



Modernité et tradition dans le discours identitaire autochtone

Dominique Collin

Volume 35, numéro 3, 1994

Les autochtones

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/056902ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/056902ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

L'auteur explore la crise d'identité dont les jeunes Indiens et Inuit se disent victimes et qu'ils attribuent le plus souvent au choc culturel. L'analyse qualitative et quantitative de leur discours sur l'appartenance ethnique révèle que cette crise provient en large part du fait que l'obligatoire référence à la tradition rend difficile la légitimation d'une identité autochtone contemporaine, moderne dans sa forme, qui est en train de se constituer.

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Collin, D. (1994). Modernité et tradition dans le discours identitaire autochtone. *Recherches sociographiques*, 35(3), 477–504. <https://doi.org/10.7202/056902ar>

MODERNITÉ ET TRADITION DANS LE DISCOURS IDENTITAIRE AUTOCHTONE

Dominique COLLIN

L'auteur explore la crise d'identité dont les jeunes Indiens et Inuit se disent victimes et qu'ils attribuent le plus souvent au choc culturel. L'analyse qualitative et quantitative de leur discours sur l'appartenance ethnique révèle que cette crise provient en large part du fait que l'obligatoire référence à la tradition rend difficile la légitimation d'une identité autochtone contemporaine, moderne dans sa forme, qui est en train de se constituer.

Quand tout donne à penser aux jeunes Autochtones qu'ils doivent choisir entre leur identité culturelle et l'assimilation au monde moderne, que leur culture c'est la Tradition et que le monde moderne, c'est celui du Blanc, est-il possible de parler d'indianité moderne ?

C'est mal poser la question. À preuve : les populations autochtones sont encore là, plus que jamais d'ailleurs, affirmant sur toutes les tribunes et dans tous les médias leurs droits collectifs comme peuple, comme nation et même, lorsqu'il est question d'autonomie gouvernementale, comme État. Quand ils n'arriveraient à se mettre d'accord sur rien d'autre, tous s'entendent au moins sur ceci : les temps anciens ne reviendront pas. Ce n'est pas un retour collectif à la vie à l'ancienne qu'on revendique, mais les outils et les pouvoirs pour construire l'avenir. Ce qui ne veut pas dire que les Autochtones renoncent à rescaper du passé des croyances, valeurs, pratiques et manières d'être qui leur sont propres comme en témoigne le regain d'intérêt pour les langues aborigènes, les techniques ancestrales de guérison ou le réveil des tambours. Mais l'idée même de les intégrer à un ordre nouveau, construit, témoigne d'une sensibilité qui n'a plus rien de traditionnel.

Question mal posée donc, puisque l'idée même d'un choix identitaire, à savoir qu'il puisse exister plus d'une manière de vivre son indianité, sort du registre de la tradition pour qui la culture est donnée, évidente. Pourtant, lorsque les jeunes

Autochtones s'interrogent à voix haute sur leur monde en changement, c'est de cette façon, le plus souvent, qu'ils se posent la question. Ils tiennent à leur culture, qui consiste en l'héritage de la tradition; ils sont persuadés que l'intégration au monde du Blanc, la modernisation, est inévitable mais ils la perçoivent comme contraire à leurs valeurs, incompatible avec la Tradition. Que faut-il de plus pour comprendre leur découragement, leur démission, leur angoisse?

Comment et pourquoi cette question tronquée s'impose-t-elle donc? D'où tire-t-elle sa vraisemblance, son air d'évidence, sa résonance de fatalité? Quelle est la vision des choses qui lui donne son sens? Quelle définition de la Tradition, du monde du Blanc y est sous-jacente?

Nous avons exploré le discours de certains jeunes Autochtones, Inuit et Montagnais¹, qui n'ont en commun que l'expérience du déracinement culturel et la sensation d'être victimes d'une même crise d'identité précipitée par le choc des cultures et la totale prise en charge par l'État. Ces jeunes sont scolarisés, souvent parmi les plus acculturés de leurs collectivités, mais ils en sont aussi les leaders, les têtes pensantes. Ils ne sont certes pas représentatifs de leurs communautés et, du reste, n'ont accepté de parler qu'en leur nom propre; cependant, leur angoisse identitaire, parce qu'ils en font l'expérience la plus extrême, peut le mieux révéler la représentation que nous cherchons.

Nous avons tenté de faire émerger, à partir de la description que ces jeunes font de leurs groupes d'appartenance (nationalité, sexe, âge, etc.) les contours de leur univers symbolique, leur microcosme social subjectif, et d'explorer comment leurs aspirations et leurs projets personnels s'y inscrivent².

Les résultats de cette enquête sont disponibles avec, à l'appui, de larges extraits des discours les plus révélateurs (COLLIN, 1982, 1983, 1984, 1985, 1988). Il restait à exposer, au-delà des perspectives qui se dégagent de l'approfondissement des cas individuels, quelques observations de portée plus générale, basées sur l'ensemble des données recueillies.

Parenthèse théorique et méthodologique

Les descriptions des groupes d'appartenance des Autochtones interrogés permettent d'établir un certain nombre de mots clés et de jugements autour desquels

1. Afin d'alléger le texte, nous utiliserons de manière interchangeable, sauf lorsque le contexte en exige explicitement un usage restrictif, les termes «Autochtone», «Indien» et «Inuit».

2. L'approche que nous avons utilisée, la *contextualisation représentationnelle*, a pour but l'exploration systématique des éléments symboliques, motivationnels et affectifs, constitutifs de la pensée sociale, et la mise à jour de leur organisation dynamique. Cette méthode a été développée par M. ZAVALLONI et C. LOUIS-GUÉRIN, de l'Université de Montréal (1984). La contextualisation représentationnelle permet de déployer de manière systématique des réseaux symboliques, chargés d'affects, qui sont activés en marge de la conscience par le discours sur soi et la société.

s'organise leur discours, jugements qui, le plus souvent, apparaissent au répondant comme des vérités premières, des évidences reflétant l'ordre des choses. Or, le groupe n'est jamais décrit sans référence biographique et le discours sur l'identité personnelle jamais libre de projection sur les groupes. Selon que l'attention est focalisée sur soi, le groupe ou un personnage précis qui incarne un aspect de la description du groupe (héros, modèle, etc.) émergent des éléments biographiques, sociohistoriques ou culturels. La description exprime une ou des valeurs, fait apparaître des éléments de motivation, intérêts ou aspirations personnelles et qualifie le rapport au groupe par le langage des sentiments (orgueil, admiration, connivence, etc.).

L'analyse de l'ensemble des descriptions des groupes d'appartenance fait apparaître, par le recoupement des thèmes et les rapports (implication, opposition, causalité, support, etc.) qu'ils entretiennent entre eux, un nombre relativement limité de nœuds de représentations interreliés qui expriment une vision dynamique et complexe du monde, centrée sur quelques préoccupations clés. C'est ce que nous appelons les noyaux dynamiques sociomotivationnels (NDSM).

Un deuxième niveau d'analyse découle de ce que chacune des descriptions fait appel à des images, des prototypes et des acteurs particuliers qui en sont les référents implicites, et qui font apercevoir les contours d'un univers social subjectif: les gens qui importent, ceux à travers qui l'expérience de la vie en société est traduite. C'est ce que nous appellerons le microcosme social subjectif (MSS).

Ces descriptions-là ne sont jamais réductibles à des propositions neutres ou rationnelles; on accède à travers elles au sens profond du discours de nos interlocuteurs, à un univers subjectif de croyances, d'idées et de projets passionnés où les termes choisis pour se poser la question de l'identité menacée prennent racine. Tradition, Blanc, véritable indien, acculturation: autant de constructions complexes qu'on ne saurait réduire à la définition « savante » de ces termes.

L'instrument mis au point pour réaliser cette exploration des représentations est l'Investigateur multistade de l'identité sociale (IMIS).

La première phase de l'IMIS consiste en un questionnaire écrit où chacun des groupes ou catégories d'appartenance est décrit: nationalité, sexe, âge, classe sociale, orientation politique ou religieuse, etc. Chaque description, désormais appelée unité représentationnelle (UR), est ensuite reprise et le répondant y affine un code reflétant si elle peut s'appliquer à lui-même (SOI ou NS) et si elle est perçue comme bonne ou mauvaise, positive ou négative. Ces UR serviront d'unités de base pour l'exploration des réseaux associatifs. En projetant les UR dans un espace symbolique défini par les axes SOI-NS et de valence positive et négative (espace identitaire), on peut illustrer graphiquement leurs rapports.

Les descriptions obtenues au terme de cet exercice constituent un répertoire à première vue désordonné, souvent contradictoire et inégal, de représentations sociales plus ou moins originales, pertinentes ou objectivement véridiques.

Quelques analyses peuvent d'ores et déjà être réalisées sur ce répertoire : on peut, par exemple, déterminer les groupes saillants d'identification et de différenciation par la fréquence des UR codées SOI positif ou NS négatif pour chaque groupe. On peut aisément répertorier la présence de représentations collectives particulières dans le discours individuel : les craintes de l'assimilation, l'opposition spiritualité inuit et matérialisme blanc, la vie naturelle de l'Indien et la vie artificielle du Blanc, l'alcool comme conséquence de la domination par l'homme blanc, l'autonomie politique indienne comme solution aux problèmes sociaux, etc., qui sont des images clés à la fois de la réalité et des représentations politiques, administratives et religieuses autochtones, et qui se retrouvent, avec des variantes, chez tous les répondants que nous avons rencontrés.

