

## Qui est Pekuakamiulnu ?

### L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DU TISSU SOCIAL DE MASHTEUATSH

Nathalie Boucher

*Avec l'empiètement, depuis la dernière moitié du XIXe siècle, des colons sur les terres fréquentées par les Pekuakamiulnuatsh, le rapport des Autochtones au territoire a changé. À un point tel qu'aujourd'hui, l'establishment local doit définir et justifier avec exactitude, documents à l'appui, le territoire ancestral revendiqué auprès des gouvernements provincial et fédéral. Cette objectivation du territoire est liée de très près à un exercice de définition identitaire. Tâche délicate lorsqu'on connaît l'hétérogénéité de la communauté de Mashteuatsh et l'ambiguïté de son appartenance à la nation innue. Tâche délicate de laquelle émerge cette question controversée : qui est un Pekuakamiulnu ?*

\*\*\*

La nation innue<sup>1</sup> regroupe environ 12 communautés<sup>2</sup>, réparties sur un territoire qui s'étend de la Côte-Nord du Saint-Laurent jusqu'à l'intérieur des terres de la péninsule du Labrador en passant par les rives du lac Saint-Jean. Au Québec, ils sont plus de 15 385 (Secrétariat aux affaires autochtones, 2006). Ils parlent la langue innue, aussi appelée le montagnais, qui fait partie de la famille linguistique algonquine. Le montagnais est considéré comme un dialecte cri par les linguistes, mais comme une langue par les Innus (Dorais, 1992 : 72). Le présent article porte plus spécifiquement sur la communauté de Mashteuatsh, située sur la rive ouest du lac Saint-Jean, anciennement connue sous le nom de Pointe-Bleue<sup>3</sup>.

Jusqu'aux années 1960, la mise en place de mesures de domination et d'assimilation des Amérindiens au Canada par le gouvernement fédéral a paradoxalement accru chez les Autochtones la perception d'une identité propre. L'exacerbation du sentiment identitaire a atteint son paroxysme dans les années 1960 – appelées les années du Réveil indien – avec comme principal déclencheur le Livre blanc du gouvernement fédéral sur la politique indienne, proposé en 1969 (Gill, 1987 : 124-125; MAINC, 1996 : 12). Dans les années qui suivirent, les Amérindiens ont commencé à affirmer leur culture et leur identité; ils se sont réapproprié la responsabilité de plusieurs pouvoirs (Charest, 1992; Paul 1983 : 5) et ont pris le nom de « nation », se donnant ainsi une légitimité politique. C'est dans ce contexte que les Innus de Mashteuatsh ont instauré entre autres la Société d'histoire et d'archéologie en 1976 et le Musée amérindien l'année suivante. Ils ont repris, trois ans plus tard, le pouvoir de l'éducation. C'est aussi à cette époque qu'ils revendiquèrent l'autodénomination de *Pekuakamiulnuatsh*<sup>4</sup>. Ce terme est mentionné dans les écrits des

<sup>1</sup> Le terme Innu est un terme de plus en plus utilisé en français qui désigne un membre de la Première nation des Montagnais vivant au Québec et au Labrador (Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 2004). Ce terme vient d'un mot de la langue innue, Innu, qui signifie un « Amérindien mâle adulte », et donc par extension, un être humain (Drapeau, 1991 : 116).

<sup>2</sup> La nation innue compte 12 ou 11 bandes, selon que l'on compte en termes de réserves ou de villages. Neuf se trouvent au Québec (Charest et Clément, 1997 : 4).

<sup>3</sup> Le sujet de cet article est tiré de mon mémoire de maîtrise, terminé en mars 2005, qui porte sur la transmission intergénérationnelle des savoirs traditionnels dans la communauté de Mashteuatsh. Dans le cadre de cet exercice, j'ai effectué un terrain de trois mois dans cette communauté à l'été 2003 pendant lequel j'ai fait de l'observation participante et réalisé 14 entretiens semi-dirigés (Boucher, 2005). Ma réflexion sur l'identité des *Pekuakamiulnuatsh* a également fait l'objet d'une communication au colloque annuel de la Société Canadienne d'Anthropologie, en mai 2006. Je profite de l'occasion pour remercier ma directrice de maîtrise, Sylvie Poirier, les *Innuatsh* qui m'ont autorisée et encouragée à effectuer cette recherche, le comité de rédaction d'*Aspects sociologiques* et ses correcteurs et Julie Courtois-Girard pour ses commentaires précieux et détaillés sur une des versions de cet article. Au moment d'écrire ces lignes, j'ai une pensée toute particulière pour mon informatrice qui porte le pseudonyme d'Émilie D., et sa famille.

<sup>4</sup> *Pekuakamiulnu* signifie *innu* du *Pekuakami*, soit le lac Saint-Jean dans la langue locale. Les dialectes de Mashteuatsh et de Pesamit « distinguent deux phonèmes, /l/ et /n/, qui correspondent à l'usage le plus ancien, alors que les autres dialectes ont fusionné ces deux consonnes au profit de /n/ » (Drapeau, 1991 : XVI). Dans le présent texte, le terme *ilnu* se rapporte donc spécifiquement aux Innus de Mashteuatsh. L'orthographe des mots respectera les exigences de leur langue d'origine. Le pluriel des ASPECTS SOCIOLOGIQUES, mai 2008 Volume 15, numéro 1

Européens dès le début des années 1730, mais c'est l'appellation française « Montagnais » qui avait prédominé jusque dans les années 1980 (Charest et Clément, 1997 : 3). C'est en 1983 que les *Pekuakamiulnuatsh* donnèrent le nom *ilnu* de Mashteuiatsh à PointeBleue<sup>5</sup>.

La nation des Innus s'est également dotée, en 1992, de regroupements de négociations tels que le conseil tribal Mamuitun. Ces regroupements allaient les représenter dans le processus de revendication territoriale et d'autonomie gouvernementale engagé depuis les années 1970 avec les gouvernements fédéral et provincial. Le dernier document ratifié dans le cadre de ce processus est l'Entente de principe, qui a été signée en mars 2004. Tout au long de ces négociations, mais particulièrement depuis les 20 dernières années, les *Pekuakamiulnuatsh* se dotent de documents, tels que la Politique d'affirmation culturelle. Ces documents, qui appuient avec force leur démarche, servent en partie à justifier leurs revendications, en partie à renforcer le lien entre les politiques d'autonomie gouvernementale et la vie quotidienne (Kenny, 2002 : 94). À ce stade-ci, les *Pekuakamiulnuatsh* espèrent que ces documents auront un impact positif sur la fréquentation du territoire, soutiendront une mise en pratique des savoirs traditionnels et valoriseront les savoirs qui définissent le caractère distinct des *Pekuakamiulnuatsh*. Pour ce faire, l'élite décisionnelle de la communauté tente de cerner et désigner l'identité des *Pekuakamiulnuatsh*, ce qui compose le tissu social de Mashteuiatsh, définir quels liens l'unissent à la nation innue, bref définir ce qu'est un *Pekuakamiulnu*.

