

L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec

Dominique Collin

Volume 12, Number 1, 1988

Questions d'ethnocentrisme

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015005ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015005ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

Ethnie Ethnocentrism: Representations of Identity in Young Québec Natives
Working from in-depth interviews with young Québec Natives, the author traces out how they represent themselves, as natives, collectively and individually. He shows, using concrete examples, how identity categories follow an essentially ethnological pattern. In conclusion, he offers hypotheses that can explain the power of the ideology of ethnicity to justify the state of native life and society.

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Collin, D. (1988). L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec. *Anthropologie et Sociétés*, 12(1), 59–76.
<https://doi.org/10.7202/015005ar>

L'ETHNO-ETHNOCENTRISME : REPRÉSENTATIONS D'IDENTITÉ CHEZ DE JEUNES AUTOCHTONES DU QUÉBEC



Dominique Collin

Prologue : Du vrai et du faux

Abandonné par son clan lors des dernières élections, puis par sa femme et sa maîtresse, Adamie traversait une rude crise et pouvait être violent. Dans la pièce froide, une table, une bouteille, et, sur le mur, précieusement encadrées, seuls vestiges d'une maison hier chaleureuse, deux photos de lui : l'une représentant le grand chasseur, en anorak, botté de ses hamiks, penché sur le caribou qu'il s'apprête à dépecer; l'autre, le grand négociateur, le jour de sa rencontre avec le ministre, fleur à la boutonnière, en diplomate de carrière.

D'interminables débats sur le devenir des Inuit, le choc des cultures, les « vrais Inuit », les « Inuit virés blancs » et « ceux entre les deux » remontent à sa mémoire. Laquelle des deux photos représente le véritable Adamie? La question fait rire le jeune homme.

– Will the real Adamie stand up? Good question.

Il hésite, puis :

– Je me le demande aussi parfois moi-même.

☒ Identité et anthropologie insouciante

Le discours explicatif sur l'homme et la société a ceci de particulier que, s'il est assez souvent répété, son objet finit par lui ressembler.

D'une part parce que, nourri des valeurs et des préoccupations de son époque, il les transforme par l'invention et la diffusion dans la culture générale d'images, de métaphores et de concepts qui reflètent de nouvelles hypothèses et conclusions. Ainsi psychanalyse, marxisme, fonctionnalisme ou behaviorisme sont-ils passés dans le langage courant et dans le répertoire culturel, transformés en évidences, en lieux communs (motivations inconscientes, puissance des sentiments refoulés, exploitation des travailleurs et lutte de classes, techniques de modification du comportement, etc.).

D'autre part parce que la conception même de ce qu'est une personne tient aux images, métaphores et concepts disponibles pour définir les pouvoirs et les frontières du soi dans une culture ou une société donnée. On apprend à nommer et à ressentir la variété des émotions selon le découpage proposé par la culture. On apprend à mesurer l'étendue de notre contrôle et de notre responsabilité sur le destin et même sur nos propres actions selon les schèmes explicatifs disponibles et communément acceptés. On apprend à juger de l'équilibre entre la liberté individuelle et les contraintes du groupe selon une grammaire morale en action, transmise par le milieu.

Mais cette diffusion des sciences sociales dans la culture générale, et, à plus forte raison, leur impact sur l'identité, se font grossièrement, laissant de côté les nuances et les réserves épistémologiques. Ce que l'on obtient est une « vulgate », une version appauvrie et simplifiée, mais universellement répandue. Parler de son « ego » ou de ses « complexes » ne rend pas psychanalyste. Mais cette psychanalyse insouciant et facile transforme tout de même à la base la manière dont sont pensées l'enfance, la sexualité ou les stratégies par lesquelles est attribuée la responsabilité de ses actes et de ses errements.

Chez les Inuit et les Indiens, psychologie, sociologie et anthropologie populaire sont mises à contribution pour fonder une *idéologie de la condition autochtone* centrée sur les concepts de crise d'identité, domination et acculturation et qui trouve son point d'origine dans le « choc des cultures » et son aboutissement dans les efforts individuels et collectifs pour définir ce qui est ou ce qui devrait être le « véritable » autochtone.