Mais tout cela demeure un répertoire de représentations isolées, certes significatif pour l'individu et révélateur, à gros traits, par où celui-ci se rattache aux groupes. Mais il reste à mettre à jour le sens accordé à ces représentations, de même que la charge affective dont elles sont investies, pour faire émerger la vision du monde dans son rapport avec le projet personnel.

Cela s'effectue en premier lieu par l'examen du recodage auquel chacun des groupes d'identité a donné lieu. On retrouve habituellement des sous-groupes précis qui représentent la ou les parties du groupe objectif qui sont les plus investies sur le plan affectif. Il arrive dans certains cas qu'un sous-groupe particulier traverse plus d'une catégorie identitaire et s'impose comme foyer d'identification privilégié. Par ailleurs, plusieurs sous-groupes distincts peuvent apparaître au sein d'un même groupe.

On fait ensuite ressortir les images, les sentiments et les émotions qui sont rattachés à ces sous-groupes clés. Certains d'entre eux — ce sera le fait du couple tragique Blanc-Indien autour duquel s'organise la vision du monde de presque tous nos répondants —, sont lourdement chargés d'émotion : on y pressent la puissance affective qui lie le destin du groupe à celui du soi. Ce recodage des groupes objectifs de l'identité et la mise à jour des connotations affectives font apparaître les contours du microcosme social subjectif, l'univers de ceux qui comptent, l'horizon individualisé de l'univers social.

Chaque UR donne ensuite lieu à un approfondissement pour dégager les éléments de conscience sociohistoriques qui s'y rattachent, et, lorsqu'elle s'applique également au répondant, une exploration de ses connotations biographiques. En effet le sens que revêt la description lorsqu'elle concerne le soi est souvent différent de celui qui lui est accordé lorsqu'elle concerne le groupe.

On trouvera dans ZAVALLONI et LOUIS-GUÉRIN (1979 et 1984) la grille qui sert de guide à chacune des phases de cette exploration. Il suffit de signaler qu'à travers le discours sur le groupe et sur soi émergent des valeurs implicites (croyances, attentes, aspirations), de même que la perception des relations avec l'environnement significatif du répondant. L'articulation des UR permet de cerner des thèmes qui cons-

tituent une manière de théorie implicite des rapports entre les groupes basée sur des jugements proposés comme des évidences et qui expriment ce qui est juste, désirable et naturel dans l'ordre des choses, de même que la place que le répondant estime lui revenir dans son univers social.

Nos interlocuteurs

Les participants à cette recherche comptent, nous l'avons dit, parmi les plus exposés aux pressions des deux mondes mais sont aussi, parmi les leurs, ceux qui parviennent le plus clairement à articuler de manière consciente et réfléchie une identité indienne moderne sans concessions ni à l'assimilation ni au retranchement passéiste. Les plus exposés à la crise identitaire, ils correspondent, dans le tableau des stratégies adaptatives proposées par BERRY (1988), au groupe qui cherche et trouve des voies et des stratégies personnelles d'intégration des deux cultures. Ce sont ceux chez qui les aspirations professionnelles et les choix de vie expriment avec le plus de clarté à la fois l'attachement au monde de leur culture et celui de l'Autre, ceux chez qui, s'il faut en croire la littérature, se pose avec le plus d'acuité le dilemme identitaire indien et chez qui reposent les plus grands espoirs, dans la perspective de reprise en main de leur destin qu'exprime tout le discours politique indien. Tous se diront d'ailleurs, à leur manière, éclaireurs ou précurseurs, souvent incompris des leurs comme des Blancs, du monde indien de demain.

En ce sens, ils représentent cette partie minoritaire, mais grandissante, de la population des jeunes Autochtones dont le destin et l'identité personnelle expriment avec le plus d'immédiateté et d'exemplarité les défis et les promesses du destin collectif, le «moment historique» (ERIKSON, 1975) de leur monde changeant.

Qui sont-ils? Le tableau 1 les présente dans l'ordre chronologique de leur rencontre avec le chercheur.

Le tableau 2 présente les mêmes répondants, cette fois selon l'importance des données recueillies et analysées.

Trois types d'IMIS sont notés. L'IMIS complet est une analyse de l'ensemble des groupes identitaires selon la méthodologie décrite plus tôt. L'IMIS partiel est une exploration semblable mais limitée à deux ou trois groupes et qui n'explore qu'une partie des UR produits de manière à constater la présence ou l'absence des éléments représentationnels identifiés chez les participants précédents ou à en explorer des facettes particulières. Les IMIS focalisés explorent des UR provenant du seul groupe ethnique, en vue d'examiner des thématiques précises.

Au nombre d'heures d'entretiens formels et de rencontres, il faut ajouter une évaluation du nombre des rencontres informelles avant et après la passation de l'IMIS. Ces rencontres avaient pour objet d'expliquer la recherche aux participants, d'obtenir leur réaction sur les pistes dégagées et la confirmation qu'ils ont bien été compris.

TABLEAU 1

Caractéristiques des répondants : nom, ethnie, sexe, âge, statut marital et nombre d'enfants

Nom	Ethnie	Sexe	Âge	Statut marital	Nombre d'enfants
Talasia	Inuit	Femme	30	mariée	1
Kananin	Montagnais	Femme	35	mariée	4
Helen	Inuit	Femme	20	seule	1
Robbie	Inuit	Homme	20	seul	0
Lydia	Inuit	Femme	20	seule	0
Josepi	Inuit	Homme	35	marié	3
Sarah	Inuit	Femme	25	seule	0
Mary	Inuit	Femme	35	seule	1
Michèle	Montagnais	Femme	25	seule	1
Josée	Montagnais	Femme	20	seule	0
Nadia	Montagnais	Femme	20	seule	0
Albert	Montagnais	Homme	20	seul	0
Anne	Montagnais	Femme	35	mariée	2

TABLEAU 2

Pour chaque répondant : type d'IMIS réalisé, nombre de groupes explorés (GR), nombre d'UR, durée des entretiens (Hrs), nombre de rencontres formelles (RF) et informelles (RI), et l'étalement des rencontres

Nom	Type d'Imis	GR	UR	Hrs	RF	RI	Étalement des rencontres
Khananin	Complet	8	111	56	15	5	1979, 1980, 1981, 1983, 1990
Talasia	Complet	5	40	30	10	5	1979, 1980, 1981, 1982
Michèle	Complet	4	38	19	6	4	1981, 1982
Sarah	Partiel	3	27	9	3	2	1981
Anne	Partiel	2	26	9	3	1	1983
Helen	Partiel	3	19	6	2	1	1980
Nadia	Partiel	3	18	6	2	1	1982
Albert	Partiel	1	16	12	6	4	1982, 1985, 1990
Robbie	Partiel	2	14	5	2	1	1980
Josepi	Focalisé	1	13	5	3	2	1981, 1982
Josée	Focalisé	1	10	3	1	4	1981, 1982
Mary	Focalisé	1	9	2	1	1	1981
Lydia	Focalisé	1	6	2	1	1	1981
TOTAL			347	162	53	31	1979 à 1990

A. *Les groupes d'appartenance*

L'analyse se base sur l'ensemble des UR ou descriptions de groupes d'appartenance produites par les 13 interlocuteurs (17 UR ont dû être dédoublées pour tenir compte des sens multiples qui leur étaient accordés, ramenant leur total à 364). Il faut noter que seul le groupe « nationalité » a été exploré chez tous ces répondants et que le nombre des descriptions produit par groupe était laissé à leur discrétion.

La répartition de ces représentations est illustrée au tableau 3.

Il faut ajouter à cette liste les 33 mots identitaires produits par Kananin lors d'une seconde passation de l'IMIS après 5 ans, période pendant laquelle elle règle un important problème d'alcool et d'emploi qu'elle reliait à l'angoisse de sa crise d'identité. Ces descriptions additionnelles sont reprises à titre indicateur dans quelques tableaux pour illustrer la mouvance des représentations dans le cas d'une importante réorganisation identitaire.

1. *L'ethnie en premier lieu : un rapport tourmenté*

Chaque répondant devait en premier lieu choisir parmi une liste de groupes d'appartenance ou d'exclusion ceux qui leur importaient le plus dans la définition de leur identité personnelle. Cette liste comprenait les groupes de base suivants : nationalité, âge, sexe, sexe opposé, occupation, religion et tous autres que les participants étaient invités à ajouter s'ils les jugeaient significatifs pour eux. Seul le groupe « nationalité » fut choisi par tous les participants et chaque fois comme premier groupe en importance.

Tous ont donné sous « nationalité » leur groupe d'appartenance ethnique, habituellement par le nom de la « nation » (Montagnais, Inuit), mais quelquefois de manière moins restrictive (Indiens, Premières Nations). Un seul répondant inscrivit « Inuit canadiens » comme « nationalité » ; toutefois, le recodage mis à jour par l'analyse des descriptions qu'il en fait renvoie, comme pour tous les autres répondants, soit aux membres de sa communauté ethnique, lorsque des individus précis sont identifiés, soit à tous ceux qui partagent sa situation de peuple des premières nations sans souci de frontières nationales.

Pourquoi, peut-on se demander, ce remplacement systématique de la nationalité par l'ethnie, qui semble si bien aller de soi pour tous les participants que dans aucun cas on n'a songé à ajouter l'ethnie à la liste des groupes d'appartenance significatifs tout en la distinguant de la nationalité ?

