Document generated on 07/15/2025 5:21 p.m.

Recherches amérindiennes au Québec

RÉPONSE DE L'AUTEUR
Modernité, sciences humaines et invention de l'Autochtone

Jean-Jacques Simard

Volume 36, Number 1, 2006

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1081766ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1081766ar

See table of contents

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)
1923-5151 (digital)

Explore this journal

Cite this document

Simard, J.-J. (2006). RÉPONSE DE L'AUTEUR : modernité, sciences humaines et invention de l'Autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, *36*(1), 84–89. https://doi.org/10.7202/1081766ar

Tous droits réservés © Recherches amérindiennes au Québec, 2006

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

3. Pourtant ce n'est pas être nostalgique, lorsque des collectivités et des individus, trop longtemps muselés face au discours dominant et privés de la possibilité de se raconter eux-mêmes, s'engagent dans un devoir de mémoire, de dire et de convoquer leur tradition et leur histoire, même récente, en leurs propres termes.
4. Pour l'anthropologue-ethnographe que je suis, rien n'est plus réducteur du vécu humain que les données statistiques, pourtant devenues un outil de pouvoir, d'intervention et de contrôle très efficace.

Ouvrages cités

CLAMMER J., S. POIRIER, et É. SCHWIMMER (dir.), 2004 : *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto University Press, Toronto.

FRIEDMAN, J., 2002 : « Modernity and Other Traditions », in B.M Knauft (ed.), *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies :* 287-313. Indiana University Press, Bloomington.

POIRIER, S., 2000 : « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. » *Anthropologie et Sociétés* 24(1) : 137-153.

—, 2004 : « La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel ». *Anthropologie et Sociétés* 28(1) : 7-21.

SAHLINS, M., 1993, « Goodbye to Tristes Tropes »: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History* 65 : 1-25.

SAMSON, C., 2001 : « Rights As the Reward For Simulated Sameness: the Innu in the Canadian Colonial Context », in Cowan J.K *et al.* (dir.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives :* 226-248. Cambridge University Press, Cambridge.

—, 2004 : « 'We Live This Experience': Ontological Insecurity and the Colonial Domination of the Innu People of Northern Labrador » in Clammer *et al.* (dir.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations* : 151-188. Toronto University Press, Toronto.

SIMARD, Jean-Jacques, 2003 : *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui.* Septentrion, Sillery.

TANNER, A., 2004 : « The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing », in Clammer *et al.* (dir.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations :* 189-222. Toronto University Press, Toronto.

RÉPONSE DE L'AUTEUR

Modernité, sciences humaines et invention de l'Autochtone

ON VOUDRA BIEN EXCUSER les « je-me-moi » qui émaillent la suite de ces lignes, mais comment y parer quand il s'agit de réagir à des commentaires sur des écrits personnels publiés originellement sur presque quatre décennies, donc difficiles à renier ? Et le premier de ces « je » doit avouer d'abord sa reconnaissance envers *Recherches amérindiennes au Québec*.

En 1983, en effet, j'y avais publié sur commande une couple d'articles autour du thème « Autogestion et Amérindiens », qui avaient le défaut de si peu parler des Amérindiens que la direction de la revue, sans doute pour modérer les protestations des abonnés, avait crû utile de solliciter les réactions de certaines signatures autorisées, dont les éminents anthropologues Bernard Arcand et Pierre Beaucage, qui m'avaient comparé, l'un au chansonnier Plume Latraverse (« excellent quand il est bon mais exécrable quand il est mauvais », c'est-à-dire en l'occurrence), et l'autre, à un général mexicain passé à l'histoire comme exterminateur d'indigènes. Je confesse sans la moindre ironie que ce collégial savonnage m'a donné du travail pour plusieurs années, en m'incitant à mieux cibler, mieux expliquer, donc étudier davantage certaines mouvances socio-historiques débordant le monde amérindien tout en le touchant aussi de plein fouet. Cela m'a permis de m'apercevoir, entre autres, que je ne parlais jamais vraiment *des* Amérindiens, mais n'essayais que de faire rapport *à* mes vieux amis de ce que j'apprenais à l'école sur cette damnée modernité qui les emportait, et de discuter avec eux, en public : qu'en faire ?

Aussi suis-je doublement redevable à la présente équipe de rédaction de m'avoir de nouveau trouvé deux commentateurs de haute qualité, les professeurs Bogumil Jewsiewicki et Sylvie Poirier, que je remercie aussi sincèrement d'avoir pris la peine de lire et de réagir à ce recueil sélectif d'éparses mais têtues contributions aux « recherches amérindiennes » (domaine dont je ne fus jamais spécialiste). Sauf que cette fois, le savon est tellement moins piquant que je pourrais endosser à peu près toutes leurs réflexions, au point que leur « répliquer » devient très embêtant.