Cette « vulgate » est celle qui dit que l'autochtone est coincé entre deux cultures : une culture traditionnelle, à laquelle il demeure attaché, malgré les pressions assimilatrices du « Blanc », et celle de l'envahisseur; que ces deux cultures sont porteuses de valeurs inconciliables et que leur affrontement se joue sur tous les plans de la vie personnelle et collective : santé, éducation, administration, politique, communications, etc. Le résultat de cet affrontement, c'est la crise d'identité de l'individu et l'acculturation de la collectivité. Pour réparer la misère matérielle et spirituelle causée par ce choc des cultures, il faut puiser à même l'authenticité traditionnelle, retrouver la fierté de ses racines et obtenir l'autonomie politique, sociale et économique. Il faut cependant, pour reprendre le contrôle de sa destinée et recréer l'univers traditionnel, maîtriser l'univers du « Blanc », se construire une synthèse des valeurs portées par les deux cultures, au risque de s'y perdre.

On se propose ici d'examiner comment ce discours, largement repris par les jeunes autochtones qui se regardent et regardent leur monde à travers lui, détermine et enserme la construction de leur identité sociale.

☒ **Coincés entre deux métaphores**

Cette « vulgate » tient en deux métaphores de la culture qui tantôt s'opposent, tantôt se complètent mais co-existent irrémédiablement.

Chez les jeunes autochtones (auxquels nous nous sommes particulièrement intéressé, puisque ce sont eux que l'on dit surtout en proie à une crise d'identité), la tension entre ces deux métaphores joue un rôle si capital dans la vision du monde et le projet existentiel que, s'ils sont de fait coincés « entre deux cultures » comme ils le disent, ils le sont surtout entre *deux manières de penser la culture*.

Nous montrerons que cette déchirure identitaire ne constitue pas une crise d'identité individuelle mais un effet imprévu et pervers de l'idéologie de la condition autochtone abritée derrière la rhétorique politique, les programmes d'intervention et les stratégies de développement dominantes dans le milieu autochtone et qui agit comme une puissante lentille déformante sur les efforts de définition d'une identité indienne contemporaine.

La première de ces deux métaphores fait de toute culture donnée un objet *organique* et naturel, dont chaque partie est essentielle à l'ensemble et ne trouve de sens que par rapport à lui. Le moindre dérèglement se répercute dans tout le système, provoquant soit un réajustement d'ensemble, soit, lorsque les changements sont trop brusques, la déstabilisation du tout, ce qui est perçu comme anormal et pathologique. La culture doit demeurer authentique et entière, fermement enracinée dans ses traditions, ou dépérir. Le drame de la culture autochtone serait que, tombée dans l'ombre du Blanc, elle se serait désarticulée et ses membres et organes seraient morts, séchés l'un après l'autre. Le remède : cultiver et protéger soigneusement ce qui en reste en espérant la régénération. Tant qu'une graine restera, la culture entière pourra être retrouvée : si l'on ne peut la recréer aujourd'hui, au moins doit-on se faire les protecteurs acharnés de ses derniers éléments et les projeter de part en part de la vie.

La seconde métaphore, celle de la culture *composée*, fait de la culture une besace de sens constituée délibérément en incorporant avec plus ou moins de bonheur des objets, des pratiques et des valeurs tirés des deux registres culturels offerts aux autochtones. Ici, la tragédie de l'Indien tiendra non plus à la perte de l'intégrité culturelle, mais à ce que la domination du « Blanc » ne permet pas de doser le mélange des composants culturels à son avantage. On parle alors de perte de contrôle et de revendications pour reprendre le pouvoir ; on accepte l'emprunt de pratiques et objets que l'on continue toutefois de qualifier selon leur origine (l'éducation, les structures administratives, etc., des « Blancs ») dans la mesure où ils sont, comme des « outils », indispensables pour recouvrer l'autonomie instrumentale du groupe.

Dans le premier cas, on retrouve une opposition terme à terme entre les valeurs autochtones et les valeurs de l'Autre. Il faut faire un choix alternatif : retrouver la tradition perdue ou se résigner à l'assimilation. Ce discours s'applique généralement au *groupe* et aux objectifs politiques. Dans le second cas, il s'agit d'inventer une combinaison des valeurs des deux cultures, mais il ne s'agit jamais que d'une stratégie *personnelle*, qui se fait au risque de la perte d'identité collective et de l'identification des membres du groupe.

Entre les deux, le gouffre : hiatus entre le discours sur le groupe et la pratique individuelle, entre les représentations censément partagées par le groupe et le projet existentiel des personnes. Pour le combler, une stratégie sera retenue, toujours la même, nous le verrons, qui redéfinit le projet personnel en empruntant les catégories du discours sur le groupe, de l'idéologie ethniste si l'on veut, hors de laquelle le projet personnel même perd sa légitimité.