L'analyse détaillée du microcosme social subjectif de chacun des répondants fournit un indice important. Dans chaque cas il y a référence à la nationalité « objective » : mais Canadien ou Québécois ne sont jamais que synonymes du groupe Blanc, carrément ajouté à la liste par 5 des répondants comme essentiel à la définition de leur identité, mais qui se retrouve dans le discours de chacun des 13 répondants.

TABLEAU 3

Groupes d'appartenance selon le nombre de représentations et de répondants

Groupe d'appartenance	Représentants	Répondants
nationalité	184	13
sexe	71	7
blancs	32	5
âge	46	3
occupation	28	3
autres (AA, couples mixtes)	3	1
TOTAL	364	32

Dès la production de la liste des mots identitaires, une première constatation d'importance s'impose donc : la primauté du groupe ethnique d'appartenance et le renvoi dans le groupe qui lui est opposé, celui du Blanc, de tous les autres groupes de nationalité objective, assimilés à la même appartenance. Les répondants mentionnent tous, dans leur discours, des situations qui mettent en jeu les différences entre Français et Anglais, Québec, Canada, États-Unis, etc. : distinctions qu'ils maîtrisent donc, mais qui ne semblent pas investies d'affects, qui ne semblent pas les concerner.

Le glissement de « nationalité » à « ethnie » n'est donc pas accidentel : il y a refus, parfois nettement exprimé (« je ne suis pas Canadien, je suis Montagnais ») ou incapacité (« oui, je suis Canadien, mais je me sens plutôt Montagnais ») d'investir émotionnellement la nationalité objective qui est chaque fois perçue comme opposée, voire incompatible avec l'identité ethnique.

Par ailleurs, le seul groupe qui dépasse l'ethnie en importance et que tous les répondants ont invoqué dans les descriptions de leur « nationalité » est celui de « l'indianité », de la condition de « première nation », groupe qui déborde les frontières et trouve dans la dépossession de ses territoires et le viol de ses droits de premier occupant par le Blanc l'élément central de définition.

Certains répondants incluent dans ce groupe toutes les minorités opprimées qui auraient en commun la perte de leurs territoires et la colonisation par le Blanc. On leur accorde en commun d'avoir conservé leur humanité, une chaleur que n'ont pas les Blancs : « Ces gens-là, disait Talasia, arabes ou noirs, sont les seuls qui vous saluent dans la rue en ville, qui s'arrêtent pour vous parler, qui vous traitent comme des personnes. »

Le caractère prépondérant du groupe ethnique est également confirmé par le nombre de référents implicites dans les représentations des autres groupes identitaires (âge, sexe, religion, occupation, etc.). Sur les 364 descriptions, toutes font intervenir au moins un membre de l'ethnie dans les référents implicites, sauf 37 descriptions dont les 32 évoqués pour décrire les groupes Blanc, Québécois ou Qallunat.

Les répondants s'entendent pour opposer à l'ethnie un groupe d'exclusion regroupant tous ceux qui ne sont pas de leur nation (Blancs, Qallunat). Seulement deux répondantes, Kananin et Anne, utilisent pour les identifier une référence à la citoyenneté: les Québécois. Kananin oppose également au groupe des Montagnais celui des Blancs. «Québécois» renvoie le plus souvent à des individus précis, avec qui les rapports, le plus souvent tendus, font parfois place à des liens de support et d'entraide. «Blanc» se rattache systématiquement à des situations négatives sans référents précis (le gouvernement, le système).

Chez Talasia, on remarque aussi un dédoublement dans le choix des termes utilisés pour décrire l'Autre: «Blanc» renvoie à des individus, le plus souvent identifiés par leur nom, qui connaissent les Inuit et supportent leur cause alors que les Qallunat désignent les porteurs anonymes des aspects négatifs de l'Autre, exemplifiés par des situations d'injustice. Talasia utilise d'ailleurs les deux termes, tour à tour, pour décrire son mari, qui est Blanc lorsqu'il lui sert de support ou qu'elle exprime leur complicité et Qallunat lorsqu'il lui impose ses idées ou ne la respecte pas.

De tous les groupes, celui de l'ethnie contient le plus grand nombre de descriptions. Chez Kananin, par exemple, on lui retrouve 33 descriptions alors que le nombre moyen par groupe chez elle est de 15.

Ces descriptions, plus nombreuses, sont aussi les plus largement distribuées dans l'espace identitaire: chez tous les répondants on retrouve au moins 3 des 4 positions possibles, avec, dans tous les cas, un nombre important de représentations nettement contradictoires. Ainsi, chez Kananin: les Indiens sont moralement forts (SOI positif), mais faibles, passifs et minés par l'alcool (NS négatif).

Chez Kananin, lors de la première et de la deuxième passation de l'IMIS, et pour l'ensemble des répondants, en excluant Kananin, les descriptions du groupe ethnique se distribuaient comme l'illustre le tableau 4. On y voit clairement l'ambivalence et les conflits internes qui accompagnent l'affiliation au groupe, tension fortement diminuée chez Kananin lors de la deuxième série d'entretiens.

On ne saurait trop insister sur l'importance de l'ethnie dans l'identité de ces répondants et sur la profonde ambivalence que révèle la distribution des représentations qui la concernent. Crise d'identité? identité négative? sentiment de déchirement dans l'appartenance au groupe? Le tableau 4 confirme en tout cas l'ensemble des observations sur le malaise identitaire des jeunes Autochtones proposé par les chercheurs. Mais quel sens accorder à cette ambivalence?

Les référents implicites qui soutiennent ces descriptions font apparaître une série de recouvrements de ce qui semble être trois catégories de base ayant la particularité de se retrouver systématiquement chez tous les répondants. Ils se définissent dans l'espace et le temps en référence au destin historique de l'ethnie.

La première catégorie est celle de la réalité traditionnelle et de la vie en forêt; les référents sont des ancêtres dont les anciens entretiennent le souvenir, des membres de

TABLEAU 4

Espace élémentaire de l'identité chez KANANIN et chez l'ensemble des répondants selon l'IMIS

Espace identitaire**	Kananin*		Ensemble des répondants
	1 ^{er} IMIS	2 ^e IMIS	
SOI positif	4	10	69
SOI négatif	14	3	29
NS positif	6	0	12
NS négatif	9	20	42

* 2 fois soumise à l'IMIS.

** SOI indique une représentation s'appliquant au répondant; NS, une représentation ne s'y appliquant pas; IMIS, l'Investigateur multistade de l'identité sociale.

la communauté qui continuent de vivre en forêt ou du moins qui en gardent la mémoire. Des référents contemporains y sont inclus, mais les descriptions ne s'appliquent à eux que lorsqu'ils sont en forêt. Essentiellement, ces représentations traitent du passé; dans les tableaux qui suivent, ce groupe sera identifié par la lettre T.

La seconde catégorie est celle du monde de la réserve, un univers de désolation et de victimisation dont les référents, tous des contemporains, ont comme caractéristique principale d'avoir perdu le contrôle de leur existence. Ces représentations traitent d'éléments actuels, présents; elles seront identifiées par la lettre R.

La troisième catégorie, les leaders, ceux qui reconstruiront le monde de l'Indien, présente chez tous les répondants, donne cependant lieu à d'importantes nuances. Pour les uns, il s'agit des *good people* qui voient dans le retour à une moralité collective, souvent rattachée à une forme de protestantisme fondamentaliste, la solution aux maux présents. Pour d'autres, il s'agit des leaders politiques dont les revendications pour l'autonomie collective permettront de sauvegarder l'ethnie menacée par l'acculturation. Pour certains répondants, il s'agit d'un groupe réel, et ils en identifient nommément les référents. Pour d'autres, il s'agit d'un groupe virtuel, un espace qui reste à occuper, mais dont ils se considèrent les précurseurs incompris. C'est notamment le cas de Talasia et Kananin. Toutes les représentations qui en traitent font référence à un projet, personnel ou collectif, en chantier ou simplement envisagé. Puisqu'il comprend ceux qui sont perçus comme les leaders, à l'avant-garde, ce groupe sera identifié par la lettre L.

Qu'ont en commun ces versions différentes du leader? La volonté, d'une part, de réagir contre le laisser-aller et le découragement tel qu'on le voit dans les réserves, la promesse de l'identité future, la recherche de l'autonomie tant personnelle que collective, et d'autre part, de représenter le biais par lequel se définit l'attachement positif du soi au groupe, une constatation sur laquelle nous reviendrons.

Les descriptions du groupe ethnique se répartissent sans ambiguïté entre les 7 combinaisons possibles de ces trois catégories de base; il faut ajouter à ce portrait le

groupe des Blancs³ qui entretient avec celui de la Tradition un rapport particulièrement significatif d'exclusion mutuel, mais qui donne cependant lieu à 4 recoupements additionnels (tableau 5).

La seule combinaison qui n'est pas présente dans le discours des répondants et qui est par conséquent présentée comme un ensemble vide dans le tableau 5 est celle de l'intersection entre le groupe « Traditionnel » et le groupe « Blanc » (ce dernier ajoute aux 32 descriptions qui le concernent directement 5 descriptions du groupe des Alcooliques Anonymes sans référents Inuit ou Indiens chez Talasia et Kananin). « Blanc » et « Traditionnel » paraissent en effet mutuellement exclusifs pour tous les répondants.