Cet article traite des difficultés qu'éprouvent les *Pekuakamiulnuatsh* dans l'objectivation de leur identité. Par objectivation, j'entends l'acte de définition objective d'un territoire et d'une identité dont les limites et les sens ont toujours été éprouvés subjectivement. L'objectivation, au sens anthropologique, c'est exactement ce processus de désignation, de dénomination et d'élection des éléments culturels. C'est un pouvoir d'abstraction de la culture, comme si les gens en étaient temporairement affranchis, qui peut servir d'outil politique d'intervention et de contrôle dans un contexte de revendication territoriale et identitaire (Poirier, 2004 : 10), comme c'est le cas chez les Innus. Il ressort d'un tel exercice d'objectivation deux modes d'identification : un local et un nonautochtone, « la nation », issu du colonialisme et de la modernité (Poirier, 2001 : 102). Il sera question dans les prochaines lignes de la complexité sociale de Mashteuiatsh, complexité sous-jacente à la construction de l'expérience et de l'identité dans l'un et l'autre de ces deux modes. En effet, lorsque l'on considère différentes dimensions de la nation innue, soit historiques, politiques, linguistiques, culturelles et territoriales – ce qui sera fait en première partie –, il apparaît que l'appartenance de la communauté de Mashteuiatsh à cette nation est ambiguë, mais néanmoins nécessaire dans le rapport politique qui la lie aux gouvernements canadien et québécois. Il peut être difficile pour les *Pekuakamiulnuatsh* de représenter leurs propres expériences du territoire par le concept de « nation » mais il leur est aisé de le faire dans le rapport à l'Autre (la plupart du temps les non-Innus); comme le notait Poirier chez les Atikamekw, le défi est de savoir se représenter face à soi-même (Poirier, 2001 : 102). En effet, au niveau local, la communauté est confrontée à un tissu social très hétérogène, que je décrirai en deuxième partie, qui vient compliquer toute tentative de définir l'identité *pekuakamiulnu*. Cette identité, telle que perçue et vécue par les Innus de Mashteuiatsh, sera traitée en dernière partie. La vivacité de cette identité confirme la résistance dynamique culturelle des *Pekuakamiulnuatsh*.

L'objectif ici n'est donc pas de poser une réflexion critique sur l'identité collective des *Pekuakamiulnuatsh*. Il s'agit plutôt de décrire l'hétérogénéité de Mashteuiatsh afin de montrer comment s'y pose le défi d'objectivation identitaire.

---

mots francophones sera formé par l'ajout d'un « s » final, alors que le pluriel des termes innus – toujours en italiques – sera indiqué par la présence des lettres *atsh* en terminaison.

<sup>5</sup> Dans ces circonstances, il peut être surprenant que le conseil de bande s'appelle encore le conseil de bande des Montagnais alors que l'usage du terme *Innu* – ou encore *Pekuakamiulnuatsh* – est aujourd'hui favorisé. Lorsque j'ai demandé des éclaircissements à ce sujet, on m'a répondu : « Oh, tu sais, ça ne fait pas longtemps que nous sommes des Innus ». Cette réponse souligne le fait que la période de réappropriation et d'affirmation n'est pas si lointaine. Que le conseil de bande soit celui des Montagnais du lac Saint-Jean et non celui des *Pekuakamiulnuatsh*, c'est en quelque sorte un oubli de cette époque - assez récente - de réappropriation. Époque en voie d'être révolue avec la reconquête des derniers éléments relevant encore de la juridiction fédérale et provinciale : l'autonomie gouvernementale et la gestion du territoire.

## 1. La nation innue et les Pekuakamiulnuatsh

De l'extérieur, la nation innue peut sembler fort homogène. La réalité est toute autre. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, les familles passaient l'hiver dans la partie nord du territoire et se réunissaient, l'été, sur les côtes. Ainsi, les déplacements des familles qui fréquentaient les mêmes secteurs se faisaient surtout, mais pas uniquement, dans un axe nord-sud. Avec le temps, une distance s'installa entre les bandes d'est en ouest et celles-ci devinrent de plus en plus isolées. Cette distance a été accentuée par la sédentarisation progressive des bandes qui s'est effectuée tout au long du XXe siècle; les communautés actuelles sont issues des regroupements estivaux côtiers. En outre, les contacts avec les sociétés coloniales et industrielles ont été et sont toujours asymétriques, comme le démontre l'urbanisation différentielle des régions (Trudel et Neumann, 1997 : 103). De plus, les communautés sont aujourd'hui séparées géographiquement et politiquement par la frontière Québec-Labrador. Comme l'indiquaient Charest et Clément, « L'idée d'une nation innue unifiée, mise de l'avant par certains leaders politiques [autochtones] dans les années 1980, n'a pas pu à ce jour transcender cette barrière » (Charest et Clément, 1997 : 3). Les quatre variétés de dialectes que l'on retrouve aujourd'hui au sein de la nation innue sont un indicateur de ces écarts est-ouest (Drapeau, 1991 : XIV; Vitart, 1995 : 14). La très grande étendue du territoire occupé, depuis la forêt boréale du lac St-Jean à la toundra du Labrador, crée également certaines différences au niveau symbolique. Par exemple, dans plusieurs communautés innues, le caribou occupe une grande place dans l'ordre symbolique. Comme il n'y a pas de caribou dans la région fréquentée par les *Pekuakamiulnuatsh*, il est impossible pour ces derniers d'y accorder autant d'importance. L'ours joue plutôt ce rôle (Noël, 1997; Speck, 1977).

Bref, le territoire occupé par les Innus est si étendu et si hétérogène que la nation innue ne peut faire autrement que de porter cette diversité; aujourd'hui, les 12 communautés se distinguent entre elles sur des bases historiques, politiques, linguistiques, culturelles et territoriales. Plusieurs auteurs font état du caractère indépendant, particulièrement au niveau politique, manifesté par les communautés innues qu'ils étudient. Selon Schuurman, les Innus de Sheshatshit sont, tout comme auparavant, plus intéressés à s'autogouverner en tant qu'entité individuelle plutôt que d'être investis d'un pouvoir sous l'autorité d'une autre, que cette autre soit l'état canadien ou la nation innue (Schuurman, 2001 : 393).