Avec l'envergure intellectuelle qu'on lui connaît, Jewsiewicki élargit la question amérindienne contemporaine aux « postcolonies », une notion dont l'apparente universalité me remplit d'aise mais dont, malheureusement, il m'apprend l'existence, de sorte que je serais bien incapable de poursuivre une discussion le moindrement éclairée dans cette voie (j'aimerais aussi en savoir plus sur le curieux phénomène des « enfants sorciers », par exemple). Nous parlons toutefois bien des mêmes choses, dans des vocabulaires certes différents – parce qu'ils ne renvoient pas aux mêmes références empiriques ou théoriques, tant au titre de citoyen qu'a celui de chercheur –, mais si compatibles sur le fond que je ne vois pas trop ce que je pourrais y ajouter sans verser dans la complaisance mutuelle. À la toute fin, il exprime une réserve intrigante sur l'usage du qualificatif d'« inventé », lequel aurait déjà suffisamment fait de mal en sciences humaines durant les années 1990 (d'après lui mais à mon insu, de nouveau)[1], sans s'en expliquer davantage. Aussi ai-je dû lui envoyer un mot pour mieux saisir ce qu'il avait à l'esprit et j'y reviens plus bas.

Poirier s'affiche manifestement moins à l'aise avec plusieurs de mes propositions, du moins en apparence. Car elle semble surtout s'inquiéter des *lectures* fautives auxquelles mes malhabiles tournures de phrase *pourraient* prêter lieu, mais pas vraiment en substance, puisque, tout en ayant l'air de s'en distancier, elle souligne plus d'une fois que mes analyses rejoignent les siennes, et vice-versa : une tendance déplorable, mais que « Simard dénonce d'ailleurs… » ; de telle observation de ma part, elle « ne doute aucunement… » ; de telle autre « [elle] convien[t] avec Simard… » ; de ce qu'elle tient à affirmer, « Simard en convient… » ; sur tel sujet, « on peut se demander… comme Simard… » ; mes propos « évoquent » certaines simplifications idéologiques qu'elle redoute, mais auxquelles, personnellement, « Simard ne semble pas souscrire … » ; et j'en passe.

Ainsi, pour ne relever qu'une illustration plus ponctuelle, suis-je désarmé lorsque ma collègue souligne qu'on ne peut pas « réduire les réalités autochtones » aux souffrants « problèmes que [ces] communautés rencontrent aujourd'hui », et qu'il vaut mieux « choisi[r] de miser », comme elle l'a fait

personnellement, « sur les forces vives et les diverses initiatives mises en œuvre au quotidien pour se sortir de la réduction », étant donné que sur 300 pages d'un recueil témoignant d'engagements pratiques et intellectuels irrémédiables, il est beaucoup moins question de « problèmes sociaux » que des « forces vives » de l'autonomie économique, de l'autodétermination politique, de la revendication juridique et de l'affirmation identitaire chez les Amérindiens d'aujourd'hui, encore que je ne sais pas si Poirier rangerait ces initiatives à portée institutionnelle dans le « quotidien », ni dans ce qui est « mieux » ou pas. Mais le comble de la lecture fautive serait de trouver que « sous [ma] plume, on a parfois l'impression que la différence amérindienne est toujours et seulement celle d'avant le contact », alors que si une obsession a jamais traversé mes pauvres écrits de façon hélas répétitive, c'est bien de dévoiler les collusions idéologiques de cet enfermement immémorial avec le régime sociohistorique de réduction des premiers habitants de l'Amérique du Nord (précisément l'essentiel qu'en a retenu Claude Gélinas dans son propre compte rendu pour cette revue même).

Me voilà donc démuni devant la plupart des « objections » de Poirier, non seulement parce que je les partage largement, mais parce que les nuances que je pourrais leur apporter se trouvent déjà amplement développées et illustrées dans le livre. Excusez la publicité, alors, mais enfin, il suffira donc de l'acheter en librairie ou de l'emprunter à la bibliothèque (j'entends d'ici pleurer mon éditeur), pour voir par soi-même.

Il serait encore plus oiseux de s'engager dans de vaines querelles terminologiques. Exemples parmi d'autres : ma collègue réprouve que j'applique aux Amérindiens des concepts comme « aliénation culturelle », « anomie », « normes étrangères mal intériorisées », « classe-ethnie » ou « similisation » (moins classique, ce dernier, car c'est votre humble serviteur qui l'a forgé pour parler du marxisme québécois des années 1970, et plus largement, des parvenus que nous étions tous un peu de l'émancipation de masse, mais le terme, malheureusement, n'est pas encore tout à fait consacré dans le vocabulaire des sciences sociales universelles). Elle laisse entendre que ces expressions accablent les Autochtones, et qu'en les reprenant, je blâmerais la victime d'un point de vue « Blanc », dominant, etc. Ce n'est pas impossible, mais j'en conviendrais plus spontanément si Poirier ne reformulait pas les mêmes idées dans son propre langage quelques lignes plus loin. Que signifie « concepts autrefois étrangers aux peuples semi-nomades du territoire canadien », sinon « aliénation culturelle » (*alienus* : étranger) ; surtout quand les normes nouvelles, empruntées ou imposées (sur la souveraineté et la propriété, entre autres), prêtent lieu à des « exercices de mimétisme » reproduisant des « images en miniature » : en d'autres termes, peut-être, les normes « étrangères » seraient donc « mal intériorisées », au sens où tout en les reprenant à son compte, on ne les aurait pas vraiment mises à sa main, appropriées à sa manière, de sorte qu'on se trouverait parfois réduit à une *simulated sameness* (C. Samson, repris par Poirier), excellent concept qui pourrait peut-être se traduire en français par « similisation », non[2] ?