La distribution de l'ensemble des descriptions des groupes ethniques dans l'espace identitaire est illustrée au tableau 6.

De façon à faire apparaître clairement l'effet de ces découpages du groupe ethnique dans l'imaginaire des répondants, nous avons retiré dans ce qui suit les 32 descriptions qui s'appliquent indifféremment à chacun des trois sous-groupes et qui expriment certains aspects de la réalité indienne indépendante du contexte. Soulignons cependant qu'elles sont majoritairement positives : 24 SOI positifs sur 32 UR.

Les 37 descriptions sans référents implicites reliés au groupe ethnique d'appartenance, soit les représentations de la catégorie de recodage B qui ne recourent pas les groupes L ou R, ont également été retranchées.

Les 295 descriptions restantes sont regroupées selon diverses combinaisons qui se recourent en partie, sur la base de ce que l'analyse des contenus a permis de définir comme les catégories significatives, dont les titres dans les tableaux qui suivent résumant le sens, mais qui ne reflètent pas nécessairement le langage utilisé par les répondants.

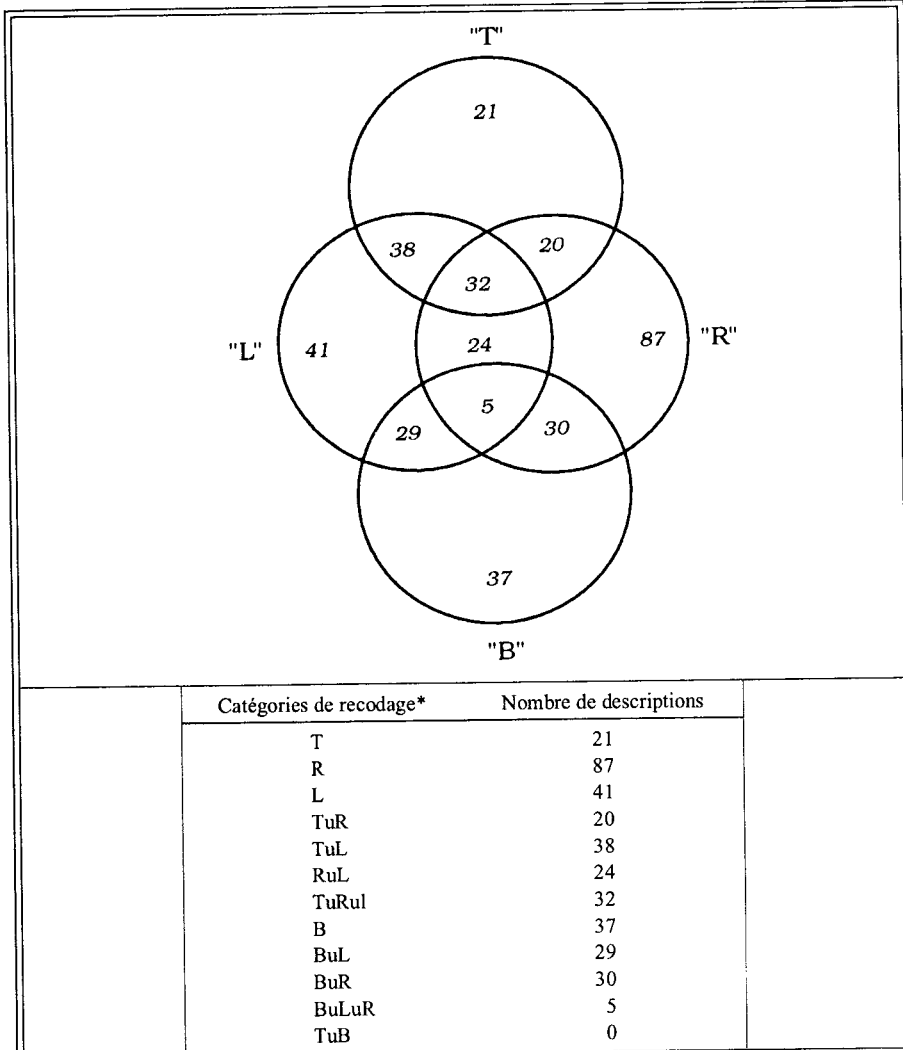
Il faut noter l'importance des recoupements entre ces catégories significatives qui constituent un jeu combinatoire ou les groupes d'inclusion et d'exclusion modifient leurs frontières selon les enjeux sur lesquels la conscience est focalisée. Ainsi, par rapport à la crise de la tradition chez les leaders, L, on retrouve une situation qui s'applique à toutes les descriptions données de ce groupe sauf celles qui sont aussi partagées par le groupe T et qui fait voir une large part de destinée commune avec le groupe R ; cependant, dès que la conscience se focalise sur la résolution de cette crise (la tradition retrouvée), ce sentiment de destin partagé se rompt. C'est que, si la victimisation est commune, la réaction qu'on a vis-à-vis d'elle est l'élément central qui distingue ces deux groupes.

Le tableau 7 illustre les combinaisons de catégories de recodage des tableaux précédents qui ont été utilisées pour définir cinq catégories significatives. Réparties

3. Peu importe le nom qui leur est donné, « Qallunat », Canadiens, Québécois, Les gens du Sud, ce groupe est identifié par la lettre « B ».

TABLEAU 5

Recodage des descriptions des groupes ethniques faites par les répondants selon quatre catégories



* U, signifie intersection; T, groupe traditionnel, le mode de vie ancien; R, groupe de la réserve ou référence à la victimisation présente; L, groupe des leaders qui construisent l'identité future et B, groupe des Blancs.

TABLEAU 6

Distribution des descriptions des groupes ethniques dans l'espace identitaire selon les catégories de recodage

Catégories de recodage**	Espace identitaire*				TOTAL
	SOI positif	SOI négatif	NS positif	NS négatif	
T.....	13	1	6	1	21
R.....	0	21	1	65	87
L.....	28	10	1	2	41
B.....	7	5	1	24	37
TuR.....	5	4	1	10	20
TuL.....	33	0	4	1	38
RL.....	6	10	1	7	24
TuRuL.....	24	7	0	1	32
BuR.....	2	6	2	20	30
BuL.....	19	4	5	1	29
BuRuL.....	0	4	0	1	5
TOTAL.....	137	72	22	133	364

* SOI indique une représentation s'appliquant au répondant et NS une représentation ne s'y appliquant pas.

** U, signifie intersection; T, groupe traditionnel, le mode de vie ancien; R, groupe de la réserve ou référence à la victimisation présente; L, groupe des leaders qui construisent l'identité future et B, groupe des Blancs.

TABLEAU 7

Catégories significatives du discours sur les groupes ethniques et nombre de descriptions correspondantes selon divers recoupements des catégories de recodage

Catégories significatives	Catégories de recodage	Nombre de descriptions*
La tradition révolue.....	T	21
La tradition perpétuée.....	TuR	20
La tradition étouffée.....	R, RuL, RuB, RuBuL	146
La tradition en crise.....	L, LuR, LuB, LuBuR	99
La tradition retrouvée.....	L, LuT, LuB	108

* Le total 394 est dû au fait que des catégories ne sont pas mutuellement exclusives.

entre ces cinq catégories significatives, les 184 descriptions du groupe ethnique d'appartenance, « nationalité », font mieux comprendre l'ambivalence signalée plus tôt et, on le voit aisément, démentent clairement toute apparence d'intériorisation d'une image négative du groupe (tableau 8).

TABLEAU 8

Distribution des représentations générées par le groupe « nationalité » dans l'espace identitaire, selon les catégories significatives

Catégories significatives**	Espace identitaire*			
	SOI positif	SOI négatif	NS positif	NS négatif
La tradition révolue	13	0	5	1
La tradition perpétuée	3	2	1	6
La tradition étouffée	3	24	0	53
La tradition en crise	19	9	4	7
La tradition retrouvée	40	4	6	2

* SOI indique une représentation s'appliquant au répondant et NS une représentation ne s'y appliquant pas.

** Le total 202 est dû au fait que les catégories ne sont pas mutuellement exclusives.

TABLEAU 9

Distribution de l'ensemble des représentations dans l'espace identitaire, selon les catégories significatives

Catégories significatives**	Espace identitaire*			
	SOI positif	SOI négatif	NS positif	NS négatif
La tradition révolue	13	1	6	1
La tradition perpétuée	5	4	1	10
La tradition étouffée	8	41	4	93
La tradition en crise	53	28	7	11
La tradition retrouvée	80	14	10	4

* SOI indique une représentation s'appliquant au répondant et NS une représentation ne s'y appliquant pas.

** Ce tableau reprend toutes les 295 représentations faisant intervenir des référents implicites rattachés au groupe ethnique, peu importe le groupe d'appartenance qui a servi à générer les représentations; les représentations dont la distribution est indiquée au tableau précédent en sont donc un sous-ensemble. Le total 394 est dû au fait que les catégories significatives ne sont pas mutuellement exclusives.

Le même exercice, appliqué à l'ensemble des représentations dont les référents implicites font partie de l'univers des groupes ethniques, peu importe le groupe objectif d'identité, confirme l'analyse de la distribution des descriptions concernant le seul groupe de l'ethnie (nationalité): les références à la tradition et l'identité future du groupe sont presque systématiquement positives alors que les descriptions qui correspondent aux effets de la dépossession (victimisation) sont presque systématiquement négatives (tableau 9).

