Document généré le 15 juil. 2025 22:54

Culture

Pratique et discours idéologique

Pierrette Désy

Volume 2, numéro 3, 1982

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1078106ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1078106ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)
2563-710X (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Désy, P. (1982). Pratique et discours idéologique. *Culture*, *2*(3), I–III. https://doi.org/10.7202/1078106ar

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1982

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Introduction

Pratique et discours idéologique

Pierrette Désy

De la lecture des contributions à ce numéro spécial consacré aux recherches contemporaines sur les sociétés amérindiennes au Canada, on peut tirer la conclusion suivante : la recherche anthropologique en ce pays se déploie sur deux axes. Le premier est politique au sens où les chercheurs, soucieux d'efficacité, présentent une argumentation sociale à propos d'une situation qui paraît souvent déboucher sur une impasse ; le second est novateur au sens où les chercheurs, soucieux de vérité, reprennent des questions que l'on semblait avoir résolues. Cependant, cela ne saurait signifier que ces deux axes s'excluent mutuellement. Au contraire, l'engagement politique ne peut se dissocier du désir novateur, et inversement. Telle est du moins la leçon qui se dégage de l'ensemble des présentes contributions. Observons, par ailleurs, que ce numéro n'est pas une somme : en effet, pour des raisons évidentes, ne sont représentées en entier ni la diversité des sociétés amérindiennes ni la communauté des anthropologues.

D'une première série de textes, on retire d'abord des enseignements sous la forme d'un questionnement à propos de concepts ou de la remise en cause d'idées reçues. Il en va ainsi pour M.-F. Guédon qui s'attache à définir le chamanisme chez les Tsimshian de la côte Nord-Ouest. À juste titre, elle déplore que des auteurs aient abusé d'une catégorie religieuse, propre à l'origine aux peuples altaïques et sibériens, en l'appliquant sans trop de bonheur à des classes voisines. Établissant une correspondance entre le mode de production domestique et les règles de parenté, D. Legros analyse l'origine des inégalités sociales chez les Tutchone. Il poursuit ainsi un débat important sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs — que l'on s'accorde à considérer comme égalitaires —, débat auquel des personnes comme E. Leacock ou R. Lee répondront peut-être ? Dans une introduction à un manuscrit à paraître, R. Savard esquisse une lecture des variantes du mythe de Tshakapesh. Les variantes ont subi des distorsions au cours des siècles ; il s'agit donc de retrouver la « vérité » du personnage central à travers une nouvelle écriture. À ce sujet, M. Détienne écrit : « ... la vérité du mythe est enclose dans une nature langagière que l'écriture oblitère toujours plus ou moins gravement, tantôt en imposant à la liberté d'une mémoire qui se raconte les contraintes de l'interprétation soumise à des règles étrangères, tantôt, et le plus souvent, en réduisant au silence la parole du mythe pour parler en son nom et la condamner à l'altérité absolue » (1981 : 142). Dans une perspective ethnohistorique, V. Miller examine le rapport entre la population des Micmacs, les épidémies et les cas attestés de massacre. On voit ici comment le champ territorial se restreint proportionnellement à la courbe démographique. Et l'on reste confondu devant l'importance numérique des Micmacs, à jamais réduite, et la force politique qu'elle eût aujourd'hui engendrée. À partir d'une étude sur les Indiens du *skid row*, A. Morinis soutient une thèse paradoxale *a priori* : en même temps que les organisations amérindiennes renforcent leurs structures, des autochtones vont grossir les rangs de ceux qui ont quitté la réserve pour élire domicile dans les quartiers défavorisés des centres urbains. Outre que ce phénomène touche sans distinction à l'heure actuelle bon nombre d'individus et qu'il interpelle le fondement même de notre société, A. Morinis montre que ces autochtones, après avoir déserté le corps social originel, luttent à leur manière, solitaire et ponctuelle, contre l'oppression. Le *skid row* sert de théâtre géographique à une représentation d'être pour l'être.