Il faut noter que ces deux métaphores, pour différentes qu'elles soient, découlent toutes deux de prémisses communes : celle qui fait de l'ethnie la dimension structurante de l'existence, hors de laquelle les objets et les pratiques ne peuvent être dits, et une conception de la culture comme unité systémique cohérente et monolithique. L'une et l'autre répondent pourtant mal à l'hybridation culturelle et à la diversité des valeurs

chez les autochtones comme elles s'accommodent mal de l'idéologie du progrès empruntée à la modernité ambiante.

Il faut enfin souligner que ces deux métaphores n'ont de sens que si l'on accepte comme évidentes les catégories ethniques particulières qui les supportent, soit l'Indien (ou l'Inuit) et, en face, le « Blanc ». Nous verrons que ce couple maudit se prête à d'étonnants recodages.

▣ Vision du monde et projet personnel

Bien que la « vulgate » décrite plus tôt soit largement répandue dans toutes les strates du monde autochtone, y compris chez ceux qui ne sont pas Indiens ou Inuit mais qui gravitent autour de leurs univers, j'ai choisi, pour cette exploration, de m'en tenir aux propos de quelques jeunes Inuit et Indiens parmi les plus exposés à ce qu'ils nomment eux-mêmes le choc culturel. Nous les écouterons donc parler de la rencontre des cultures : comment elle façonne leur vision du monde et, partant, leurs projets de vie, comment les deux métaphores que nous avons décrites président à la construction de leur identité.

Mais pourquoi le détour de l'identité individuelle pour parler de représentations collectives ?

Les configurations de représentations sociales qui répondent aux métaphores décrites plus tôt ont large cours et trouvent une expression articulée chez les jeunes, tant Inuit qu'Indiens, que nous avons rencontrés. Ce ne sont pas que de vagues idées, croyances et connaissances, plus ou moins répandues, plus ou moins détachées de la pratique, plus ou moins désincarnées, qu'il s'agirait de repérer avec de complexes appareils à sondage pour en confirmer l'étendue. Elles nourrissent des projets politiques et idéologiques nombreux et passionnés, au centre des politiques indienne et inuit. Dans ceux-ci se combinent la tension entre la crainte de perdre sa culture et la conviction que l'autonomie individuelle passe par l'autonomie collective et exige une transformation de la société autochtone par l'adoption de nouvelles pratiques indispensables pour briser la chaîne de la dépendance envers l'Autre. Pour ces idées, des gens se battent, des communautés se divisent, des familles se déchirent, des bureaucraties se créent et s'opposent et, selon certains témoignages entendus, on se suicide même.

Il importe donc moins d'établir une statistique précise sur la dissémination de ce discours que de découvrir les ressorts de la passion, ou de l'angoisse, qu'il soulève.

Les représentations collectives ne sont investies d'affect que dans la mesure où chaque individu leur donne un sens par rapport à l'ensemble de sa vision du monde et de son projet personnel. Détachés de leur ancrage individuel, elles perdent leur profondeur et leur richesse de connotations biographiques. Or ce n'est qu'à travers ce sens immédiat et privé que prennent vie les concepts explicatifs proposés par la culture. Nous avons voulu prendre le plus bas dénominateur commun de ces réseaux individuels, soit la représentation collective de la culture qui tient dans les deux métaphores décrites plus tôt, et, en le situant dans l'univers de représentation individuel, voir comment il prend racine, quels sont ses référents immédiats dans la vie de tous les jours, ses conséquences sur les plans d'avenir et la compréhension du monde, bref, en quoi la vision du monde est reliée au destin personnel de l'individu.

☐ Question de méthode

On devine qu'il ne suffit pas d'écouter : la méthode biographique, certes habilitée à préserver la richesse du discours privé, est trop liée à la capacité d'expression et à la lucidité de l'informateur, qualités inégalement distribuées, et trop prisonnière aussi des engagements et partis pris du répondant, pour se prêter aisément à la comparaison.

Nous avons emprunté la méthode de la contextualisation représentationnelle¹, qui consiste à générer, à partir de descriptions des groupes d'appartenance et de différenciation fournies par le répondant, le contexte socio-affectif qui sous-tend le discours sur la société et sur soi. Explicitées à l'aide d'une procédure rigoureuse, l'*Investigateur Multistade de l'Identité Sociale*, conçue pour rendre possible une analyse structurale serrée, les représentations produites conservent néanmoins la richesse de connotations de l'auto-biographie.