La portée de ces résultats apparaît avec plus d'intensité lorsqu'on tient compte d'une dimension, trouvée elle aussi chez tous les répondants, qui a trait à la nature de

la vérité exprimée par les descriptions. En effet, certaines descriptions renvoient à la nature profonde du groupe alors que d'autres correspondent à une vérité certes observable, mais étrangère à la nature profonde de son être et résultat d'une pression, voire d'une violence extérieure.

Nous dirons de ces deux modalités de jugement sur les groupes qu'elles sont respectivement « assertoriques » et « apodictiques » puisqu'elles renvoient d'une part à l'essence de l'être et d'autre part, au caractère nécessaire ou inévitable d'une pression extérieure à l'être. Elles ont en commun d'échapper au contrôle conscient de l'individu. Dans un cas, elles expriment la nature profonde de l'humain, qui est donnée et inaltérable et, dans l'autre, les aspects circonstanciels de son expérience qui résultent de forces extérieures, physiques ou sociales, qui échappent à la volonté. On reconnaît dans ces modalités les spectres dont toute la littérature sur l'identité indienne fait état : le prototype du « Véritable Indien » et celui de la « Victime ».

Une troisième modalité émerge en réaction aux deux premières ; elle renvoie à un choix conscient, délibéré, par le groupe ou par l'individu et exprime leur volonté et la marge de liberté qui leur est reconnue. Appelons la « problématique ». Modalité atrophiée dans l'identité traditionnelle dominée par le fatalisme, dont le temps cyclique et l'espace fermé laissent peu de marge aux projets issus de volonté collective ou individuelle, elle prend la place centrale dans une identité de type moderne.

Ces modalités n'ont pas été identifiées par les participants ; elles se dégagent du discours explicatif auquel les descriptions servent de point de départ lorsque le répondant identifie la source du jugement (interne ou externe), son origine et les vicissitudes auxquelles il donne lieu. S'agit-il d'une évidence ? d'une dimension intrinsèque du groupe ? d'une caractéristique fortuite ou produite par une cause extérieure nettement identifiable ou d'un choix personnel ou collectif ? etc.

Le tableau 10 illustre la répartition des descriptions selon ces modalités.

Voilà résolu sans équivoque le caractère à première vue si ambivalent de l'identité ethnique suggéré par la distribution dans toutes les dimensions de l'espace identitaire des descriptions. Positive en son essence, négative dans les manifestations d'une victimisation qui n'expriment pas sa vérité profonde, elle redevient positive dès qu'un projet sociohistorique et politique d'émancipation, éminemment moderne dans sa forme, se propose d'en restituer les fondements traditionnels dans un cadre redéfini.

Tout en confirmant la présence d'un grand nombre d'éléments identitaires négatifs, la perception d'une antinomie Blanc - Véritable Indien, l'intériorisation simultanée des valeurs de chacun des deux mondes, une importante composante de victimisation dans l'univers symbolique, bref, tout ce que la littérature avait déjà montré semble ici démenti. Où est donc passée la crise d'identité ? Les répondants ne se disent-ils pas jusqu'au dernier « pris entre deux cultures » ?

TABLEAU 10

Répartition des descriptions selon la modalité des jugements sur les groupes pour les catégories significatives

Catégories significatives	Modalité des jugements sur les groupes		
	assertorique	apodictique	problématique
La tradition révolue	19	2	0
La tradition perpétuée	12	8	0
La tradition étouffée	7	139	0
La tradition en crise	9	47	43
La tradition retrouvée	39	21	48

Nous pouvons à tout le moins poser l'hypothèse que le paradoxe d'une identité basée sur un projet de type moderne dont le contenu et la raison d'être seraient de restaurer l'équilibre traditionnel joue un rôle clé dans cette crise d'identité.

2. Le Blanc : l'humain à l'envers

Examinons la répartition dans l'espace identitaire des descriptions qui comprennent au moins un référent implicite non indien, peu importe le groupe décrit : on a vu qu'il y avait intersection du groupe « Blanc » avec tous les sous-groupes sauf le « Traditionnel ». Les catégories de recodage décrites aux tableaux 5 et 6 sont recombinées en catégories significatives selon le même principe qui a présidé à la construction de l'univers ethnique d'appartenance. Le tableau 11 indique la composition de ces catégories significatives et la répartition des descriptions dans l'espace identitaire pour chacune d'elle.

Le Blanc apparaît dans presque tous les cas comme l'image renversée de l'Indien Traditionnel, parfois (voir COLLIN, 1984) il n'est défini que par une série de termes opposés à ceux auxquels la description de l'Indien Traditionnel donne lieu (ex. : spiritualité inuit-matérialisme blanc, partage inuit-égoïsme blanc, sérénité inuit-agressivité blanche, etc.) On trouvera dans COLLIN (1983 et 1984) une illustration détaillée du mécanisme d'oppositions binaires. Il fallait donc s'attendre à une large distribution des représentations dans l'espace identitaire et à une ambivalence profonde dans le rapport à ce groupe, tant pour ce qui est des éléments d'identification (l'acculturation telle que perçue par le répondant) que des éléments de différenciation (les contre-valeurs). C'est en fait ce que révèle la première ligne du tableau 11. On note cependant la faiblesse de l'espace NS positif : ce qu'il y a de positif dans le monde du Blanc est perçu comme largement intériorisé. Là où le rapport à ce groupe est le plus déchiré, c'est dans l'intériorisation et le rejet des aspects négatifs du contact avec le Blanc. Notons qu'il s'agit de l'exacte contrepartie de l'ambivalence décelée

TABLEAU 11

Distribution dans l'espace identitaire des représentations comprenant au moins un référent explicite non indien selon les catégories significatives

Catégorie significatives et catégories de recodage	Espace identitaire*			
	SOI positif	SOI négatif	NS positif	NS négatif
L'étranger «Blanc» (B)	7	5	1	34
Le monde après l'arrivée du (Blanc) (B, BuR, BuL, BuRuL)	28	19	8	46
L'acculturation imposée (BuR, BuRuL)	2	10	2	21
L'acculturation par emprunts culturels choisis (BuL)	19	4	5	1

* SOI indique une représentation s'appliquant au répondant et NS une représentation ne s'y appliquant pas.

plus tôt face aux aspects négatifs du groupe ethnique, pris entre les représentations de la victimisation (la vie sur réserve) et du monde blanc.

La répartition des représentations selon les 4 combinaisons restantes des quatre groupes de base décrits plus tôt où se retrouvent des qualificatifs applicables au Blanc (on se souviendra que l'intersection « Traditionnel » et « Blanc » est vide) permet encore une fois de départager nettement les éléments de cette ambivalence.

Essentiellement négatif, le monde du Blanc se définit, d'une part, par des valeurs ou des manières d'être qui ont rapport aux personnes et qui sont systématiquement négatives, et, d'autre part, par des valeurs, systématiquement positives, reliées à la maîtrise de l'univers matériel: notamment la compétence technique, à laquelle l'école du Blanc permet à l'Indien de parvenir. En résumé, le Blanc est inhumain dans ses rapports avec les autres, mais puissant. Les valeurs positives qui expriment cette puissance ne sont pas définies comme opposées au monde traditionnel, mais comme différentes: plus efficaces dans le contexte du monde chaviré qu'ils habitent maintenant, sources de stress parfois, mais jamais inconciliables avec les valeurs traditionnelles.

Si les modalités de ces jugements sont identifiables chez plusieurs répondants, elles ajoutent peu au portrait d'ensemble. Deux modèles semblent se dessiner, mais trop peu généralisables pour suggérer le renvoi à des représentations sociales importantes. Le premier veut que la faille morale du Blanc soit intrinsèque, inscrite dans sa nature profonde; les jugements sont alors de type assertorique et procèdent d'évidences, du point de vue du répondant, bien sûr. Faut-il y voir la survivance d'un ethnocentrisme qui faisait des Inuit les seuls vrais humains, reléguant les autres à de vagues catégories de presque humains? Le second, plus fréquent, voit le Blanc comme intrinsèquement identique à l'Inuk traditionnel, mais victime de conditions

extérieures, tel le trop grand nombre qui expliquerait la compétitivité et le manque de solidarité, qui ont eu raison de cette nature profonde, laquelle ne refait surface que dans des situations exceptionnelles, chez les Alcooliques Anonymes, par exemple. Les descriptions du Qallunat sont alors de modalité apodictique, d'ailleurs accompagnées de sentiments de pitié et de compassion pour « ces gens qui se rendent si malheureux ». Cette vision, en apparence plus indulgente, introduit une menace que la précédente permet d'éviter: si les Blancs ont pu perdre ce qui était leur nature humaine profonde, l'Indien court le même risque avec l'assimilation. La compassion tourne d'ailleurs rapidement au mépris lorsque les faiblesses morales du Qallunat deviennent source de victimisation pour les Inuit.

Notons encore une fois le démenti apporté aux interprétations classiques de la crise d'identité: le rapport entre les identifications positives aux négatives, de 3 à 2 approximativement, montre nettement que les éléments intériorisés des valeurs occidentales, qui sont considérées comme opposées aux valeurs traditionnelles et qui seraient sources de conflit identitaire, sont nettement moins importants que les sources positives d'identification. Celles-ci sont toujours reliées à l'éducation et à la compétence technique, les seules représentations du Blanc qui ne soient pas identifiées comme opposées à celles de l'Indien.