Enfin, n'est-il pas vrai que les populations brutalement arrachées à leurs univers familiers se retrouvent dès lors plus ou moins déboussolées par une certaine désarticulation des normes de régulation sociale accoutumées, autant dire exposées à un certain degré d'« anomie » (étymologiquement : manque de normes), n'est-ce pas, si on emprunte tout banalement le terme forgé par Émile Durkheim pour désigner ce genre de malaise communément engendré par une accélération soudaine du changement social ? Voilà pourquoi notre collègue fait bien de rappeler qu'en matière « de problèmes psychosociaux (violence, alcoolisme, suicide), nous (modernes, Blancs, Occidentaux, société dominante) sommes mal placés pour donner des leçons à quiconque » en éprouve à son tour des semblables. Et encore moins, pourrait-on ajouter plus près de nous, une « société dominante » majoritairement peuplée de Québécois d'ascendance canadienne-française-catholique, si parfaitement occidentale qu'elle y remporte le championnat actuel du suicide chez les jeunes hommes, quoique certainement moins bien placée que les Autochtones « pour savoir qu'on ne se guérit pas si facilement de l'exclusion, de la dépossession et de la dépendance ». Autrement dit : de conditions collectives sociohistoriquement liées à une affiliation ethnique – de « classe-ethnie » en un mot ? –,[3] susceptibles d'aggraver les effets de l'anomie (dans mon vocabulaire), et d'en rendre du même coup la guérison moins facile (dans celui de Poirier). Encore que, d'après moi, l'anomie ne soit pas une pathologie, mais un état psychoculturel parfaitement « normal » dans la modernité, sauf évidemment dans les cas dramatiques où on n'arrive pas à s'y faire.

Il arrive aussi à ma collègue, parfois, d'emporter mes écrits au-delà de ce que j'y ai mis, pour ensuite s'inscrire en faux. Par exemple, je ne me suis jamais demandé « si c'est le propre des sociétés humaines de penser la domination » et encore moins imaginé que « l'histoire de l'humanité [puisse] être réduite à cette seule considération », puisque le passage où j'ai abordé ce genre d'interrogations (originellement paru dans *Anthropologie et Sociétés*) part précisément de l'observation qu'au contraire, pendant quelque 90 000 ans d'histoire humaine, les sociétés se sont parfaitement passées de domination – en tout cas structurelle, institutionnalisée en castes ou classes « supérieures », et surtout, sous la forme de l'État, plus ou moins théocratique et militaire à l'origine (Mandat céleste, Fils du Soleil, etc., plus la prêtrise, la soldature permanente et les conscrits d'occasion). Or, cette innovation sociétale (souvent avec son symbole de la montagne sacrée, du grand tertre ou de la pyramide) s'est reproduite successivement aux quatre coins du globe, de l'antique Mésopotamie à la Chine de Qin-She-Wang-Di, et de l'Afrique sub-saharienne à l'Amérique précolombienne, sans parler des royautés du Pacifique. Puisque personne, sauf l'école raélienne des extraterrestres, ne l'explique plus par la diffusion, quelle virtualité de la « nature » humaine se serait donc réalisée sociologiquement dans la réinvention indépendante des classes et de l'État, un peu partout, et pourquoi aurait-on tout à coup « re-pensé la domination » à tel endroit, dans telle collectivité, à telle époque, plutôt qu'ailleurs, chez d'autres ou pas avant ? Car pour que s'institue la domination, il faut bien la « penser », la justifier, la légitimer à la fois pratiquement et symboliquement, c'est-à-dire culturellement. Ne possédant évidemment pas la clef de l'énigme, je me suis contenté de la poser dans une note infrapaginale aux anthropologues de métier, sans oser même ajouter la moindre hypothèse pour la résoudre, faute de plus ample érudition.

Car il faudrait vraiment être encore plus ingrat qu'ignare (dans mon cas, en particulier), pour éprouver le moindre

« ressentiment […] envers l'anthropologie », une approche dont on ne peut simplement pas se passer pour mieux comprendre la diversité foisonnante des modèles culturels inventés par *homo significans* depuis que le monde est monde (« son » monde, évidemment).

Comme je l'ai appris par la bouche de Fernand Dumont avant de m'en rendre compte à mon tour, nos diverses disciplines ne couvrent pas chacune sa portion empirique de l'expérience humaine, de sorte qu'en les additionnant dans un comité « multidisciplinaire », on aboutirait enfin à la synthèse globale de la « vraie vie », mais elles embrassent chacune *tout l'Homme* … d'une *certaine* perspective. Il est toutefois impossible, quand on en pratique une en particulier, de se passer des autres, de ne pas y enrichir sa « certaine perspective ». L'économique, par exemple, repose sur l'axiome de la maximisation tangible du rendement de toute espèce d'effort (« économiser »), mais comme les motivations humaines sont un peu plus compliquées, les économistes ne font pas mal de s'informer sur ce que la psychologie, l'anthropologie, la politologie ou la sociologie en ont à dire, encore qu'il leur faille se l'approprier authentiquement, c'est-à-dire de le ramener à leur propre obsession réductrice, *homo instrumentalis,* aussi fondamentale à sa manière que les autres[4].