Cette procédure a pour but d'explorer systématiquement l'enracinement des représentations sociales caractérisant les divers groupes d'appartenance/différenciation dans les images, souvenirs et expériences biographiques produites par un individu selon que ces représentations portent sur le groupe ou sur lui.

Dans un premier temps, on demande aux répondants de décrire par association libre des groupes objectifs d'identité (nationalité, âge, sexe, religion, occupation, etc.). On s'assure ainsi que les catégorisations qui serviront de stimulation au discours sur soi et la société revêtent une signification pour l'individu, ce que ne permet pas l'approche expérimentale traditionnelle de l'étude des valeurs, qui impose au répondant les dimensions et les jugements à partir desquels créer des hiérarchies de préférence.

Pour les fins de la présente recherche, seules les descriptions des groupes « Autochtone » et « Blanc » ont été retenues. Dans chaque cas, le groupe d'appartenance autochtone est spontanément identifié en premier (soit par référence à la nation : les Innu, soit par référence à la communauté : nous les gens de Pesamit). Le groupe des « Blancs » est également identifié par tous les répondants comme groupe important de différenciation (les répondants inuit utilisent de préférence le terme Quallunat qui aura pour nous la même signification).

Ces descriptions, indiquées en caractères gras dans le texte, sont ensuite explorées systématiquement à partir d'une grille qui fait ressortir leur charge affective, leur degré d'application à soi, leur sens précis selon que la description est dirigée vers le groupe dans son ensemble ou sur soi. Au cours de cette exploration, on cherche à mettre à jour les images, les épisodes biographiques et historiques et les émotions suscitées par ces descriptions.

L'exploration de l'ensemble des descriptions met à jour un nombre habituellement restreint de thèmes ou de préoccupations centrales qui reviennent constamment, révélant la trame organisatrice de la vision du monde du répondant. Ces thématiques, en se rejoignant, forment des « noyaux dynamiques socio-motivationnels » où sont intégrés des éléments biographiques, des épisodes historiques, le destin du groupe et les projets de vie de l'individu.

¹ On trouvera un exposé détaillé de cette méthodologie dans M. Zavalloni et C. Louis-Guérin, *Identité sociale et conscience : introduction à l'ego-écologie*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1984.

On parvient également, par l'identification des référents implicites auxquels renvoient les descriptions des groupes, à reconstruire le microcosme subjectif de la personne : les personnes et les images qui comptent pour elle et sur lesquelles, en définitive, s'appuie la connaissance et les jugements sur les groupes. C'est ici, bien sûr, qu'apparaissent les modèles de rôle et les phénomènes d'identification à des individus, héros culturels et idéaux qui relient l'individu au groupe. Nous y voyons également, et cela rejoint notre propos, comment la confrontation perçue entre le « Blanc » et l'autochtone se traduit dans l'identification des individus qui comptent pour soi et dont on a une connaissance immédiate.

Les données de notre étude proviennent d'entretiens réalisés avec trois Inuit du Québec nordique et trois Innu². Tous ces répondants ont en commun l'expérience d'une double marginalisation. Face à la communauté extérieure (surtout représentée par les « Blancs » présents dans l'univers des autochtones) qui les perçoit d'abord et avant tout comme des Indiens ou des Inuit, que ce soit lorsqu'il s'agit de les critiquer ou de les valoriser; face à la communauté autochtone dont ils sont issus, qui les accuse de « penser comme des Blancs » et les soupçonne de mépriser leurs congénères. Ce double rejet n'est pas qu'impression subjective : des entretiens avec des jeunes décrocheurs innu ont amplement confirmé leur méfiance envers les jeunes plus scolarisés qui reviennent dans la communauté après une longue absence.

Pour ne pas surcharger cet article de données empiriques, nous présenterons maintenant le résumé de trois entretiens où nos informateurs, identifiés par les pseudonymes de Sarah, Albert et Josée, exposent leur vision du monde et leurs projets personnels³. Ce condensé est autorisé par le fait que les représentations des six informateurs sont remarquablement convergentes, malgré des stratégies individuelles et des appartenances sociales fort diversifiées.