Une seconde série de textes s'articule plus précisément autour du politique. Ici les auteurs — alliant praxis et théorie — élaborent une stratégie anthropologique. La question qu'ils posent implicitement est celle des relations entre les sociétés amérindiennes et la société eurocanadienne ; la question qu'ils posent parfois explicitement est celle de l'engagement des chercheurs. P. Charest le dit de manière transparente quand il parle d'anthropologie « impliquée ». Pour cet auteur, conseiller auprès du Conseil Attikamek-Montagnais, les chercheurs en sciences humaines doivent être plus conscients du rôle qu'ils jouent par rapport aux Amérindiens. En effet, des signes irrécusables montrent que c'est aussi le désir des principaux intéressés. À titre d'exemple, voyons de plus près comment peut s'exercer ce rôle. R. Preston rend compte avec minutie de la manière dont des Cris du Nord et des conseillers venus du Sud discutent du futur emplacement de la communauté de Nemaska, sise en amont de la rivière Rupert. Ce faisant, l'auteur explique la nature de ces discussions et le mode sur lequel elles sont perçues par les intervenants. Dans une autre optique, M. Asch critique les recommandations du juge Berger à propos des Déné, lesquelles à son avis, constituent un danger pour l'économie traditionnelle. À cet effet, M. Asch préconise une solution originale qui consisterait non pas, comme le suggère le juge Berger, à retirer des subventions de l'État pour compenser les faiblesses de l'économie locale, mais à tirer des royalties à partir d'industries implantées en pays déné. Cette solution serait une garantie pour la liberté des Déné, et sans aucun doute un modèle à suivre en d'autres lieux d'Amérique du Nord. Autre contexte, autre proposition : C. Scott démontre comment les Cris de Wemindji pourraient résoudre la contradiction fondamentale posée par la circulation inégale de biens de valeur d'usage et de biens de valeur marchande. Partant du postulat énoncé par M. Sahlins selon lequel le mode de production domestique « recèle un principe anti-surplus, adapté à la

problématique des biens de subsistance (et qu'il) a tendance à s'immobiliser lorsqu'il atteint ce point » (1976 : 19), C. Scott le confronte à deux donnés. Le premier concerne les ressources écologiques limitées du territoire de Wemindji et le second le mode de production capitaliste, générateur de surplus. Afin d'éviter une division de classes sociales entre les salariés et les producteurs domestiques, l'auteur suggère que ces derniers touchent un revenu annuel (assuré en principe par l'Entente sur la baie James). Cette solution inédite aurait l'avantage, tout comme en pays déné, de maintenir le mode de production domestique et les règles de partage et de réciprocité qui l'accompagnent.

On voit aussi combien semble imparable le rapport de l'État aux Amérindiens, et comment, dans certains cas, il prend un aspect rédhibitoire. Dans une étude comparative de communautés ojibwa du nord de l'Ontario, ayant dans un cas le statut de réserve et ne l'ayant pas dans l'autre, E.J. Hedican fait à ce propos la démonstration suivante : tandis que les réserves se caractérisent par une dépendance accrue envers les Affaires indiennes, les communautés qui ne sont pas en contact continu avec elles ont tendance à prendre des décisions indépendantes. Par ailleurs, J. Sawchuk souligne l'ancienneté des organisations politiques des Métis et des autochtones en général. Tout en regrettant que ces organisations soient trop souvent calquées sur le modèle occidental, l'auteur reconnaît que c'est aussi l'unique solution si elles veulent traiter de plain-pied avec les différentes institutions de ce pays.

Grâce à ces textes, on voit comment l'anthropologie — du moins celle qui s'articule autour de la territorialité amérindienne — évolue de manière exemplaire, voire unique, au Canada. Affranchie en partie de certaines contraintes scolastiques, critique du champ où elle se déploie, cette discipline se meut de façon moins orthodoxe qu'auparavant. Ainsi la pratique idéologique transcende-t-elle la catégorisation et non l'inverse. Ce qui signifie en d'autres termes que la théorie se construit de préférence en dehors des systèmes de la mode, qui donnent l'illusion de la vérité. Hâtons-nous cependant de préciser que nous ne voulons pas généraliser, mais uniquement identifier une tendance importante de cette discipline. Loin de nous l'intention de décerner quelque satisfecit. Pour mémoire, rappelons seulement qu'il n'y a pas longtemps encore, on décrivait « l'anthropologie comme fille de l'impérialisme occidental » (K. Gough, 1970-71 : 1123). Ce qui était dénoncé alors comme immanent à cette discipline reste tout aussi vrai aujourd'hui. Par contre, ce qui permet de s'en distancier est contenu sans aucun doute dans l'évolution des idées survenue au cours des deux dernières décennies. Il en ressort un fait intéressant : sans être forcément identique, il y a néanmoins des affinités électives entre le discours que les anthropologues engagés et les Amérindiens tiennent sur l'idéologie[1]. Pour paraphraser P. Clastres, on définira l'idéologie comme le discours que notre société tient sur le conflit social (cf., 1980).