Les sciences humaines sont nées de l'objectivation de la culture et des cultures, ou si on préfère, de ce que Max Weber eut appelé « le désenchantement du monde ». Du moment où les esprits et les dieux ne se portent plus garants de l'ordre social ou des orientations de l'âme (psyché), alors il faut bien s'en remettre aux humains eux-mêmes pour comprendre leurs mœurs et leur histoire, leurs différences et leurs similitudes, leurs attitudes et leurs représentations. D'où le postulat d'une « nature » humaine et la recherche des lois intrinsèques qui la gouvernent, dans l'intention au moins tacite d'agir réflexivement sur soi et sur le monde, de viser une certaine « maîtrise du destin », toujours partiellement indéterminé, c'est-à-dire en constant dépassement. L'anthropologie partage évidemment cette ambition d'universalité, et fait donc partie du discours rationalisateur et objectivant de la modernité sur elle-même, mais son mandat spécifique est de passer par le détour de l'Autre pour ce faire : la « perspective anthropologique » (contemporaine, du moins, relativiste plutôt qu'évolutionniste) est ainsi une des formes sous lesquelles s'est historiquement institutionnalisée l'autocritique de la modernité. C'est en ce sens qu'elle est héritière du romantisme, entendu non pas comme un mélange de nostalgie épidermique et de sensiblerie palpitante, mais en référence au courant d'histoire des idées associé au « romantisme allemand », dialectiquement issu d'une réplique au rationalisme universaliste « français » pour affirmer au contraire le « génie » unique de chaque peuple et prônant déjà ce qu'on appellera plus tard « le droit à la différence » contre « l'impérialisme culturel ». Rien n'est plus intégralement moderne, en somme, que la critique des déracinements de la modernité au nom de traditions données, particulières et irréductibles, incarnées dans les siècles et les siècles (mais de plus en plus problématiques en pratique). Les remarques de Poirier sur ce que « nous » aurions à apprendre des altérités autochtones (définies comment, au juste ?) en fournissent une illustration fortuite : les enseignements potentiels qu'elle privilégie tirent leur pertinence de préoccupations très actuelles dans la modernité avancée. On peut douter, par exemple, qu'elle y eut reconnu un « ethos d'inclusion » il y a seulement quinze ans, disons, avant que le mot d'« inclusion », pour désigner un idéal d'harmonie sociale, ne se soit répandu dans le vocabulaire public quasiment post-moderne, en France pour commencer. Ouverture à l'autre, certes, mais par des fenêtres familières ; car on n'apprend jamais rien qu'en se le retraduisant, en se l'appropriant dans ses propres termes – ce qui n'est pas une révélation pour des maîtresses d'école du genre universitaire (des deux genres, évidemment).

Par contre, il n'y aucun doute que d'inclure l'anthropologie dans la matrice universaliste de la « modernité », au point d'avancer qu'elle s'en soit faite fatalement porteuse jusqu'auprès des peuples « non modernes » auxquels sa tradition l'a communément associée, puisse avoir l'air d'ajouter l'injure à la blessure, du moins aux yeux de plusieurs membres d'une tribu savante chez qui la « modernité », sauf réduite à l'impérialisme culturel d'une immense ethnie parmi d'autres (les « Blancs » ou l'« Occident », incluant les Japonais, on suppose, mais pas les Ainus de l'île d'Hokkaido), demeure encore souvent, à ce jour, l'ultime tabou qui rassemble la communauté.

De même, c'est peut-être de la jalousie professionnelle, mais pas du ressentiment, que de se pencher plus immédiatement sur la contribution marquante de l'anthropologie à la réinvention de l'Autochtone dans l'imaginaire collectif actuel. Avec l'expansion de l'État- providence à légitimité technocratique, après la Seconde Guerre mondiale surtout, les experts de tout acabit ont été sollicités pour « rationaliser » l'action gouvernementale de secteur en secteur. Et quelle discipline des sciences sociales était alors réputée détenir la compétence pour mieux comprendre, donc gérer plus efficacement, des clientèles « indigènes » déjà séculairement enclavées dans un appareil fédéral exclusif, au Canada comme aux Etats-Unis ? Ainsi l'anthropologie sera-t-elle conviée à redéfinir les paramètres du discours éclairé sur la condition autochtone et, par conséquent, de la critique des politiques publiques dans le domaine, en y gagnant une hégémonie idéologique consacrée, entre autres et en ce pays, par la volumineuse étude de Diamond Jenness, *Eskimo Administration* (1964, 1968), qui a singulièrement influencé l'intervention fédérale au Grand Nord, et le rapport de la Commission d'enquête présidée par Harry Hawthorn (1966, 1967), qui a fait la même chose du côté des Indiens[5]. À partir du milieu des années 1970, toutefois, avec la judiciarisation croissante des revendications autochtones, leur intégration télévisée au sport national des chicanes constitutionnelles (« autonomie gouvernementale »), durant la décennie suivante, et leur débouché subséquent vers la poursuite interminable d'« ententes (plus ou moins) globales », sans oublier les programmes subventionnaires ciblés sur les « études amérindiennes », les juristes, politologues, économistes, psychologues et autres sociologues sont entrés dans la ronde, tout en ne pouvant éviter d'asseoir leur droit au chapitre sur les références à une « vulgate anthropologique » devenue désormais canonique. Ce n'est d'ailleurs qu'à cette vulgate que je m'en suis pris, telle que relancée dans de savantes publications signées par des maîtres de l'art (« certains anthropologues », une nuance que Poirier relève justement, à laquelle il conviendrait d'ajouter : pas seulement).