◇ Sarah

Au début de la trentaine, Sarah est revenue au village après plusieurs années d'absence. Elle habite chez ses parents en attendant de retourner « dans le Sud » poursuivre des études. Boudée par une partie de la communauté qui lui reproche une fugue romantique et qui se méfie de son discours « féministe », elle a cependant été recrutée par le Conseil de village où sa connaissance des usages « du Sud » et de la langue anglaise est d'un précieux apport. Elle parle un anglais impeccable et attend des nouvelles d'un romancier américain dont elle a été l'interprète lors d'un récent voyage et qui lui a suggéré d'écrire un livre sur les Inuit.

Pour Sarah, les Inuit se divisent en deux groupes : ceux de l'époque traditionnelle, dont il ne reste que quelques survivants âgés, et ceux d'aujourd'hui. Les traditionnels

² On s'étonnera de ce regroupement inusité de jeunes autochtones provenant de cultures aussi différentes que les Innu (aussi connus sous le nom de Montagnais) et les Inuit. C'est à dessein qu'on les trouve ainsi réunis : notre propos n'est pas de retracer ce qui est propre à chacune des cultures en présence, mais de saisir pourquoi, malgré les différences entre leurs milieux culturels, on retrouve chez eux un même discours sur l'impact de la rencontre des cultures sur leurs mondes et leurs projets de vie.

³ Les lecteurs trouveront la présentation d'autres entretiens dans D. Collin, « 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: 255-263.

traitent les personnes comme des individus, sont accommodants (*accepting*), ne se perdent pas dans les détails et ne sont pas angoissés comme les Qallunat qui **bousculent les gens, parlent sans arrêt** mais perdent l'essentiel de vue et mènent une vie **stressée**.

Les Qallunat sont toujours en train de vous expliquer comment sont les Inuit, même lorsqu'ils n'en savent rien. Impossible de discuter avec eux : ils vous noient dans toutes sortes de détails insignifiants. Mais leurs connaissances ne viennent que des livres. Ils vous classent selon des catégories toutes faites sans jamais voir les différences entre les gens à qui ils ont affaire : par exemple, cette émission, entendue à Ottawa, qui affirmait d'autorité que les Inuit sont paresseux.

Les Inuit (qui ne sont pas paresseux, tient à répéter Sarah) sont tout le contraire du « Blanc ». Ils ne cherchent pas à tout expliquer. On les dit timides ? C'est qu'ils ne s'affirment pas au point d'écraser l'autre. Ils s'en tiennent à l'essentiel des choses sans se perdre dans le menu détail; ils ne tiennent pas à imposer leurs opinions et laissent les gens se faire leur propre idée.

Les Inuit dont il est ici question sont les anciens, les détenteurs de la tradition orale, derniers représentants de l'univers traditionnel, connu par Sarah à travers les récits du temps d'avant l'installation dans les villages. À ceci s'ajoute la lecture de comptes rendus de voyageurs et de missionnaires en pays inuit. Bien qu'elle n'en conserve plus que quelques souvenirs d'enfance, Sarah est fière d'affirmer que, née dans la toundra quelques années avant l'installation de sa famille au village, elle est personnellement en contact avec cet univers.

Les Qallunat constituent une catégorie abstraite, sans référence spécifique à des individus, qui renvoie systématiquement à deux situations types : l'une mettant les Qallunat en position de supériorité matérielle sur les Inuit, l'autre les mettant en situation d'infériorité morale. Dans le premier cas (**bousculent les gens**, par exemple), les descriptions sont accompagnées de sentiments de colère et de ressentiment. Dans le second cas (**mènent une vie stressée**, par exemple), illustré par le drame de jeunes filles Qallunat, acculées à la diète par crainte d'être rejetées, il n'y a plus que pitié et mépris. Aucun des non Inuit nommément désignés par Sarah n'est cependant visé par les descriptions du premier type.

Les jeunes Inuit, qui sont pris entre les deux cultures, **perdent leur culture et leurs valeurs** et, de ce fait, n'ont plus de but, vivent dans la frustration et s'adonnent à l'alcool et à la drogue. Les jeunes filles inuit, plus particulièrement, sont **trop timides** et, victimes des hommes qui « leur font des enfants avant qu'elles aient 16 ans », sont condamnées à demeurer à la maison.