Par conséquent, il n'est pas surprenant que les communautés innues négocient leurs revendications territoriales en différents regroupements dont la composition change selon les besoins et les époques (Mak et Bellefleur, 2001). Déjà, en 1977, Speck disait des Montagnais qu'ils n'avaient ni religion, ni nationalité (Speck, 1977 : 8). La création d'une nation innue – une nation imaginée, produit de la modernité, tel que le suggérait Anderson à propos du nationalisme – répondrait davantage aux critères et aux besoins de la société dominante (Anderson, 1999 : 46 et 163). D'ailleurs, les Innus ne font aucune distinction entre « leur nation » et celle des Naskapis, qui habitent au nord des Innus. En fait, la distinction faite par le gouvernement fédéral reposerait surtout sur un degré différent d'acculturation (Leacock, 1958 : 208). Aujourd'hui, la nationalité innue est utilisée dans le rapport à l'Autre (Poirier, 2001 : 101), c'est-à-dire dans le rapport au « [...] groupe qui lui est opposé, celui du Blanc, [et] de tous les autres groupes de nationalité objective, assimilés à la même appartenance » (Collin, 1994 : 484).

À bien des égards, la question de l'appartenance à la nation innue se pose à Mashteuiatsh encore plus qu'ailleurs. Sa position géographique très éloignée des autres communautés innues crée une distance particulièrement grande avec ces dernières qui n'est pas seulement physique; dans ses initiatives culturelles comme dans certaines manifestations de son ordre symbolique, la communauté s'inspire davantage de l'Ouest – autochtone et blanc –, quand elle ne peut pas puiser à même son propre territoire.

Outre l'éloignement physique de Mashteuiatsh, l'appartenance ténue à la nation innue s'explique par le fait que la communauté se situe aux confins de plusieurs territoires appartenant à d'autres nations (Cris, Atikamekw, Abénaquis) et que beaucoup d'individus inscrits à la bande de Mashteuiatsh proviennent des nations avoisinantes. L'hétérogénéité qui caractérise la communauté, et dont il sera question dans la prochaine partie, empêche sans doute celle-ci de s'identifier sans équivoque à la nation innue.

L'utilisation différentielle de la langue innue est un autre phénomène notable en ce sens. On estime à 25 % la proportion de locuteurs montagnophones dans la communauté de Mashteuiatsh. C'est très peu, quand le taux estimé pour l'ensemble de la nation innue est de plus de 70 % (Dorais, 1992 : 86). Cette différence est vécue concrètement lors de rencontres inter-bandes; on reconnaît les *Pekuakamiulnuatsh* au fait qu'ils ne parlent pas la langue innue. Dans ces circonstances, traduire le concept exogène de « nation » ne se pose pas à Mashteuiatsh, comme c'est le cas chez les Atikamekw (Poirier, 2001 : 101). Toute la difficulté repose dans son application et dans sa contribution à la formation d'une identité commune moderne.

Une tendance semble se développer dans le discours politique des communautés innues selon lequel chaque communauté forme une Première nation en soi. Selon l'usage courant, cette notion réunissait les bandes qui partagent notamment un même dialecte et un même territoire : la nation innue, la nation atikamekw, etc. On ne peut contester cette utilisation – très répandue depuis les années 1980 – du concept de Première nation, car il n'en existe aucune définition officielle. Par contre, l'usage récent chez les *Pekuakamiulnuatsh* de « Première nation » pour se désigner eux-mêmes, entre autres dans l'Entente de principe, dénote trois choses : 1) une volonté d'indépendance des *Pekuakamiulnuatsh* à l'égard des autres communautés innues, 2) l'incorporation, par les *Pekuakamiulnuatsh*, de la signification d'une identité nationale et de l'utilisation de celle-ci comme outil d'affirmation et de revendication (*ibid.* : 102), et ce malgré 3) une ambiguïté certaine dans l'affectation et la pertinence du terme nation au niveau émique (Conseil tribal Mamuitun et collab., 2002; Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 2004).

Il a été démontré ici que la nation innue est très hétérogène et que le concept de « nation » ne correspond pas entièrement, ni en toutes circonstances, à la réalité culturelle, historique et politique des *Pekuakamiulnuatsh*. Comme l'avait noté Poirier (Poirier, 2001 : 102103) chez les Atikamekw, la « nation » est une représentation du territoire utilisée par l'Autre et dans le rapport avec celui-ci. C'est un mode d'identification nécessaire et puissant dont le maniement permet aux Autochtones de contrôler les outils et les moyens politiques qui ont autrefois été utilisés contre eux (Sahlins, cité dans Poirier, 2001 : 99). La culture et l'identité autochtone deviennent ces outils lorsqu'elles sont objectivées, c'est-à-dire détaillées, circonscrites et mises de l'avant dans les négociations politiques et territoriales engagées avec les gouvernements. C'est dans cette appropriation des moyens et des outils de pouvoir « [...] que se trouve un des traits originaux de leur dynamisme culturel, de leur authenticité et de leur résistance » (traduction libre de Poirier, 2001 : 103)<sup>6</sup>. Mais objectiver la culture et l'identité *pekuakamiulnuatsh* est un défi de taille étant donné la diversité sociale de la communauté, diversité dont il sera maintenant question.

## 2. Les origines de l'hétérogénéité de Mashteuiatsh

### 2.1 Une distinction basée sur la langue

Avant l'arrivée des colons européens au XIX<sup>e</sup> siècle, la bande des *Pekuakamiulnuatsh* était nomade, vivait de chasse et de cueillette et transmettait ses savoirs selon les règles de la tradition orale. À l'époque de la traite des fourrures (jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle), le territoire qu'elle fréquentait lui avait permis de jouer le rôle d'intermédiaire entre les Européens installés sur la côte et les bandes autochtones dont le territoire était à l'intérieur des terres (Simard, 1980 : 53). D'après les données historiques, il y aurait eu, pendant les premières années de la colonisation au XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs mariages entre Blancs et Amérindiennes. Les jeunes Métis issus de ces unions étaient bien intégrés à la communauté de leur mère (Lips, 1947 : 417; Simard, 1980 : 70-71).

Vers la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, vinrent les politiques d'assimilation du gouvernement, qui – via des processus de séparation, de socialisation et d'assimilation – favorisèrent davantage l'agriculture et la sédentarité (Simard, 1980 : 109). Puisque la présence autochtone gênait l'avancement des colons et que la progression de la colonisation – plus intense à partir du XIX<sup>e</sup> siècle – mettait en péril les terres fréquentées par les Autochtones, le gouvernement fédéral institua le régime des réserves en 1851. Après plusieurs

---

<sup>6</sup> « And therein lies one of the original features of their cultural dynamic, authenticity, and resistance ».

tribulations, les Montagnais du lac Saint-Jean reçurent en 1856, 23 040 acres à Pointe-Bleue<sup>7</sup>. Dix ans plus tard, le gouvernement fédéral, les missionnaires oblats et la Hudson Bay Company s'installèrent dans la réserve (*ibid.* : 95-97).