En même temps, la démocratisation de la parole publique, par la scolarisation, la promotion professionnelle, les instances de participation politique, l'accès aux médias, a conduit de plus

en plus d'autochtones, des élites au commun, à reprendre maints éléments de la « vulgate anthropologique » établie pour définir eux-mêmes leur « différence » et revendiquer sa reconnaissance par l'Autre (le Blanc, la société dominante, la Majorité, l'opinion publique, les gouvernements, l'État de droit, l'ONU, etc.), ce qui aura pour effet de répandre parmi les anthropologues patentés, la plupart universitaires et « non-autochtones », d'angoissants doutes sur leur titre, sinon leur aptitude à définir l'horizon de communautés de destin dont ils ou elles ne faisaient partie ni d'affiliation ethnique, ni de mémoire historique, ni de condition sociale. Cette autocritique des sciences humaines n'a pas touché que le domaine autochtone ou l'anthropologie, comme en fait état la « déconstruction post-moderne » de toute prétention du « discours scientifique dominant » à la vérité objective, quitte à rabattre ses « paradigmes » au statut de « représentations imaginaires » parmi d'autres de la réalité, banalement issues de consensus sociaux provisoirement partagés[6]. La revalorisation de « l'histoire orale » (la tradition orale, plus exactement), comme méthode de reconstitution du passé aussi valide que l'historiographie « scientifique », rigoureusement fondée sur des traces écrites ou matérielles et la critique « interne/externe » des sources, participe du même courant[7].

Nous rejoignons même sur ces pistes, si j'ai bien compris, les irritations esquissées par Jewsiewicki devant certaines propensions universitaires à prendre de haut les représentations sociales banalisées – et à plus forte raison, des identités collectives –, en les rejetant dans l'ordre des affaires « inventées », par opposition aux interprétations savantes des mêmes objets, présumées détenir le brevet d'une révélation objectivement supérieure en rationalité. On imagine d'ici Poirier en remettre : « Ouais! Par exemple, traiter les gens *d'aliénés culturels*! » – « Et pardessus le marché, quand on est personnellement *du Nord* et qu'eux autres n'en sont pas ! », d'ajouter à son tour l'historien averti de la géopolitique mondiale[8].

S'engager dans les vastes pâturages épistémologiques et sociologiques ainsi ouverts nous entraînerait un peu trop loin du créneau particulier de cette revue. Je me contenterai donc de ramener la discussion sur le terrain empirique qui nous rassemble, de façon plus ou moins anecdotique et sans creuser davantage, comme si les faits parlaient d'eux-mêmes… sans toutefois offrir la moindre conclusion définitive.

Dans le cadre d'une recherche doctorale en histoire dont il a déjà livré quelques résultats en ces pages mêmes, Michel Lavoie s'intéresse aux commissions d'enquête successivement mises sur pied par le gouvernement du Canada pour « régler la question autochtone », depuis le début du XIXe siècle jusqu'à nos jours (Lavoie 2004, 2005). Une des choses qui en ressort (en tout cas à mes yeux, car bien qu'il m'ait donné le plaisir d'examiner avec lui quelques matériaux qu'il avait dénichés, Lavoie reste évidemment libre de ses propres interprétations), c'est qu'en contexte colonial, non seulement ce sont surtout les colonisateurs qui définissent le colonisé, y compris pour prendre sa défense (les chrétiens charitables, naguère, les critiques socioscientifiques, plus on se rapproche de nos jours), mais les colonisés tendent à reprendre ces définitions à leur propre compte, du moins en public, auprès des instances officielles et plus tard, des médias. Une seconde tendance se dégage nettement, au fil du temps : plus ça va, plus les commissions d'enquête font place aux voix autochtones, si bien que c'est à cette enseigne même que la plus récente s'est située, en leur donnant toutes également raison, contradictoires ou non[9]. Tant mieux, sans doute, mais tant pis aussi, peut-être, puisque dans les généreuses portions que je me suis tapées des 4000 pages de son rapport, il n'y avait pas grand-chose qu'on n'ait déjà pu lire sous de « blanches » plumes savantes ou savantasses dans les décennies précédentes, sinon plus loin derrière. En d'autres termes : nous ne sommes pas encore tout à fait sortis du bois, pas entièrement émancipés de la force d'inertie du passé.

Nous ? Tous acteurs sociaux confondus dans un monde partagé, quoique différemment et inégalement ? Citons à la barre des témoins une autre étude historiographique, plus immédiate cette fois, le remarquable mémoire de maîtrise d'Andrée-Anne Déry (2005), qui a étudié les diverses conceptions de l'inuicité, depuis 1970 jusqu'à 2004, dans les discours de trois catégories d'interlocuteurs, le Gouvernement fédéral (« le Pouvoir », disons), les chercheurs universitaires (« le Savoir ») et les leaders ou porte-parole inuits, du Labrador jusqu'au Mackenzie (« le Peuple »), en supposant évidemment y trouver des points de vue nettement démarqués. Mais lorsque l'auteure reconstitue cinq types d'images cohérentes de l'identité inuite durant la période documentée, successives quoique toujours concurrentes, elle amalgame dans chaque cas les *trois sortes* de sources – chantant en chœur, comme de fait – sauf pour la version la plus récente, celle que Déry appelle « l'identité ancrée dans la modernité », où les universitaires donnent le ton, jusqu'à nouvelle heure.