Le choc culturel résulte de ce que l'attitude pacifique et accueillante des Inuit ne leur a pas permis de s'opposer efficacement à l'empiètement du « Blanc ». Sarah considère que ces descriptions, toutes négatives, s'appliquaient à elle dans le passé, mais elle estime s'en être sortie grâce au recul que lui apportent les années passées dans le Sud et à sa capacité de travail, qui lui permet de jouer un rôle actif dans la défense des droits des Inuit. Elle estime avoir depuis retrouvé les qualités des Inuit traditionnels énoncées plus tôt.

Les jeunes dont il s'agit ici sont les autochtones, Indiens ou Inuit, amis et connaissances provenant de plusieurs milieux autochtones différents rencontrés dans les pensionnats et les centres urbains.

Pour remédier aux effets du choc des cultures, il faut d'abord apprendre à se défendre. Les Qallunat possèdent d'importantes **connaissances**, même si, trop livresques, elles sont une cause de catégorisations indues et de manque d'humanité. En fait, les connaissances des Qallunat sont précieuses dans la mesure où elles portent sur les choses et non les gens. Elle compte donc s'approprier ces connaissances pour aider les Inuit à retrouver leur autonomie et le contrôle de leurs vies. Il est également indispensable de leur emprunter une attitude agressive pour protéger les droits des Inuit, quitte à être accusée de « penser comme une Qallunat ».

Les deux thèmes principaux chez Sarah sont ceux de l'injustice ethnique (la dépossession des Inuit par les Qallunat) et l'injustice faite à la femme. Le projet collectif rejoint le premier thème (autonomie politique destinée à protéger et solidifier la culture inuit en voie de disparition). Le projet personnel y est directement rattaché : retour aux études afin de participer à cette lutte. Toutefois, il s'agit d'un projet lointain : Sarah estime que son long séjour à l'extérieur de la communauté lui a fait perdre le contact avec les siens. Elle attendra donc quelque temps avant de risquer un nouveau départ. Ses projets immédiats sont liés à son emploi, son autonomie personnelle et, surtout, ses activités avec les jeunes femmes du village, qu'elle aimerait voir plus autonomes.

Ses gestes en ce sens suscitent des tensions au village. Ses frères s'habituent lentement à faire leur part des corvées de la maison, dit-elle en riant, mais il en est qui acceptent mal que les jeunes femmes prennent l'habitude de se regrouper, pour former une équipe de balle-molle, par exemple. Quelques maris s'inquiètent notamment des discussions entre femmes qui suivent les joutes. Ces activités se réalisent avec la complicité d'enseignantes et d'infirmières non inuit : l'opposition Inuit-Qallunat, si clairement dessinée dans le projet collectif, se fissure et on s'aperçoit que le projet personnel immédiat déplace lentement les affrontements selon un axe qui n'a plus rien d'ethnique.

Invitée à commenter le rapport entre les valeurs traditionnelles dont elle se fait la défenderesse et sa conception des rôles sexuels, elle ramène la question à des éléments biographiques : elle a toujours été très autonome, travaillant très tôt, et ne voit pas pourquoi elle ne pourrait pas aller à la chasse comme les garçons, puisqu'il s'agit de leur culture commune et qu'il s'agit de la préserver. En fait, la conception de la femme qu'elle a découverte lors de son séjour dans le Sud n'a pas, croit-elle, d'écho dans la culture inuit, mais cela importe peu puisque la synthèse des attitudes inuit traditionnelles et une plus grande autonomie de la femme est non seulement possible (elle en est la preuve) mais essentielle à la survie culturelle des Inuit, trop peu nombreux pour se permettre d'exclure les femmes des débats pour l'autonomie.

Tout en y étant subordonnés, les projets qui touchent le rôle de la femme sont donc légitimés par l'urgence de sauver la culture traditionnelle.

◇ Albert

Albert, dans la jeune vingtaine, est récemment revenu chez lui, défait, sans le sou, ses études universitaires interrompues et son mariage à une non autochtone rompu. Brillant et imaginatif, il a la parole facile tant en français que dans sa langue d'origine (qu'il se fait un point d'honneur de mieux parler que les jeunes de sa génération demeurés au village), et cherche encore une voie parmi les possibilités qui s'offrent à lui. Seul parmi les répondants retenus ici, il présente les signes d'une crise d'identité classique :

absence de buts clairs, valeurs contradictoires, incapacité de choisir et d'unifier les perceptions de soi, découragement, etc.