Dans l'esprit de cette politique d'assimilation, on assiste à cette époque à la première distinction entre Indiens « purs » et les autres. Les enfants dont la langue maternelle était le montagnais étaient envoyés au pensionnat de Fort George (Baie James), alors que les autres, soit les enfants nés de mariages entre Blancs et Amérindiennes et dont la langue maternelle était le français, étaient envoyés à La Tuque ou à Trois-Rivières.

## 2.2. Une distinction basée sur le mode de vie

À la même époque, la rareté du gibier, provoquée par une occupation allochtone accélérée et un usage intensif des ressources naturelles, amène les Montagnais à revoir leurs moyens de subsistance. La coupe du bois, les grands travaux de construction, l'arrivée de prospecteurs miniers et des touristes sont autant d'événements qui permirent aux Montagnais de gagner leur vie tout en parcourant le territoire pendant l'hiver et en y pratiquant leur mode de vie traditionnel (*ibid.* : 95-97). Les institutions gouvernementales, religieuses et commerciales de la réserve furent donc très peu fréquentées par les Amérindiens encore nomades mais incitèrent ces derniers à venir passer l'été sur cette seule section de terre qui leur était dorénavant réservée.

Dans la première moitié du XXe siècle, pendant que s'organisait au village une vie active, une partie de la population qui séjournait sur les terres de la réserve en été refusait l'instruction et les emplois rémunérés qui y étaient offerts au profit d'une vie en territoire. Les Amérindiens qui continuaient de fréquenter le territoire laissaient les opportunités d'éducation et de travail rémunéré à ceux qui étaient présents et disponibles : les Innus sédentaires, surtout les Métis. Les emplois occasionnels dans l'industrie du bois, par exemple, qui a constitué la cause principale de l'introduction de compagnies et de colonies blanches dans la région, étaient conséquemment occupés par les Métis sédentaires (Ratelle, 1987 : 202).

La période allant de 1940 à 1960 est celle de l'exploitation intensive du territoire par les Blancs, de la prolifération des touristes et des interventions « massives et inégalées » (Brassard, 1983 : 27) du gouvernement en matière de sédentarisation. Le fossé se creusa entre deux modes de fréquentation du territoire : l'un basé sur la tradition autochtone, fragmenté et en voie de disparition – favorisé par les *Inuatsh* dits « Purs » ou Traditionnels – et l'autre, plus occidental, répondant aux nouvelles conditions de vie des années 1950 et surtout, mais pas uniquement, adopté par les Métis (*ibid.* : 36). À partir de cette époque, le terme « Métis » utilisé dans le contexte de Mashteuiatsh n'est plus conforme à la définition suggérée par le gouvernement<sup>8</sup>, mais désigne plutôt les *Inuatsh* au mode de vie plus occidental.

## 2.3 Une distinction juridique

Vers la moitié des années 1980, un autre phénomène vint achever de creuser le clivage entre les non-Traditionnels et Traditionnels. Dès ses débuts, la Loi sur les Indiens<sup>9</sup> remettait systématiquement en question le statut d'Indien des femmes autochtones. En 1951, certaines dispositions ajoutées à cette loi ont fait en sorte que dès son mariage avec un Blanc, la femme indienne perdait son statut et était aussitôt émancipée (Commission royale sur les peuples autochtones, 1996a : 325). L'ajout de la Charte canadienne des droits et libertés à la Constitution canadienne en 1982 a incité l'adoption, en 1985, du projet de loi C-31. Cette loi devait modifier certaines dispositions discriminatoires de la Loi sur les Indiens en permettant aux femmes autochtones qui avaient perdu leur statut à cause d'un mariage avec un

<sup>7</sup> Suite à deux cessions de terres et au passage du train dans la réserve, celle-ci a rapetissé, depuis sa création, de plus de 90 % de sa grandeur initiale (Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1999 : 98; Simard, 1980 : 101).

<sup>8</sup> Le mot Métis est un mot français qui signifie « dont le père et la mère sont de races différentes ». La Constitution canadienne reconnaît les Métis comme l'un des trois groupes autochtones. (Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 2006).

<sup>9</sup> La loi sur les Indiens est adoptée en 1876. Elle définit le statut d'Indien, le mode de gouvernance et l'utilisation des réserves et des fonds gouvernementaux.

non-Autochtone, ainsi qu'à leurs enfants, de le retrouver<sup>10</sup>. La loi, supposée éliminer les principales formes de discrimination sexuelle, n'a fait qu'exacerber les difficultés de communication entre les Traditionnels et les non-Traditionnels (Commission royale sur les peuples autochtones, 1996b : 22-23). Les Autochtones ont continué de porter ces discriminations, surtout à Mashteuiatsh, où un fossé séparait déjà les deux groupes. Les femmes innues qui s'étaient unies par mariage à des Blancs – ainsi que leur famille – ont fait les frais du clivage non-Traditionnels/Traditionnels, alors poussé à son paroxysme (*ibid.* : 41). Par exemple, certains *Pekuakamiulnuatsh*, des « 6 (2) », m'ont fait part de leur difficulté à obtenir des services dans la communauté (transport scolaire par exemple).

J'ajouterai brièvement que la présence de femmes non-autochtones unies à la communauté par les liens du mariage vient complexifier le portrait social de Mashteuiatsh, car certaines d'entre elles ont épousé la culture innue à un point tel qu'elles ont la réputation d'être plus traditionnelles que bien des femmes *pekuakamiulnuatsh* (Craig, 1987).

#### 2.4 Une distinction géographique

Un autre phénomène vient diversifier la communauté. Mashteuiatsh est situé aux confins de plusieurs territoires appartenant à plusieurs nations. La réserve fut d'ailleurs fondée en 1856 par deux Abénaquis et un Montagnais (Gill, 1987 : 112). Cette proximité permettait aux ancêtres des *Pekuakamiulnuatsh* de s'allier aux nations voisines par mariages et aux religieux de pratiquer un prosélytisme auprès des membres des autres bandes (Ratelle, 1987 : 224). Les baptêmes célébrés par le jésuite Crespieul entre avril et mai 1674 constituent un bon exemple de la diversité des nations présentes à Mashteuiatsh. Cette année-là, Crespieul a célébré 102 baptêmes, soit ceux de 56 Innuat du lac, 37 Cris du grand lac Mistassini, quatre Innus de Pessamit, trois Atikamekw et deux Algonquins de l'Abitibi (Gill, 1987 : 102). On dénombre en 1960 autant de nations représentées à Pointe-Bleue (Anonyme, 1956 : 2; Van der Put, 1960 : 11). Encore plus récemment, le pensionnat de Pointe-Bleue fut, de 1956 à 1965, fréquenté par de jeunes Cris et Atikamekw (Lavoie, 1999 : 86).