Cette concordance nécessite quelques mots d'explication. Quand, au cours des années 1960, on assiste à une escalade de conflits tant au niveau national qu'international, les Amérindiens revendiquent déjà sur des points précis. Aux États-Unis comme au Canada, des manifestations sont organisées qui, si elles reçoivent peu d'écho dans la presse, ne passent pas inaperçues aux yeux de l'État. Paradoxalement, alors que le gouvernement canadien lutte contre diverses tendances qu'il considère comme subversives, allant jusqu'à prêter main-forte au gouvernement américain, il écoute d'une oreille bienveillante les leaders des organisations autochtones (cf. A. Tanner, 1980 : 473).

Prises de court, les Affaires indiennes mettent sur pied, et à la hâte, des programmes de développement communautaire, tiennent des sessions à travers le pays sur les communications inter-ethniques, etc. Pendant ce temps, on réorganise les structures administratives des Affaires indiennes. Et puis, en 1969, une véritable bombe est lancée, c'est *Le Livre blanc* dont la doctrine — voisine de celle énoncée des années plus tôt par le *Bureau of Indian Affairs* à Washington, D.C. — propose ni plus ni moins l'« intégration » des autochtones au courant national. (Pour plus de détails sur cette affaire, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de S. Weaver, *Making Canadian Indian Policy : The Hidden Agenda 1968-70*, Toronto, University of Toronto Press, 1981).

La réponse ne se fait pas attendre : de partout s'élèvent des protestations solennelles. La Fraternité des Indiens du Canada unanimement dénonce le gouvernement. La même année paraît *The Unjust Society* de H. Cardinal, bientôt traduit en français. Tandis que l'année suivante, Waubageshig édite *The Only Good Indian*, un groupe de chefs d'Alberta publient *Citizens Plus*, d'après une expression tirée du rapport Hawthorn-Tremblay. Ils accusent, entre autres, le gouvernement de ne pas avoir tenu compte des conclusions de ce rapport et d'avoir préparé *Le Livre blanc* sans les consulter. (À cet égard, faut-il le dire, les Indiens ont découvert avant la lettre les mécanismes de l'ethnocide et les ont dénoncés de manière efficace. De leur côté, prompts à identifier des faits de culture, des ethnologues ont alors créé le concept.) En plus d'obliger le gouvernement à faire marche arrière, les réactions suscitées par *Le Livre blanc* auront pour effet d'unir des communautés, parfois fort éloignées les unes des autres, et qui, jusque-là, connaissaient mal les situations similaires auxquelles elles devaient faire face (cf. Tanner, 1980).

À partir des années 1970, la lutte se cristallise autour de problèmes spécifiques tels que les droits territoriaux. Par ailleurs, la Convention de la baie James, sa contrepartie, les dissidents à cette Convention, le rapport Berger sur le pipeline du Mackenzie, la Déclaration du gouvernement Déné, la Déclaration des Nishga, l'institutionnalisation de structures telles que le Grand Conseil des Cris, le Conseil Attikamek-Montagnais, et ainsi de suite, ponctuent, à des degrés divers, les changements survenus en quelques années. On pourrait interpréter ces changements comme des événements qui ont modifié de manière irréductible le rapport des Amérindiens à l'État. Ces métamorphoses donnent à penser qu'il y a émergence d'un pouvoir politique que le gouvernement ne peut plus

ignorer. Quoi qu'il en soit, le retour à un *statu quo ante* est rigoureusement impossible.

NOTE

1. À ce sujet, empressons-nous d'ajouter que le fait que des anthropologues puissent à l'occasion écrire des textes destinés a des associations autochtones ne change rien a ce que nous venons de dire. En effet, ces textes restent le reflet d'une alliance et non d'une dépendance.

RÉFÉRENCES

CLASTRES, Pierre
1980 Recherches d'anthropologie politique, Paris, Seuil.

DÉTIENNE, Marcel
1981 Mythe et Écriture, Dictionnaire des Mythologies, vol. II, Paris, Flammarion : 142-143.