Qu'en retenir ? L'identité est un *rapport* subjectif à l'« autrui privilégié » et un *projet* dans la situation, appelant en retour des révisions sélectives des *trajets* mémoriels ; ses référents particuliers se construisent par un processus dialectique d'interaction symbolique, dans un contexte structuré de rapports sociaux ; ce n'est pas une « essence » mais une interprétation, l'œuvre d'un imaginaire partagé qui évolue avec la situation et s'arrime à l'action (les revendications politiques de reconnaissance et d'autodétermination, par exemple). Je ne connais pas de théoricien du phénomène identitaire qui n'assume ces axiomes, de Hegel à Charles Taylor, en passant pas l'inévitable G.-H. Mead. Et si les spécialistes des sciences humaines demeurent à « l'avant-garde » de l'invention de l'Autochtone, en incluant les recrues de moins en moins rares issues de ces peuples-mêmes, c'est que, depuis un demi-siècle, s'ils ne possèdent pas le monopole du discours identitaire, ils continuent d'en définir la légitimité sociale élargie, c'est-à-dire dans le champ d'interaction moderne dont les autochtones sont parties prenantes. Dans les termes de Gramsci, cette fois, on dirait qu'ils forment « l'intelligentsia organique de l'autochtonat ». Que la plupart demeurent des « non-autochtones » est à la fois un héritage du colonialisme et des limites démographiques à la production endo-communautaire des spécialistes de toute sorte exigés par la socio-économie contemporaine. Leur inconfort à ce propos les taraude d'ailleurs beaucoup, comme on soulignait plus haut et comme en témoigne pudiquement à sa façon Déry lorsqu'elle remarque que la complicité entre les chercheurs professionnels et les élites inuites est souvent « déroutant[e] par rapport aux normes édictées de la recherche scientifique en sciences humaines et sociales » (p. 161).

Un autre aspect de l'étude de Déry attire l'attention : à part quelques détails

d'ordre surtout géographique, les représentations courantes de l'inuicité ne *diffèrent* guère de celles qu'on entretient à propos des autochtones nord-américains en général (voire australiens, mais mexicains exclus), alors que les Inuits, plus « récemment » installés, descendent pourtant d'une souche ethnolinguistique nettement distincte des « Indiens » du reste du continent (eux-mêmes porteurs de traditions socioculturelles richement diversifiées, mais qu'on tend aussi à gommer actuellement, dans les « postcolonies » postcolombiennes). Comme si la *condition sociohistorique* de *tous* les premiers habitants de l'Amérique du Nord depuis l'invasion européenne comptait désormais plus que toute autre singularité ethnologique pour cerner leur spécificité. Et au cœur de cette nouvelle identité pan-autochtone (modernité ? contemporanéité ?), le noyau auquel toutes les représentations se réfèrent obligatoirement, ne fût-ce que pour s'en distancier, que trouve-t-on ? Le complexe traditionnel de chasse/pêche/cueillette.[10] Affaire d'élites ? Après tout, qui sait à quel point même les porte-parole officiels des peuples autochtones pourraient être éloignés de leur base populaire ? Pas tant que cela, du moins selon un feuillet récemment publié à la suite d'une tournée de consultation locale par la Commission du Nunavik, chargée de guider l'institution d'un gouvernement autonome dans cette région. La moitié du document s'attarde sur une « préoccupation importante », « une question soulevée dans presque toutes les communautés inuites » : la compétence du futur gouvernement sur la gestion de la faune, la chasse, la pêche, le piégeage, etc. (Société Makivik 2005).

Les voies de diffusion et de coagulation des représentations sociales sont insondables. On me permettra de l'illustrer par une dernière anecdote personnelle. En 1974, quelques complices de la Fédération des coopératives (inuites) du Nouveau-Québec m'avaient demandé d'analyser pour eux la complexe « Entente préliminaire » qui conduirait l'année suivante à la *Convention de la Baie James et du Nord québécois*. Histoire d'injecter un peu de couleur locale dans mes remarques sur « l'autochtonisation » à venir des appareils coloniaux technobureaucratiques, j'y avais ajouté, sourire en coin, une méditation vaguement canine : « Quelle différence y a-t-il entre se faire mordre par un chien brun au lieu d'un chien blanc » ? Par la suite, il est arrivé que certains représentants du mouvement Inuit Tungavingat Nunamini (les « dissidents » à la Convention) reprennent l'expression pour expliquer leurs doléances. Presque *trente* ans plus tard (en 2002), au cours d'un colloque international à l'Université d'Ottawa sur les « petites sociétés ou nations », j'assiste à l'exposé d'un universitaire de France sur l'expérience acquise depuis la fondation du Gouvernement du Nunavut (dans l'immense est inuit des anciens Territoires du Nord-Ouest) ; le bilan du conférencier est généralement dithyrambique, mais avec quelques bémols à la fin, quand même, dont certaines déceptions qui commenceraient à s'exprimer « chez les Aînés du Nunavut » (je cite), dans une formule imbibée d'authentique sagesse immémoriale. Oui, vous avez deviné laquelle : « … chiens bruns… chiens blancs… etc. »

Et de telles coïncidences, ça ne s'invente pas !