Les membres de ces différentes nations se sont intégrés dans la communauté en s'insérant dans l'une ou l'autre des catégories locales (non-Traditionnels et Traditionnels) suivant leur connaissance et/ou leur acceptation d'un mode de vie plus ou moins tourné vers le territoire. Par conséquent, il y a aujourd'hui dans la communauté de Mashteuiatsh quelques familles cries, atikamekw et abénaquises, sans compter des allochtones (Gill, 1987 : 35), les uns faisant partie de l'élite, les autres vivant plus près du territoire.

### 3. Mashteuiatsh aujourd'hui

Ces circonstances propres à Mashteuiatsh ont fait en sorte qu'encore aujourd'hui, les individus les plus porteurs de culture et de savoirs traditionnels sont ceux qui sont les moins favorisés économiquement et socialement. Leur fréquentation assidue du territoire les a gardés près du savoir et des pratiques traditionnelles, mais les a tenus éloignés de l'organisation du village, de l'école et au bas de l'échelle économique. Au début des années 1990, Mailhot notait que « Le pouvoir économique et politique est détenu par des Métis acculturés, scolarisés – et francophones – qui ont épousé des Canadiennes françaises. Les membres non métissés de la bande, qui restent attachés à la culture et à la langue innues, ont un statut marginal » (Mailhot, 1993 : 78). Il y a donc une forte distinction entre Traditionnels et non-Traditionnels, et ce au détriment des premiers. Pendant une certaine période (1951 à 1985), même les femmes des Blancs ont été discriminées.

---

<sup>10</sup> La Loi sur les Indiens reste discriminatoire puisque les petits-enfants de ces femmes n'ont pas retrouvé le statut d'Indien. Dans le langage courant, on identifie les enfants issus d'une union d'une femme autochtone et d'un homme blanc par « 6 (2) », soit le nom de l'article 6, paragraphe 2, qui leur a permis de retrouver leur statut en 1985. En aucun cas, le statut d'Indien des hommes autochtones et de leur descendance n'a été remis en question (Commission royale sur les peuples autochtones, 1996b : 36-37).

Dans la vie courante de Mashteuiatsh, les *Pekuakamiulnuatsh* parlent de clans, de niveaux socioéconomiques et parfois de malaise social. Certains auteurs parlent de « couches sociales » (Mailhot, 1993 : 80). Le terme clivage semble plus approprié car il souligne davantage l'acte de séparation entre les Traditionnels et les non-Traditionnels. Ce phénomène, tel qu'on le voit à Mashteuiatsh, s'apparente beaucoup (sauf dans l'étendue) à celui des sociétés industrielles, puisqu'il est basé sur l'éducation et la richesse matérielle. À Sheshatshit par exemple, une communauté innue située au Labrador, c'est différent : « Les membres de l'élite sont recrutés sur la base de critères familiaux et territoriaux, et non économiques » (*ibid.*). Ce sont les membres des mêmes familles qui occupent, par exemple, la plupart des différents postes de pouvoir.

Afin de nommer cette hétérogénéité, un vocabulaire élaboré s'est développé dans le langage courant de Mashteuiatsh afin de distinguer les différentes appartenances. L'utilisation de ce vocabulaire est une tendance générale et ces termes sont nuancés selon le contexte et les interlocuteurs; il est par conséquent très difficile d'évaluer la proportion de chaque groupe composant le tissu social de Mashteuiatsh. Ainsi, parmi les termes utilisés, les *Pekuakamiulnuatsh* appellent parfois les Innus plus traditionnels les « Purs », mais plus souvent les Traditionnels, pour les distinguer des « Métis », les non-Traditionnels de la communauté. Parce que les « Métis » ont un mode de vie occidental, on utilise aussi pour les désigner le terme « Blanc ». Ce terme, « Blanc », tel qu'utilisé à Mashteuiatsh, peut renvoyer, selon le contexte, aux *Pekuakamiulnuatsh* de la communauté qui n'ont pas un mode de vie traditionnel ou aux non-Autochtones à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté.

De plus, à Mashteuiatsh, on distingue les Traditionnels des Indiens, ce dernier terme étant surtout basé sur une image stéréotypée à la fois positive et négative de l'Autochtone. En effet, le terme « Indien » est attribué d'un côté aux ancêtres dont le mode de vie était celui des « vrais Autochtones ». « Son grand-père, lui c'était un Indien » entendra-t-on parfois. On retrouve là l'image du « bon sauvage » de Rousseau : un être physiquement fort, courageux, qui ne désire rien d'autre qu'assurer sa propre conservation (Rousseau, 1998 : 54-55; Schulte-Tenckhoff, 1985 : 39; Simard, 2003 : 43). Paradoxalement, on y désigne aussi par « Indien » ceux qui incarnent les stéréotypes d'alcoolisme, de violence familiale et de dépendance à l'aide sociale; c'est là l'image du « maudit sauvage » (Simard, 2003 : 42). Qu'il porte ou non ces traits, l'Innu traditionnel est à distinguer du « Traditionaliste », qui, lui, est impliqué dans une lutte sociale et politique active.

De façon générale, les *Pekuakamiulnuatsh* attribuent aux Traditionnels les caractéristiques et les valeurs typiquement autochtones : autonomie, valorisation des aînés, générosité, liberté, timidité, fréquentation et connaissances développées du territoire, pratique courante de la langue innue, mode de vie nomade et transmission orale. Sur le continuum imaginé par Goulet – continuum de familiarité qu'ont les Amérindiens avec les savoirs et les pratiques autochtones — les Traditionnels de Mashteuiatsh sont ceux qui croient aux principes, aspirations et croyances amérindiennes et vivent en accord avec ceux-ci (Goulet, 2004 : 119). Les *Pekuakamiulnuatsh* reconnaissent que les Traditionnels sont porteurs d'une grande richesse culturelle. Cependant, parce qu'ils n'occupent pas d'emplois régulièrement rémunérés et qu'ils sont aux prises avec des problèmes socioéconomiques parfois graves (tels que l'alcoolisme, la dépendance à l'aide sociale), il leur est impossible – et même secondaire – de mettre en valeur la culture dont ils sont les gardiens. Il peut en effet leur paraître superflu d'aller prôner l'utilisation de la langue innue auprès des jeunes du village quand il leur est difficile d'assurer leur subsistance. Conséquemment, sans traduction concrète de leurs compétences en actes (fabriquer un canot ou parler la langue innue par exemple) l'ensemble de leurs connaissances n'est pas considéré comme une valeur supplémentaire et la reconnaissance sociale qui leur est accordée par les autres *Pekuakamiulnuatsh* ne dépasse pas le stade de l'estime. Par exemple, les décideurs *ilnu* reconnaissent que les Traditionnels sont essentiels dans la transmission des savoirs, mais ils hésitent à les mettre à contribution lors d'activités scolaires, notamment, ne sachant trop comment évaluer le savoir exécuté.