Les représentations négatives les plus importantes qui sont associées à l'acculturation et intériorisées renvoient presque systématiquement au fait d'être « pris entre deux cultures », de ne plus avoir de racines, d'être devenu aussi individualiste que les Blancs, d'être mis devant des choix de vie lourds de conséquence, de mener une vie stressée, d'être rejeté à la fois par les Indiens, jaloux et méfiants des compétences acquises dans les écoles du Blanc et par les Blancs qui ne voient en eux que l'Indien⁴.

3. *Les pairs: des compagnons de route*

Tous les répondants ont vu dans le groupe d'âge le second groupe d'appartenance en importance. Dans chaque cas, il se définit plus précisément comme celui des jeunes de leur ethnie mais s'ouvre à ceux des ethnies autochtones voisines avec qui le répondant a étudié dans les pensionnats du sud. Chez les répondants qui ont atteint un degré d'éducation de niveau collégial ou plus et qui ont une profession (droit, santé, éducation, administration), ce groupe est essentiellement composé d'Autochtones provenant d'ethnies différentes mais qui exercent des professions semblables, qui ont le sentiment d'être des marginaux dans leurs propres communautés et entre lesquels se crée une importante conscience de destinée pan-indienne partagée. Ce qui crée les solidarités est moins un attachement ethnique, car il existe de solides liens entre individus de groupes aussi antagonistes que Cris et Inuit, par exemple, que le

4. « Comment dire, s'exclame un répondant, qui se dit lui-même plus près du monde blanc que de sa communauté d'origine dont les pressions de conformité lui paraissent intolérables, la frustration de ce "pour un Indien" muet que l'on devine à la suite de chaque compliment, chaque encouragement prononcé par un Blanc! »

sentiment d'une situation commune de victime et le défi commun d'arracher à la même administration coloniale des miettes d'autodétermination.

Il faut du reste ajouter l'inclusion systématique dans ce groupe de jeunes Eurocanadiens progressistes sympathiques à la cause des Indiens et à leurs revendications, souvent intégrés à la communauté par le mariage. Ceux-ci jouent un important rôle de catalyseur en favorisant des liens avec les médias, les avocats, les entrepreneurs, les groupes religieux, les écologistes, les pacifistes qui ménagent à l'identité pan-indienne moderne véhiculée par ce groupe d'identité une importante visibilité dans le monde blanc, parfois même au prix de la récupération du discours indien pour d'autres fins.

Si le rapport au groupe ethnique est personnalisé et symbolique, affaire de retrouver chez soi des valeurs anciennes presque disparues dans les réserves et une autonomie personnelle pour laquelle la communauté défaite et victimisée offre peu de modèles, le groupe des pairs, et sa réalité panindienne, offre un lieu collectif concret pour nouer des solidarités, trouver des appuis, des modèles, des sources d'inspiration et d'émulation. En ce sens, pour ces répondants il s'agit, largement, du groupe d'identification le plus puissant.

Mais pour l'apercevoir, il faut encore départager, parmi les représentations, ce qui renvoie aux jeunes découragés de leurs communautés, membres du même groupe d'âge, et ce qui renvoie à la catégorie des leaders où se retrouvent les compagnons de route. Pour cela, nul besoin de données nouvelles : ces groupes fournissent respectivement la totalité des référents implicites produits par les groupes « âge » et « nationalité » regroupés dans les tableaux précédents sous les enseignes « tradition étouffée » et « tradition retrouvée », les représentations communes aux deux se retrouvant dans la catégorie « tradition en crise ».

Ce que les répondants ont en commun, justement, c'est de faire partie de la génération de la crise, le groupe charnière entre le monde traditionnel et le monde moderne, entre les Vrais Indiens et les Blancs ; tout leur drame et toute leur identité se définit dans cette position d'intermédiaire entre deux réalités perçues comme mutuellement exclusives lorsqu'il s'agit de définir les groupes, mais conciliables lorsque les mêmes descriptions portent sur les projets personnels. Ce qui sépare nettement les deux catégories du groupe d'âge, c'est la réaction passive de l'une et active de l'autre devant le défi commun, le retranchement dans la communauté d'origine, malgré le chômage et l'ennui chez les uns et la solidarité interethnique chez les autres qui échappent ainsi au vide de la communauté, au risque d'accroître davantage leur marginalité.

Pris entre deux cultures, disent-ils, ils ne sont ni de l'une ni de l'autre, mais cependant, par leur connaissance des deux univers, ils s'imposent comme les seuls capables d'assurer la modernisation de leur communauté et de réaliser la synthèse des deux mondes ; partant, de redéfinir sur un mode contemporain ce qu'est l'identité

indienne véritable. Tout leur projet personnel repose là-dessus, d'où leur rôle central dans l'établissement d'un lien entre vision du monde et projet personnel.

Et la crise d'identité? Encore une fois nous retrouvons les éléments que la littérature a soulignés : panindianisme chez les jeunes, groupe charnière acculturé sur le plan des aspirations de vie et incapable de se rattacher à des rôles précis dans leurs communautés, absence de modèles de rôles dans la communauté. Et pourtant, encore une fois, et malgré le rôle central que jouent vis-à-vis de l'identification à ce groupe les représentations de la crise d'identité, celle-ci semble encore se défilier.

Cette fois, ce sont les tensions entre un projet personnel dues d'une part à l'affiliation à un groupe virtuel, qui déborde la réserve et qui se fonde sur une communauté d'intérêts et d'aspirations, et donc de forme moderne, et d'autre part, à la marginalisation dans la communauté de la réserve qui constitue, au fond, l'environnement social et symbolique principal, qui semblent les sources principales du malaise. Crise de légitimité d'une identité moderne basée sur des solidarités panindiennes qui rejoignent aussi de nombreux non-Indiens, mais qui ne parvient cependant pas à s'imposer chez soi, dans la réserve, le village, malgré l'accueil que lui réservent certains secteurs de la société dominante.

La crise qu'on croyait due à l'affrontement interethnique serait donc, au moins en partie, interne? Cette première faille dans la vision de mondes hermétiquement divisés selon l'ethnie est explorée dans COLLIN (1984), mais soulignons une fois encore la présence d'éléments reliés à un type identitaire moderne et un substrat social de type traditionnel, l'environnement fermé de la réserve ou de la communauté d'attache.

4. *Le genre : émancipation en sourdine*

Chez les femmes, le groupe d'appartenance sexuel est sans doute celui qui recèle le plus d'ambivalence et de tension, ce qui n'est pas étranger aux préoccupations qui ont dicté la sélection des répondants : tous devaient en effet compter parmi les leaders de leurs communautés sur le plan du succès aux études ou dans leur profession, ce qui, au dire des répondantes, est en marge du rôle de la femme dans l'univers « traditionnel ».

Le groupe « sexe » donne lieu à peu de descriptions au premier abord : il s'agit d'une zone qui ne semble pas pertinente à l'exploration de la crise d'identité. Talasia, de même que Kananin, expédie la description de ce groupe en répondant en un temps record (moins de vingt minutes lors de la première rencontre avec Talasia)⁵.

5. Sans accorder à ce facteur une importance démesurée, il faut souligner que le sexe masculin du chercheur pouvait influencer cette réticence. Mais alors, que dire de son identité non indienne? L'importante production de discours sur ce groupe par la suite suggère que l'obstacle principal se situait d'abord dans la perception du manque de pertinence de ce groupe identitaire dans l'exploration de la crise d'identité.

Cependant, lorsque la discussion sur ce groupe est reprise (à la suite de l'exploration de l'âge et de l'occupation), il donnera lieu à des discussions plus longues, plus approfondies et plus chargées d'émotion que n'importe quel autre, y compris celui de l'ethnie. Les solidarités (mais aussi de féroces rivalités) entre femmes participent à la fois de groupes de type moderne comme le précédent, qui inclut des femmes professionnelles de divers horizons et de type traditionnel par le lien entre mère et fille, voisines et compagnes de travail, dans la communauté même.

Chez Kananin, les descriptions initiales sont toutes négatives et elle refuse de s'y reconnaître. En fait, elle s'identifie davantage au groupe des hommes, qu'elle recode comme étant celui des leaders de la communauté dont elle fait partie. Pourtant, ses descriptions de l'univers ethnique font émerger d'importantes représentations concernant la spiritualité, la force morale et la volonté qui n'ont que des référents implicites féminins. Lors des dernières rencontres, longtemps après avoir liquidé les vestiges restants de sa crise d'identité, après avoir réussi à se faire accepter et apprécier à la fois par les siens et les « Blancs » sur la base de compétences réelles, durement acquises, longtemps après avoir liquidé son problème de dépendance à l'alcool et être parvenue à accepter auprès d'elle des professionnelles montagnaises, envers lesquelles elle pouvait même ressentir des complicités, elle fera remarquer comment pendant tout ce temps la question du refus de son identité féminine avait constitué la source la plus profonde de son angoisse identitaire.

Toutes les répondantes font état du triste sort des femmes dans leurs communautés dont elles s'estiment cependant, sauf quelques exceptions, personnellement rescapées : femmes battues, négligées, humiliées tant par les Indiens ou Inuit que par les amants blancs de passage. Pour la première fois dans leur discours, le groupe ethnique se scinde nettement et apparaît la conscience, aussitôt refoulée, de ruptures sans remèdes à l'intérieur même de la communauté. Jamais, disent plusieurs d'entre elles, elles n'ont envisagé ou n'accepteraient d'épouser un homme du village, quitte à devoir s'exiler, ce que la majorité ont d'ailleurs fait. Au-delà de la violence et du rôle subordonné que les hommes de leurs villages imposent aux femmes, ces répondantes⁶ leur reprochent l'immaturité émotionnelle, l'incapacité d'exprimer leurs émotions, l'inaptitude à une forme d'intimité qu'elles considèrent importante.