Jean-Jacques Simard
Département de sociologie,
Université Laval

Notes

1. Car pour ma part, je ne l'ai naïvement repris que pour rendre secrètement hommage à un collègue décédé, l'anthropologue James A. Clifton, professeur émérite de l'Université du Wisconsin à Green Bay, avec qui j'avais lié amitié sur le tard à l'occasion d'un ouvrage collectif publié sous sa direction, auquel il avait donné le titre : *The Invented Indian* (1990).
2. On se souviendra peut-être du titre d'un des plus influents livres-témoins de la décolonisation d'après-guerre, *Peau noire, masque blanc,* du psychiatre martiniquais Frantz Fanon. « *Simulated sameness* », « similisation » ? Je crains que ce ne soit blanc bonnet, bonnet blanc, comme voulait la sagesse vernaculaire (en français), avant que ne se répande chez les universitaires l'habitude de désigner des évidences banales par « ce que j'appelle… », afin de se distinguer. Par exemple : « ce que j'appelle un cheval », dont la rigoureuse définition est : « un animal d'aspect chevalin ».
3. Notion originellement proposée par Marcel Rioux et Jacques Dofny (1962) pour cerner la place particulière réservée aux Canadiens français (en général, bien sûr) dans la société canadienne depuis 1760 jusqu'à, disons, 1950-1960. Toutes nuances historiques entendues, il est difficile d'éviter le parallèle conceptuel avec certaines autres catégories ethniques (préférez-vous raciales ?), aux États-Unis comme au Canada, et pour en rester aux seuls environs immédiats.
4. Et mutuellement : voir par exemple comment d'incurables anthropologues sous influence marxiste comme Marshal Sahlins, Marvin Harris ou Maurice Godelier se sont appropriés la perspective économiciste, chacun à leur authentique manière. À mon sens, Sahlins est le seul, dans cette réputée triade, qui ait vraiment saisi et expliqué les limites sérieuses de la « détermination économique en dernière instance », mais c'est une autre affaire.
5. Anecdote personnelle. J'ignorais tout des sciences sociales en 1967, lorsque j'ai débarqué par hasard dans un petit village de la Baie James pour y vivre deux ans. Je ne me souviens pas d'avoir entendu, sur place, mes camarades cris utiliser le mot « culture » à propos de leur propre peuple. J'ai dû découvrir l'existence de cet immense concept dans des lectures parallèles. Et lorsque je suis retourné aux études en 1969, afin d'étayer ma légitimité savante comme « expert » en affaires autochtones, je me suis naturellement inscrit en anthropologie.
6. Cette critique « épistémologique » formait déjà le cœur de l'école philosophique typiquement américaine du « pragmatisme », dès la fin du XIXe siècle. Incidemment, excusez tous ces guillemets, signalant simplement que je j'emprunte des termes consacrés chez leurs adeptes-mêmes pour définir certaines façons de voir. Une démarche très « ethnométhodologique ».
7. Ou encore, dans notre tout petit monde, le reproche cinglant de ne pas « parler aux siens » qu'un autre éminent collègue, Rémi Savard, avait adressé à l'auteur de ces lignes dès 1972, en réplique à un article de journal où il critiquait les stratégies des Cris devant le Projet hydroélectrique de la Baie James, en traitant au passage *tous* les anthropologues d'« aumôniers du régiment » (une généralisation un peu hâtive, dans le feu de la polémique, admettons).
8. Je m'entends moi-même murmurer, en ployant sous les coups de cette bastonnade à l'iroquoienne : « Ben là, *du Nord*, quand on parle surtout des Cris et des Inuits… ? Bogumil, vous feriez mieux de dire : un *Blanc*. Et puis il y cet autre type, là, que vous citez à l'appui de nos communes convictions théoriques, Achille Mbembe, il est de quelle couleur et provient de quelle latitude culturelle, au juste ? »
9. D'où que votre serviteur ait impoliment traité le rapport Dussault-Erasmus de *60 million dollar tape recorder.*
10. Oui, je sais, si cher Bernard Arcand (1988) : « Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs ». Mais depuis que l'anthropologie les a inventées, il y en a de plus en plus.

Ouvrages cités

ARCAND, Bernard, 1988 : « Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs ». *Anthropologie et sociétés* XII(1) : 39-58.

CLIFTON, James A. (dir.), 1990 : *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick, N.J. and London, U.K., Transaction Publishers of Rutgers University Press.

DÉRY, Andrée-Anne, 2005 : *Représentations de l'identité inuite canadienne et enjeux revendicatifs contemporains, 1970-2004.* Mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université Laval, Québec.

HAWTHORN, Harry B., (dir.), 1966 et 1967 : *Étude sur les Indiens contemporains du Canada : rapport sur les besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif. Vol. I et II.* Ministère des Affaires indiennes et du Développement nordique, direction générale des Affaires indiennes, Ottawa.

JENNESS, Diamond, 1964 : *Eskimo Administration, II – Canada*. The Arctic Institute of North America, Technical paper n° 14, Montréal.

—, 1968 : *Eskimo Administration, V – Analysis and Reflexions*. The Arctic Institute of North America, Technical paper n° 21, Montréal.