KOUGH, Kathleen
1970-71 Anthropologie et Impérialisme, Paris, Les Temps modernes : 1123-1139.

SAHLINS, Marshall
1976 Âge de pierre, âge d'abondance (Stone Age Economics), Paris, Gallimard.

TANNER, Adrian
1980 Hunters and the State : The Political Encapsulation of Canadian Native People, 2eme Congrès international sur les sociétés de chasseurs-collecteurs, Université Laval : 463-482.

Contemporary Issues

James Frideres

The Indian "problem" draws its origin from the process of economic development that took place in Canada and the roots of this problem lie in the early system of land removal from the Indians and the subsequent procedure of establishing land ownership (for both Indians and non-Indians). The rights of Indians to land have been recognized since 1725 (when the first treaty was signed in the Maritimes) but was formally noted in the *Royal Proclamation of 1763* which confirmed the existence of Indian title and rights to the land. However, over the years, the legal interpretation of treaties which deal with land, by the courts, suggests that it is defined as something between a "contract" and a "promise" (Burrell, Young, Price, 1975).

The economic system of Canada has been and continues to be determined by special interest groups who are dedicated to maximizing their economic gains and influence over other groups in society. Because of the interrelations between the political and economic system, well developed symbiotic linkages exist to enable the groups to retain and extend their control over Indians. When the political-economic rulers enact their role of colonizers, they are not necessarily behaving in some sinister or benevolent manner. Rather, as Myrdal (1957) points out, they accept the "system" as is. They are simply looking out for their own interests and play by the rules, as long as it pays.

As a result of the developing capitalism that has taken place in Canada, Indians have been effectively shut out from participating in the political economic systems (the right to vote (federally) was not extended until after 1960). Economically, Indians have always been tied to the land. However, because of the heavy influence of the commercial sector, the agrarian component of the system has become increasingly dominated. Furthermore, the continual loss of agricultural land, the inability to expand the land base and the increasing number of people on reserves has meant that they have been further relegated to the background of economic development in Canada.

To be sure, Indians are not totally isolated from the ongoing economic system. However, it is minimal and relies upon craft activities. The result has been the relegation of Indians to the primary producing economic sector with little involvement in the industrial sector. They comprise the secondary labour resource pool (unskilled, uneducated workers) ; hence, their entry into the labour force is sporadic and short term. Only when there is a demand for unskilled workers will Indians be active in the labour force. Once the labour demand is met and the job completed, Indians are returned to a state of unemployment and noninvolvement in the economic structure ; e.g., welfare. As a result Indians find themselves exploited at two levels : as members of the secondary labour resource pool and as small producers (sellers and buyers) in the local, regional or national market.

We will briefly discuss here two related contemporary issues : constitutional change and the question of local government.

The role of Indians in the constitutional debate that Canada has recently gone through began in 1971 when the McGuigan-Molgatt report suggested that Indians should be heard on the issue of constitutional change. By 1978, the National Indian Brotherhood formally requested participation and later in that same year, Native peoples were asked to a first ministers conference as observers. In 1979, the Prime Minister stated that Native peoples would participate in the work with regard to constitutional provisions that would acknowledge and protect them. To ensure this, the government provided $1.2 million to the three national Native organizations in order for them to develop their constitutional positions (Sanders, 1981). Native participation in the constitutional debate was reaffirmed later in 1980. When the initial draft of the government's constitutional proposal was sent to the special Joint Committee of the Senate and House of Commons, the three Native organizations appeared before the Committee and proposed ways of recognizing and assuring aboriginal rights. While the government initially rejected this claim, they eventually included a section dealing with aboriginal and treaty rights. Later, these provisions were amended and this led to more intense lobbying efforts ; both in Canada and in the United Kingdom, on the part of Native organizations. After another first ministers' meeting, Section 34 on aboriginal rights was dropped. Several Premiers had publically stated their objection to the section dealing with aboriginal rights. Again, Natives were forced to lobby, engage in public protests and form coalitions with other non-Native organizations. The result was that on November 23, 1981, Section 34[1] was restored with a minor change — the addition of the word "existing".

Thirteen years after the introduction of the White Paper (1969), the federal and provincial governments have agreed to recognize "existing" aboriginal and treaty rights of Indians, Inuit, Metis and enshrine their rights in the new Canadian constitution.