Au-delà des déchirures internes, apparaissent des solidarités qui transcendent l'ethnie, cette fois sans équivoque possible : complicités, support et entraide d'infirmières, d'institutrices, d'administrateurs blancs ou blanches habitant le village. Rapports qui dépassent le simple voisinage : l'une des répondantes a dû fuir le village de nuit, sous le couvert d'une évacuation médicale d'urgence rendue possible par la connivence d'une infirmière du village et du personnel de l'hôpital régional qui en ont

6. Notons que, toutes des leaders dans leurs domaines, elles ont passé plusieurs années dans les villes du « sud », occupent des fonctions importantes dans leur communauté et ont des attentes qui ne sont pas comparables à celle de l'ensemble du groupe des femmes de leurs communautés auxquelles elles s'identifient du reste assez peu : leur discours illustre un cas limite de l'identité féminine indienne et non pas une situation généralisable.

approuvé les frais, pour échapper à un mari violent. De retour après plus d'une décennie, elle se fait encore reprocher sa fugue par sa famille et ses amies : il n'y a que les « Blancs » pour la comprendre.

La conscience de la perméabilité de la frontière ethnique s'accompagne d'une double équation qui, pour plusieurs, constitue une dimension importante de leur sentiment d'être « prises entre deux cultures » : femme moderne = femme blanche ; femme indienne = femme victimisée ; nul salut à l'intérieur du giron ethnique.

À titre d'indication seulement, sur les 9 répondantes pour qui l'information est disponible, 5 ont épousé ou vivent avec un Blanc, 3 sont sans attaches et affirment ne pas ou ne plus vouloir d'un homme indien tout en se refusant à quitter leur communauté et une seule est mariée à un Indien, un homme doux et travaillant, dit-elle, mais qu'elle a maintes fois songé à laisser parce qu'il n'est pas capable de la communication intime qu'elle estime indispensable dans un couple.

Ici encore apparaît la tension entre les exigences et les aspirations témoins d'une identité moderne et les limites d'une société qui ne possède ni la masse critique ni la diversification interne pour la supporter.

5. *L'occupation : la grande absente*

Le groupe d'occupation a donné lieu à de surprenants silences. La majorité des répondants n'ont pas pu identifier un tel groupe, bien que pour le chercheur il soit évident : étudiant, infirmière, enseignante, traducteur, administrateur public, etc. Lorsque confrontés à une catégorie proposée par le chercheur, ils sont avares dans leurs descriptions et s'y retrouvent très peu.

Kananin fait du groupe des enseignantes, recodé comme celui des enseignantes montagnaises, une description presque entièrement négative comme l'illustre le tableau 12. Lors de récentes discussions informelles, elle fait de ce groupe une nouvelle description, largement positive, qui s'ouvre à l'ensemble des enseignants de son école sans distinction ethnique et dans laquelle elle se retrouve.

B. *Les éléments de dynamiques : thèmes et enchaînements*

Les mondes habités par nos répondants sont étroits et se ressemblent. La vision subjective qu'ils ont de ses composantes se prête aisément à des regroupements. Il en est autrement des éléments de sens qui y sont projetés et qui rejoignent des idéologies et des visions du monde très différenciées : leur regroupement statistique perdrait tout sens.

Il est toutefois intéressant d'énumérer et de tenter de situer, d'une manière souple, l'enchaînement des thèmes majeurs qui se retrouvent dans l'espace identitaire et selon les principaux axes au-delà de différences importantes de contenus, chez presque tous les répondants, même s'il faut pour cela les reformuler à un degré de

TABLEAU 12

Les représentations du groupe des enseignants dans l'espace identitaire selon KANININ

Espace identitaire*			
SOI positif	SOI négatif	NS négatif	NS négatif
2	5	0	5

* SOI indique une représentation s'appliquant au répondant et NS une représentation ne s'y appliquant pas.

généralité très élevée, ce qui en sacrifie le caractère proprement autobiographique. Le tableau 13 reprend tous les thèmes qui ont été identifiés par au moins trois répondants. L'examen des relations d'implication ou de causalité révélées par l'analyse des représentations permet de les regrouper dans le tableau 13 en quatre familles ou séries principales. Cette reconstruction, nécessairement très générale, ne se retrouve pas intégralement chez tous les répondants. Ce qui suit s'inspire principalement de l'analyse du discours de Talasia et Kananin.

1. *Première série: l'équilibre traditionnel*

Il s'agit d'une description du monde «naturel» reposant sur un équilibre qui prévaut depuis des millénaires.

Sur le plan du savoir, par sa sagesse et sa spiritualité ancestrale, l'Indien est en contact direct avec la vérité: certains répondants parlent d'une compréhension intuitive de la religion qui se passait des sacrements. Il n'a nul besoin de discours analytiques (catégorisation), mais va directement à l'essentiel des choses, au particulier. Il s'en suit:

- a) sur le plan du rapport à soi: force morale, confiance en soi, pudeur, fierté;
- b) sur le plan du rapport à la survie: autonomie, confiance en ses capacités qui vient d'une expérience concrète des choses, et de la protection par le monde des esprits assurée par la spiritualité;
- c) sur le plan du rapport aux autres: étant confiant en soi et capable d'assurer sa survie, son rapport à l'autre est essentiellement honnête, basé sur l'entraide et le partage.

2. *Deuxième série: le monde à l'envers*

Avec l'arrivée du Blanc et l'installation dans les réserves, les lois qui de tout temps ont réglé la vie des Indiens sont mises hors jeu. La deuxième série qui décrit l'univers du Blanc constitue donc l'envers de la première.

TABLEAU 13

Principaux thèmes évoqués par les répondants et nombre de représentations correspondantes dans l'espace identitaire

Thèmes	Espace identitaire*				Total
	SOI positif	SOI négatif	NS positif	NS négatif	
spiritualité, force morale, confiance	19	2	7	0	28
faiblesse morale, vulnérabilité	0	2	0	3	5
ambition, aspiration, carrière et confort . . .	19	1	2	1	23
travail pour les Indiens	3	1	1	0	5
défaitisme, sans projet, passifs	0	0	0	2	2
distants, individualistes, agressifs	1	8	0	13	22
chaleureux, humains, solidaires, entraide . .	18	0	0	0	18
autonomie, capacité d'assurer sa survie . . .	17	0	2	0	19
pauvreté, misère, perte de leurs ressources .	0	7	0	10	17
éducation	13	0	2	0	15
ignorance	0	0	0	3	3
acceptent sans jugement, tolérants	9	0	0	0	9
intolérants, jugent les autres	0	0	0	8	8
découragement, démission, abandon	0	8	0	22	30
tourmentés, déchirés, pris entre deux cultures	6	10	0	5	21
alcool, drogues, violence	0	0	0	15	15
isolé, rejet par le groupe (jalousie, méfiance)	6	2	0	9	17
irresponsables, immatures	2	1	2	8	13
parlent peu, vont à l'essentiel, pensée concrète	6	1	1	0	8
timides, pudeur, sentiments secrets	1	5	0	2	8
parlent trop, perdus dans les détails	0	2	1	4	7
acculturation	0	8	0	6	14
fierté	5	0	0	1	6
femmes au foyer	4	8	0	6	18
femmes professionnelles	1	0	0	3	4
laisser-aller, vivre dans le présent	2	1	1	2	6
vie de stress	0	0	0	5	5

* SOI indique une représentation s'appliquant au répondant et NS une représentation ne s'y appliquant pas.

Le rapport à la vérité se fonde chez le Blanc sur la raison plutôt que sur l'expérience directe, se tient au niveau du général (pensée abstraite) et requiert un long apprentissage. Cette forme de vérité qui nie le particulier a pour conséquences :

a) sur le plan du rapport à soi : le doute qui remplace la confiance : les Blancs sont désorientés et malheureux ; aussi sont-ils ceux qui apportent l'alcool et la drogue chez les Indiens ;

b) sur le plan de la survie : les connaissances et la technique que permet leur rapport à la vérité sont source d'une grande puissance et de la maîtrise des éléments qui les rend capables d'assurer leur survie malgré leur grand nombre ; si cette technologie est admirée, son prix est nettement souligné par le malheur et l'isolement du Blanc, jamais satisfait ;

c) sur le plan du rapport aux autres : le Blanc étiquette les autres et ne les connaît que d'une manière abstraite. Il est par conséquent individualiste et évolue dans un monde d'anonymat. Riche en objets, il est pauvre tant sur le plan du rapport à l'autre que du rapport à soi. Cela le porte à être intolérant et agressif. Ces rapports problématiques rendent indispensable un long discours sur ses motivations et ses sentiments, une forme d'introspection que l'équilibre traditionnel ne requiert pas.

3. Troisième série : l'Indien à l'envers

Avec l'agression du Blanc et la perte du mode de vie traditionnel, l'Indien devient dépendant, pour sa survie, d'un équilibre nouveau, dicté par la loi du Blanc.