Il est difficile pour certains Innus de dire si leurs aînés parlent la langue innue ou non, car ils ne les ont jamais entendus la parler. Ce qui est valorisé par les *Pekuakamiulnuatsh*, c'est le style de vie affiché par les Innus non-Traditionnels de la communauté, qui extériorisent les valeurs et les aptitudes nord-américaines : emplois contraignants mais payants et stables, éducation, relations particulièrement soutenues avec le

pouvoir, l'argent et le matériel, utilisation des langues française, et parfois anglaise, et fréquentation ponctuelle du territoire. Sur le même continuum imaginé par Goulet, ces Innus correspondent aux Progressistes, c'est-à-dire ceux qui peuvent « [...] connaître et comprendre des croyances amérindiennes sans jamais penser, agir ou sentir de manière amérindienne » (*ibid.* : 118).

Ce clivage entre Traditionnels et non-Traditionnels a des conséquences concrètes dans l'organisation sociale et spatiale de la communauté contemporaine. En plus d'être séparés les uns des autres dans des quartiers distincts, on assiste à une différence au niveau de l'acquisition, de la valorisation et de la transmission des savoirs traditionnels de même qu'au niveau de l'implication dans les processus de décision. En effet, lorsque vient le temps d'amalgamer savoirs et compétences, ou de prendre des décisions d'importance majeure pour la communauté, l'appartenance sociale peut entraîner certains conflits proportionnels à la question en jeu. Par exemple, j'ai assisté en 2003 à des discussions intéressantes qui ont eu lieu lors d'une sortie en forêt organisée par un organisme communautaire, le Parc Sacré. Le thème de cette sortie était l'identification des plantes médicinales et leur usage. Il a été difficile, voire impossible, que les aînés fassent consensus sur le nom et parfois sur l'utilisation de certaines plantes. Un aîné, qui ne connaissait que le nom d'une plante en *ilnu*, le traduisait littéralement en français, ce qui s'avérait être, dans cette langue, une autre plante identifiée par une aînée unilingue francophone. Cet imbroglio, encore drôle à ce stade-ci, peut prendre un caractère grave lorsqu'il s'agit de question sur les revendications territoriales et les démarches d'autonomie gouvernementale de la communauté.

Lors de la période de prise en charge des années 1970-80, la scène politique était dominée par les entrepreneurs, soit ceux que les *Pekuakamiulnuatsh* appellent les « Métis » : les Innus les plus éduqués et plus fortunés. Formant alors l'establishment, ils ne tenaient pas compte de la participation des Traditionnels dans les processus de revendications et d'affirmation identitaire. La présence de ces derniers n'était ni souhaitée ni encouragée. D'une part, aux yeux des non-Traditionnels, leur statut d'Indien n'avait aucune valeur. D'autre part, les Traditionnels étaient – et sont encore aujourd'hui – aux prises avec des problèmes plus urgents que l'état de la culture ou l'autonomie politique. Mais depuis les années 1990, une série de chefs plus traditionnels, d'origine innue ou crie, est portée au pouvoir. Cette nouvelle tendance électorale a des répercussions majeures dans les orientations politiques des conseillers élus. Aujourd'hui, la participation des Traditionnels est grandement souhaitée par l'élite *ilnu*. Les Traditionnels votent de plus en plus car ils se sentent interpellés par les questions politiques et les choix sociaux. En témoignent les consultations publiques qui ont eu lieu en 2004 concernant l'élaboration d'une Politique culturelle. Parce que la proportion de commissaires parlant la langue *ilnu* était plus élevée que la proportion de la communauté, cette langue a été utilisée dans 80 % des consultations. Cela a stimulé la participation des Traditionnels, qui ont senti que leurs opinions et leur présence étaient recherchées.

Les Traditionnels sont de plus en plus présents à ce genre de consultation car, n'ayant aucun pouvoir politique et/ou économique significatif, ces consultations restent leur seule tribune. De plus, lorsque l'élite décisionnelle leur démontre un intérêt, comme pour les consultations sur la Politique d'affirmation culturelle, leur participation dépasse souvent celle des non-Traditionnels. Cela dépend toujours de l'orientation du programme électoral du chef au pouvoir et des questions portées en consultations.

Si certaines applications du domaine politique sont sensibles à cette conjoncture sociale particulière, il n'en est pas de même pour l'éducation. En effet, pour certaines familles, l'éducation en institution n'est ni accessible, ni nécessaire<sup>11</sup>. C'est pourquoi certains enfants sont retirés de l'école par leur parent lors des saisons de chasse et de cueillette.

Ce contexte met de l'avant le grand besoin d'adapter aux différentes réalités de la communauté les programmes réappropriés dans les dernières années, tel que l'éducation. Mais il faut d'abord réunir les groupes sociaux sous le même projet de société. Programme laborieux, d'autant plus que les quelques 2 000 personnes qui forment le tissu si hétéroclite de la communauté représentent moins de 50 % des

---

<sup>11</sup> Au moment de l'étude, une dizaine de familles résidait en permanence sur le territoire. À cause de la distance physique notamment, envoyer les enfants à l'école peut être difficile.



membres de la bande. En effet, plus de la moitié des Indiens inscrits à la bande de Mashteuiatsh, soit plus de 2 700 sur une population totale de 4 731 individus, habitent à l'extérieur des limites de la réserve, notamment à Saguenay, Québec et Montréal (Conseil des Montagnais du lac Saint-Jean, 2004 : 4-5). Le Traité qui découlera de l'Entente de principe, et sur lequel tous les membres de la bande auront à se prononcer, verra à définir les propres critères d'appartenance à la bande. L'appartenance ou non des « hors-réserves » – comme ils sont appelés dans le langage courant – à la bande de Mashteuiatsh, suscite beaucoup de débats, surtout depuis le jugement Corbière. En effet, grâce à ce jugement de 1999 rendu par la Cour suprême du Canada, les « hors-réserves » peuvent se prononcer sur les questions soulevées en communauté, et ce au même titre que les résidents (Anonyme, 2000 : A29). Les décisions des « hors-réserves », souvent vues par les résidents comme étant éloignées des besoins réels de la communauté (où plusieurs « hors-réserves » n'ont jamais été), augmentent les préjugés des résidents à leur égard. J'ajoute brièvement qu'il y a une part importante de résidents non-autochtones à Mashteuiatsh et ceux-ci n'ont pas le droit légal de se prononcer sur les questions politiques de la communauté. Cependant, parce qu'ils participent à l'économie de la communauté, ils peuvent influencer certaines décisions.