LAVOIE, Michel, 2004 : « Politique des représentations : Les représentations sociales bureaucratiques et politique de l'éducation indienne au Canada, 1828-1996 (I) ». *Recherches amérindiennes au Québec*

RIOUX, Marcel, et Jacques DOFNY, 1962 : « Les classes sociales au Canada français ». *Revue française de sociologie* 3 : 290-330.

SOCIÉTÉ MAKIVIK, 2005 : *Nunavik*, numéro de juin, Saint-Laurent, Québec (non paginé).

Portrait

MADAME MONTOUR (ELISABETH OU ISABELLE COUC) 1667-1752

Denys Delâge
Université Laval

Fille de Pierre Couc, cultivateur de la région de Trois-Rivières et de Marie Meti8ameg8k8e, Algonquine de la même région, Élisabeth Couc est née en 1667. Elle appartenait à une famille de sept enfants, tous bilingues comme leurs père et mère et dont la plupart se sont mariés soit à des Amérindiens ou Amérindiennes, soit à des voyageurs et interprètes canadiens. Alors qu'elle avait 12 ans et que sa famille habitait à Saint-François-du-Lac, sa sœur Jeanne, âgée de 22 ans, fut assassinée par un engagé du nom de Rattier qui, plutôt que d'être pendu, fut gracié pour devenir bourreau puisqu'il n'y en avait pas à Québec. Son frère aîné, Louis, épousa Madeleine, une Abénaquise habitant à proximité et avec laquelle il avait déjà un fils. À la naissance de leur deuxième fils, le père le fit baptiser sous le nom de Jacques Montour, nom qui sera désormais attaché à la postérité de la famille Couc.

En 1684, Élisabeth Couc, qui se faisait déjà appeler Isabelle, épousa à 17 ans Joachim Germano, un coureur de bois dans la quarantaine qui était venu au Canada avec le régiment de Carignan. Les époux signèrent d'une croix, ce qui signifie qu'ils étaient analphabètes. Bien que possédant une terre près de Trois-Rivières, Joachim repart pour les Pays d'En Haut à quelques reprises. Le couple aura un fils, Michel, en 1685. Parmi les amis et les parents du couple on compte plusieurs voyageurs et interprètes. Ainsi, un beau frère d'Isabelle, Jean Fafard qui a marié sa sœur Marguerite, parle, outre le français, le huron, l'algonquin, l'iroquois et le sioux. Louis, le frère d'Isabelle, s'engage comme voyageur pour aller au lac Michigan en 1687, tandis que sa sœur Madeleine et son mari Maurice Ménard, interprète, déménagent à Michilimakinac un peu plus tard. Isabelle s'y rend elle aussi vers 1692 après avoir confié son fils Michel à sa famille de la région de Trois-Rivières.

À Michilimakinac elle ne vécut pas longtemps avec son mari, qui décéda en 1695. Devenue veuve, elle devient la compagne d'un chef outaouais du nom d'Outoutagan, surnommé le Blanc parce qu'il avait la peau claire.

Nous la retrouvons plus tard à Detroit, qui fut fondé en 1701. Elle y vivait alors avec Pierre Tichenet, un membre de la garnison du Fort. Isabelle y était interprète de la langue iroquoise, langue qu'elle avait probablement apprise à Michilimakinac.

Plus tard, vers 1706, elle est la compagne d'Étienne de Bourgmont, commandant intérimaire du Fort. Durant cette période, elle collabore, avec son frère Louis, au développement du commerce des fourrures avec les Iroquois. Le retour du commandant en titre, Lamothe Cadillac, est source de tensions qui forcent le couple à fuir et à se réfugier à Grande Rivière (Grand River, Ontario), où leur sert de refuge un entrepôt de fourrures appartenant au frère d'Isabelle, Louis, qui poursuit son commerce avec les Iroquois de même qu'avec les marchands d'Albany, New York.

En 1709, le gouverneur de la Nouvelle-France fit assassiner Louis Couc-Montour. Isabelle prit alors la relève et se présenta à Albany à la tête d'une délégation de Mississagués en 1710. Elle avait alors 42 ans. Bourgmont n'avait pas pu la suivre. Ils avaient eu ensemble une petite fille.

À Albany le gouverneur Robert Hunter de la colonie de New York l'embaucha comme interprète. Il était de langue anglaise tandis que les marchands d'Albany parlaient néerlandais. La traduction se faisait de l'iroquois vers le néerlandais puis vers l'anglais, et le gouverneur avait souvent l'impression que les interprètes néerlandais censuraient de l'information. Avec Isabelle-Couc-Montour il pouvait faire traduire directement de l'iroquois à l'anglais, ce qui voulait dire que celle-ci comprenait et parlait l'anglais. Où avait-elle appris cette langue ? Nous ne le savons pas. Nous savons seulement que le gouverneur Hunter se fiait à elle pour savoir la vérité : il lui payait une pension d'interprète et la recevait à la table où elle se présentait vêtue à l'indienne. Elle confectionnait également les wampums en vue des rencontres officielles avec les Amérindiens.

En 1710, Isabelle revint incognito à Trois-Rivières. Elle retrouva son fils Michel Germano âgé de 24 ans qui, de son côté, vécut sur les rives du Saint-Laurent. Elle confia sa fille à l'une de ses