Son rapport à la vérité, qui dépendait d'un contact direct avec la nature par l'épreuve des éléments, se perd dans la réserve ; l'acculturation et la perte des valeurs traditionnelles font qu'il ne sait plus qui il est ; la confusion et le sentiment de vulnérabilité apporté par la dépossession s'emparent de lui ; ne possédant pas le savoir du Blanc, il est complètement démuni dans le nouvel ordre avec les conséquences suivantes :

a) quant au rapport à soi : faiblesse morale, défaitisme, passivité et découragement ; alcoolisme et drogues s'imposent comme fuite devant la réalité ;

b) quant à la survie : dépendance, laisser-aller, pauvreté et misère ;

c) quant au rapport aux autres : impuissants, ils deviennent irresponsables, négligent leurs responsabilités familiales et, cherchant à compenser par le matérialisme l'absence de satisfaction de leurs vies, ils s'égarer dans l'individualisme, comme les Blancs. Par contre, leur pudeur traditionnelle, qui les porte vers la timidité et inhibe l'expression des sentiments, les rend incapables d'établir une communication effective : chacun devient donc de plus en plus isolé et misérable.

4. *Quatrième série : la crise d'identité et son dépassement*

Certains jeunes Indiens, qui sont passés par l'école du Blanc, ont bénéficié des connaissances abstraites et techniques qui leur donnent accès à la technologie moderne et leur permettent de s'ajuster aux règles changées de la survie. Après un long moment de doute et de crise marqué par les représentations de la série précédente, ils redécouvrent dans la spiritualité ancestrale une source de fierté dans leur identité et un rapport renouvelé avec la vérité qui met à profit deux canaux distincts : celui du savoir abstrait du Blanc pour ce qui est du rapport avec les choses et la survie, celui de la spiritualité ancestrale pour ce qui est du rapport à soi et à l'autre. Mais cela n'est pas sans susciter d'importants conflits :

a) dans le rapport à soi : découverte de ressources intérieures et d'une force morale qui permettent de faire face aux défis de manière consciente et délibérée, en connaissance des enjeux. Mais, à cause du rapport faussé à la vérité qu'impose le monde du travail, régi par la loi des Blancs, la sérénité traditionnelle ne peut être recouvrée entièrement. Vie stressée, travail qui ne permet pas toujours de prendre en considération les seuls aspects concrets et particuliers des choses, incompréhension des leurs : autant de facteurs qui portent vers le découragement, l'alcool et les drogues. Le combat pour se libérer est directement lié à celui pour l'autonomie des leurs : dans les deux cas, il s'agit de reprendre le contrôle.

b) dans le rapport à la survie : ambition et aspirations pour une vie plus confortable et meilleure permise par l'accès à l'emploi, mais risque de rejet de la part des leurs, jaloux du succès matériel.

c) dans le rapport aux autres : l'individualisme s'impose par le contact avec le monde du travail Blanc et celui de la réserve. Deux voies s'offrent pour y échapper et rétablir la solidarité : 1) le travail pour les Indiens : mise au service des intérêts de l'ethnie des compétences issues du contact avec le Blanc et 2) développement d'une capacité d'introspection et d'expression des émotions, indispensables pour se retrouver et établir des rapports sains avec l'autre dans un monde devenu trop complexe.

*

* *

Malgré le nombre limité de nos interlocuteurs, quelques conclusions s'imposent d'emblée.

D'abord, le caractère résolument moderne de l'identité en question. Entendons par là deux choses : sur le plan subjectif, la conscience nette d'une identité construite, réfléchie, comprise comme problématique, avec des choix déchirants et des scrupules d'authenticité et, sur le plan objectif, la construction du rapport à la société par le biais

non pas de l'affiliation obligatoire, donnée, à un ou des groupes d'appartenance incontournables et totaux, comme la famille étendue ou la tribu, mais à travers des découpages orthogonaux de sous-groupes : sexe, âge, religion, etc., qui donnent lieu à des solidarités ou des antagonismes avec des acteurs sélectionnés parmi une multitude d'univers de références possibles et simultanés. Un exemple : l'appartenance au groupe des Premières Nations, un groupe aux frontières variables, qui s'étend parfois jusqu'à inclure les aborigènes de tous les pays et les Lapons, mais qui exclut un certain nombre de personnes de l'environnement immédiat qui sont des « vendus », des traîtres qui ne partagent pas une vision de ce que sont les droits et la « vraie » nature des Premières Nations.

Que cette identité soit de type moderne, même alors qu'elle se réclame de la tradition, ne veut pas dire qu'elle n'est pas légitime mais seulement qu'elle participe d'un mode d'inscription identitaire différent. Il importe de comprendre cela pour saisir toute la force du fossé des générations qui divise les communautés indiennes sur la question de leur nature réelle, et dont les jeunes sont les principales victimes.

Puisque la tradition est l'élément qui légitimise, tant de l'intérieur que de l'extérieur, la prétention à un statut et à une identité distincte, il revient aux anciens, qui en seraient le plus proches, de décider de ce qui est légitimement indien. Mais ces anciens, même lorsqu'ils conservent le souvenir du mode de vie disparu, ce qui n'est pas toujours le cas, en entretiendraient, si on en croit nos répondants, une vision empreinte de nostalgie, qu'ils n'arriveraient pas à traduire dans le cadre de l'existence contemporaine de l'Indien. Or les jeunes qui estiment pouvoir y parvenir n'ont pas la connaissance de la tradition qui prêterait une légitimité à leur entreprise.

Une autre voie leur est ouverte, celle du discours victimisant dont leur peuple est l'objet, de la revendication, de la prise en charge, qui rencontre de profonds échos chez une partie de la population majoritaire avec qui ils sont en contact, et qui est une source importante de rôles valorisés dans la communauté elle-même. Les talents et compétences qui ne sont pas du registre traditionnel trouvent ici d'importants débouchés qui permettent à ces jeunes de se faire une place dans leur communauté. Mais cette place est paradoxale, car elle tient au fait de mettre des compétences empruntées à l'extérieur, comme s'il fallait s'exiler de l'intérieur pour être accepté, comme s'il fallait nier sa nature profonde pour trouver sa vérité.

Le coût de cette stratégie est élevé, car elle entraîne l'impossibilité de dire les solidarités et les enjeux qui découlent de la vision ethnociste de deux mondes en confrontation, la négation des conflits internes et celle des solidarités et communautés de vue avec des groupes extérieurs. Il s'ensuit une panne de légitimité de l'identité moderne, du moins dans sa forme alors qu'elle est en pleine construction, puisque les seuls éléments qui en justifient le caractère distinct, voire le droit à exister s'inspirent d'une tradition perçue comme incompatible avec la modernité.

Sort-on de ce piège ? Il faudrait pour y parvenir légitimer l'emprunt d'institutions modernes et, pour atteindre la force critique qui permettrait d'en prendre le

contrôle réel, se fonder sur un sentiment d'appartenance plus large que celui de la bande ou la « nation ». C'est ce que font, chacun à sa manière, les jeunes leaders que nous avons rencontrés qui cherchent à transformer le dialecte de leurs villages en langue commune apte à parler de constitution, qui veulent convertir les guerres de familles à la base de la petite politique de bande en conflits idéologiques entre manières différentes de voir l'avenir de leur peuple. Ils empruntent aux croyances spirituelles anciennes des outils de guérison qu'ils espèrent capables de redonner courage aux leurs qui, lentement, à travers des compromis difficiles et des rapprochements nouveaux, commencent à se constituer une identité nouvelle, panindienne, mais toujours au risque d'un rejet par les leurs.

Dominique COLLIN

BIBLIOGRAPHIE

- BERRY, J.W. et U. KIM, «Acculturation and mental health», dans: P. DASEN, J. BERRY et NARTORIUS, *Health and Cross-cultural Psychology: toward applications*, vol 10, SAGE Publications, Newbury Park. (Cross-cultural research and methodology series, 10.)
- 1988
- COLLIN, Dominique, «Étude de cas, gestion en milieu interculturel: un questionnaire au Nouveau-Québec», dans: J. RIGNY, *Diagnostic organisationnel*, Montréal, Publications de l'ARC.
- 1982
- COLLIN, Dominique, «La discrète émancipation de Talasia: identité féminine et vision du monde d'une jeune Inuk du Québec nordique», *Recherches Amérindiennes au Québec*, XIII, 4.
- 1983
- COLLIN, Dominique, «Exploration en anthropologie culturelle: une Inuk prise entre deux cultures», 1984 dans: M. ZAVALLONI, et C. LOUIS-GUÉRIN, *Identité sociale et conscience: introduction à l'éco-écologie*, Montréal, Presses universitaires de l'Université de Montréal.
- COLLIN, Dominique, «Du travail indien au travail pour les Indiens», *Culture*, V, 1.
- 1985
- COLLIN, Dominique, «L'ethno-ethnocentrisme: représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec», *Anthropologie et Sociétés*, 12, 1, 59-76.
- 1988
- ERIKSON, E., *Life history and the historical moment*, New York, W.W. Norton.
- 1975
- ZAVALLONI, M. et C. LOUIS-GUÉRIN, *L'investigateur multistade de l'identité sociale*, Miméo. (Livres I et II.)
- 1979
- ZAVALLONI, M. et C. LOUIS-GUÉRIN, *Identité sociale et conscience: introduction à l'éco-écologie*, 1984 Montréal, Presses de l'Université de Montréal.