Ainsi s'organise le tissu social de Mashteuiatsh. Loin d'être formée par une simple dualité entre Traditionnels et « Métis », la composition de la communauté est très complexe. En aucun cas, je n'ai observé des propos ou des comportements haineux et/ou agressifs entre les différents groupes sociaux. Seuls certains stéréotypes sont véhiculés. Dans le cas des « C-31 » (les femmes autochtones ayant marié un Blanc), si elles ont pu réintégrer la communauté, on sent que la période où elles et leur famille étaient exclues n'est pas si loin. Lors d'une réunion pour la création d'un cercle de femmes *inuaitsh* par exemple, certaines femmes ont tenu à spécifier que les « C-31 » et leurs filles<sup>12</sup> étaient bienvenues dans le cercle.

Dans ce contexte, comment Mashteuiatsh, une communauté si hétéroclite, peut-elle prétendre à une identité culturelle commune, passage obligé de l'exercice d'objectivation identitaire dans lequel sont engagés les *Pekuakamiulnuatsh* ?

#### 4. Les *Pekuakamiulnuatsh* par eux-mêmes

Ce qui ressort principalement des entretiens effectués et des discussions impromptues sur le sujet, c'est incontestablement la difficulté de décrire ce qu'est un *Pekuakamiulnu* sans exclure du même coup une partie de la population. Lorsque l'on demande aux *Pekuakamiulnuatsh* de définir un *Pekuakamiulnu*, aucun lien n'est fait d'emblée avec la nation innue. Pour plusieurs, le sentiment d'appartenance à la nation innue est à ce point tenu que faire appel à celle-ci, c'est d'abord souligner son appartenance au *Pekuakami*, puis sa nature humaine, ensuite son identité autochtone et en dernier son appartenance à la nation innue. Il est alors difficile de conclure que la nation innue, au sens du gouvernement canadien, est le refuge de l'identité des *Pekuakamiulnuatsh*.

Pour plusieurs Innus de Mashteuiatsh, l'important c'est tout simplement de « se sentir Indien dans son cœur ». Encore que pour certains, le fait d'avoir de « l'Indien dans le cœur » est indissociable du fait qu'on en ait dans le sang. Pour d'autres, celui qui met en pratique les valeurs autochtones est d'emblée un *Pekuakamiulnu*. Il y a également la perception selon laquelle l'appartenance dépend des origines, qui doivent prendre racines à Mashteuiatsh. Il y a aussi l'idée selon laquelle l'appartenance se définit, de façon incontestable, par la liste de la bande, ce qui inclut plus de la moitié de la bande qui vit hors réserve. Quoiqu'il en soit, on peut certainement dire, à l'instar d'une femme innue rencontrée en 2003, qu'un *Pekuakamiulnu*, c'est nécessairement « quelqu'un qui est mêlé dans son identité ». Ce qui est tout à fait légitime si l'on comprend, comme le propose Amin Maalouf, la duplicité de l'héritage identitaire. Selon lui, nous sommes tous en possession de deux héritages : l'un qui nous vient de nos ancêtres, de leurs traditions

---

<sup>12</sup> Bien que j'utilise ici cette appellation, la dame qui a amené le sujet lors de la réunion a dit qu'elle ne voulait pas « les appeler comme ça ». C'est en quelque sorte une façon de reconnaître les erreurs du passé (l'exclusion dont ces femmes ont été victimes) tout en évitant la reproduction des éléments discriminatoires. Les femmes présentes à cette réunion ont dit que la participation des « C-31 et leurs filles » était une chose importante à spécifier, mais que leur regard devait être tourné vers l'avenir, sans s'attarder sur le passé.

– appelé vertical – l’autre qui nous vient de notre époque, de nos contemporains – appelé horizontal – (Maalouf, 1998 : 137). À Mashteuiatsh, la difficulté de fusionner ces deux héritages est doublée du fait que les *Pekuakamiulnuatsh* dépendent d’un mélange plus ou moins proportionnel de deux cultures différentes (autochtone et nonautochtone), qu’ils cherchent constamment à dissocier l’une de l’autre, à en valoriser une plus que l’autre. Sans compter les cas où l’héritage vertical lui-même porte cette antinomie. C’est ce que vit cette autre femme innue : « Peut-être qu’avec ma mère, comme je disais, j’ai les deux cultures, mais il n’a pas une plus forte que l’autre. Mais par moment, je suis écœurée, je vais tasser l’autre. Ça me gêne pas ». Parce que cette démarche personnelle est plutôt radicale, il est difficile d’en généraliser le procédé. Dans l’ensemble, il semblerait plutôt que la communauté opte pour la revivification de la culture autochtone, adjugée héritage vertical pour tous. Pour ce faire, les *Pekuakamiulnuatsh* utilisent les moyens qui proviennent de la culture non-autochtone, culture de laquelle ils cherchent justement à se dissocier (Adelson, 2001 : 299).

En effet, les solutions envisagées par l’élite *ilnu* consistent d’abord en l’intégration de la culture autochtone dans les pouvoirs et programmes réappropriés depuis le Réveil indien, tout en favorisant la pratique des activités traditionnelles au niveau individuel. C’est un des objectifs du Service de l’éducation, qui gère l’éducation préscolaire, primaire et secondaire (I à III) et le cheminement particulier. Aussi, l’establishment veut s’assurer que la responsabilité de tous les outils liés à une transmission complète de la culture ait été réappropriée. Mentionnons à titre d’exemple la gestion du territoire, encore revendiquée via les négociations territoriales. Ils souhaitent également augmenter et solidifier les projets communautaires auxquels tous les *Innuatsh* se rattacheront. Les documents tels que la Politique d’affirmation culturelle et la Constitution doivent servir à cette fin.

## 5. Conclusion

Dans l’ensemble, la communauté reconnaît ses multiples origines et mise sur la contribution de chaque membre selon ses connaissances, expériences et préférences. Malgré tout, ces caractéristiques propres aux *Pekuakamiulnuatsh* rendent plus difficile le défi identitaire que se propose de relever la communauté. En ce sens, Maalouf comprend bien le défi des *Pekuakamiulnuatsh* : « Bien entendu, toutes les appartenances qu’un pays se reconnaît n’ont pas la même importance, il ne s’agit pas de proclamer une égalité de façade qui ne correspondrait à rien, mais d’affirmer la légitimité des diverses expressions » (Maalouf, 1998 : 206-207).

Ces perceptions et manipulations de l’identité *pekuakamiulnu* révèlent un rapport de force particulier à la société dominante dans lequel le recours aux documents écrits se présente comme une solution efficace et rassurante dans le processus de négociation de la reconnaissance identitaire. En objectivant identité et valeurs, les *Innuatsh* reproduisent les processus de la société dominante exigés par celles-ci dans le domaine politique et juridique, certes, mais ils démontrent ainsi leur capacité à contrôler leur relation avec cette même société dominante.

Cette façon de faire traduit aussi le besoin qu’ont les *Pekuakamiulnuatsh* d’assurer la survie de leur culture et la reconnaissance de celle-ci par la société dominante. Car la réappropriation des différentes sphères de leur vie sociale et morale n’est pas complète. Les *Innuatsh* utilisent tous les moyens dont ils disposent pour remettre leurs compétences, expériences et représentations culturelles au centre de leurs actions.

Suivant ces circonstances, il est possible de s’interroger sur la pertinence d’utiliser le terme de « ré » affirmation identitaire, terme qui revient souvent dans la recherche sociale en milieu autochtone. En effet, si le concept de « nation » innue a émergé de l’époque récente, si les moyens utilisés pour en faire la promotion proviennent de la société dominante, si, historiquement, les Innus n’avaient pas d’identité nationale à proprement parler, serait-il alors plus approprié de parler d’affirmation identitaire, tout simplement ?

Nathalie Boucher

Candidate au doctorat en études urbaines

Institut national de la recherche scientifique - Urbanisation, culture et société

## Bibliographie

- ANONYME (1956), *Centenaire de la réserve indienne de Pointe-Bleue*, Roberval, Imprimeurs de Roberval.
- ANONYME (2000), « Autochtones; délai réclamé : Le droit de vote "hors réserve" suscite du mécontentement », *Le Soleil*, samedi 4 novembre : A29.
- ADELSON, Naomi (2001), « Gathering Knowledge: Reflections on the Anthropology of Identity, Aboriginality, and the Annual Gatherings in Whapmagoostui, Quebec », dans: Colin H. SCOTT (éd.), *Aboriginal autonomy and development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver, UBC Press, pp. 289-303.
- ANDERSON, Benedict (1999), *Imagined Communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, New York, Verso.
- APPADURAI, Arjun (1996), *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BONTE, Pierre et Michel IZARD (dir.) (2000 [1991]), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Coll. « Quadrige » Paris, Presses Universitaires de France.
- BOUCHER, Nathalie (2005), « La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh; Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh », Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval. [<http://www.theses.ulaval.ca/2005/22528/22528.html>]
- BRASSARD, Denis (1983), *Pointe-Bleue : occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Pointe-Bleue*, Québec, Conseil Atikamekw-Montagnais.
- CHAREST, Paul (1992), « La prise en charge donne-t-elle du pouvoir ? L'exemple des Atikamekw et des Montagnais », *Anthropologie et sociétés*, vol. 16, n° 3, pp. 55-76.
- CHAREST, Paul et Daniel CLÉMENT (1997), « Les Montagnais ou Innus à l'approche du XXI<sup>e</sup> siècle », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 16, n° 1, pp. 3-6.
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of culture*, Massachusetts, Harvard University Press.
- COLLIN, Dominique (1994), « Modernité et tradition dans le discours identitaire autochtone », *Recherches sociographiques*, vol. XXXV, n° 3, pp. 477-504.
- COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES (CRPA) (1995), *Choisir la vie; un rapport spécial sur le suicide chez les Autochtones*, Canada, Approvisionnement et services.
- COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES (CRPA) (1996a), *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones; Un passé, un avenir*, vol. 1, Canada, Approvisionnement et services.
- COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES (CRPA) (1996b), *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones; Perspectives et réalités*, vol. 4, Canada, Approvisionnement et services.
- CONSEIL DES MONTAGNAIS DU LAC ST-JEAN (2004), *Projet de Constitution des Pekuakamiulnuatsh; Recueil des mémoires écrits*, Mashteuiatsh, Conseil des Montagnais du Lac St-Jean.
- CONSEIL TRIBAL MAMUITUN, QUÉBEC et CANADA (2002), *Entente de principe entre les Premières Nations de Mamuitun et de Nutashkuan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada*, Canada, s.é.

- CRAIG, Suzan D. (1987), « Qui prend mari, prend pays ? : A study of women's role in ethnic boundary in a native community in Quebec », Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- DORAIS, Louis-Jacques (1992), « Les langues autochtones d'hier à aujourd'hui », dans : Jacques MAURIS (dir.), *Les langues autochtones au Québec*, Québec, Les Publications du Québec, pp. 63-94.
- DRAPEAU, Lynn (1991), *Dictionnaire Montagnais-Français*, Québec, Presses de l'université du Québec.
- DUHAIME, Gérard (1990), « Programme d'aide aux Inuit: tradition et modernité », *Recherches sociographiques*, vol. 31, janvier-avril, pp. 45-62.
- GAGNÉ, Natacha (1999), *Identité et mondialisation : Regards d'anthropologues*, Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- GILL, Pierre (1987), *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay Lac St-Jean*, 2<sup>e</sup> édition, s.l., Éditions Mishinikan.
- GOULET, Jean-Guy (2004), « Une question éthique venue de l'autre monde. Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, n<sup>o</sup> 1, pp. 109-126.
- KENNY, Carolyn (2002), *À Coeur ouvert : des Indiennes, des Métisses et des Inuites d'Amérique du Nord parlent de culture, d'instruction et de travail*, Canada, Condition féminine.
- LAVOIE, Kathia (1999), « Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relations intergénérationnelles chez les Wemotaci Iriniwok (Haute-Mauricie) », Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- LEACOCK, Eleanor (1958), « Status among the Montagnais-Naskapi of Labrador », *Ethnohistory*, vol. 5, n<sup>o</sup> 3, pp. 200-209.
- LIPS, Julius (1947), « Naskapi Law, Lake St. John and Lake Mistassini Bands; Law and order in a hunting society », *The American Philosophical Society, New Series*, vol. 37, part 4, pp. 379-492.
- MAALOUF, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MAILHOT, José (1993), *Au pays des Innus : Les gens de Sheshatshit*, Montréal, Recherches Amérindiennes au Québec.
- MAK A. et G. BELLEFLEUR (2001), « L'interminable négociation des Innus de la Côte-Nord », *Le Devoir*, 4 août, A9.
- MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA (MAINC) (1996), *À l'aube d'un rapprochement; Points saillants du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. [[http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/rpt/index\\_f.html](http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/rpt/index_f.html)] (19 mai 2007)
- MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA (MAINC) (1999), *Guide des collectivités indiennes du Québec*. Canada, MAINC.
- MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA (MAINC) (2004), *Portail des Autochtones*. [<http://www.autochtonesauCanada.gc.ca>] (19 mai 2007)
- MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA (MAINC) (2004a), *Terminologie autochtone*. [[http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/pub/wf/index\\_f.html](http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/pub/wf/index_f.html)] (19 mai 2007)