Albert décrit les Innu traditionnels comme **honnêtes, tolérants, solidaires, ayant le sens de l'humour et sachant mettre les gens à l'aise**, toutes descriptions jugées positives et s'appliquant à lui. Ils ont toutefois quelques caractéristiques négatives (**timidité, com-méragé**) qui sont dues, croit-il, à la petitesse de la communauté plutôt qu'à la culture. La culture innu traditionnelle souffre toutefois d'un manque important, source de frustration liée à l'échec de son mariage avec une Québécoise : l'incapacité d'exprimer ses émotions (**renfermés**).

Ces Innu traditionnels ont pour référents la famille immédiate d'Albert : père, oncles et grands-parents qui personnifient la réalité ontologique de l'Autochtone et qui s'ap-plique à toutes les « premières nations » de la terre.

L'Indien contemporain, comme lui, est **pris entre les deux cultures et tourmenté** : ni traditionaliste vivant de chasse et de pêche ni « Blanc » des centres urbains, sans perception claire de ce que serait une synthèse des deux. Mais, contrairement à lui qui a fait le choix de l'exil et de l'étude, il est **borné, porté vers l'alcool, jaloux envers ceux qui réussissent** (comme lui), **isolé et pauvre à la fois matériellement et spirituel-lement**.

Les références ici sont plus explicites et s'adressent aux jeunes Innu de la commu-nauté d'Albert qui, nombreux au départ, se sont engagés dans le même parcours que lui mais ont dû un à un abandonner les études et retourner au village.

L'Indien de demain est celui qui conservera les valeurs traditionnelles, largement oubliées par les jeunes, mais qui aura voyagé et se sera enrichi des autres cultures, qui aura **l'esprit ouvert, sera sorti de son isolement** et qui parviendra à exprimer ses senti-ments et tolérer les marginaux. Albert, qui s'identifie surtout à la diaspora innu installée à Québec, Montréal, Chicoutimi et quelques autres centres, estime être un précurseur de ce nouvel Indien. Il projette de continuer à étudier l'histoire des peuples de la terre pour mieux comprendre celle des siens, mais n'a pas choisi par quel moyen il retrans-mettra ce savoir aux siens (enseignement, écriture, cinéma, théâtre). Son projet per-sonnel, encore à définir, se limite pour l'instant à réaliser son potentiel et à apporter une contribution utile aux siens, contrairement à ces Indiens devenus des « traîtres à leur nation », qui quittent la communauté et méprisent les leurs.

L'opposition clé porte ici sur le mode des rapports interpersonnels, inexprimés dans un univers où tous se connaissent et où peu de place est laissée à l'individu, et exprimés dans un monde où règne l'anonymat. Les deux pôles en sont la réserve et la grande ville.

Par suite du choc culturel, le monde indien traditionnel honnête, tolérant, avec son sens de l'humour fait place à un univers éclaté et borné, tourné vers l'alcool. Ceci vient notamment de ce que la tradition innu ne prévoit pas l'expression des sentiments et les comportements compétitifs nécessaires pour survivre à l'école des « Blancs ». Il faudra donc en plus d'étudier, se transformer : apprendre à s'extérioriser. Albert s'y emploie, mais estime que les progrès sont lents.

On constate donc, dans la description que fait Albert des Innu, la référence à un groupe traditionnel qui exprime la nature profonde de l'Innu et la référence au groupe des jeunes, victimes du choc culturel. Seul parmi tous les répondants, Albert n'a pas opposé au groupe des Montagnais traditionnels un groupe défini par l'ethnie. Interrogé sur ceci, il précise qu'il n'y voit pas une catégorie légitime, étant donné la diversité de l'Autre.

L'opposition, lorsqu'il est question des groupes, se fait essentiellement entre l'univers familial, rattaché au petit village, et la ville anonyme; quand il est question de valeurs personnelles, entre un univers borné de villageois ignorants et l'univers des Socrate et da Vinci, caractérisé par la curiosité et l'ouverture d'esprit. Le dilemme des Innu est de ne pas pouvoir se passer de la chaleur familiale du groupe tout en devant, pour assurer la survie du groupe, développer l'ouverture d'esprit et les connaissances que l'esprit borné du petit groupe ne peut permettre. Sa propre vie est une alternance entre le retour au giron familial et la fuite vers la ville. Il décrira avec humour la colonie innu d'une grande ville où, entassés dans quelques appartements voisins, étudiants, stagiaires, employés et chômeurs innu recréent l'atmosphère du village avec son partage, son laisser-aller, son esprit de fête, mais aussi son papotage et son esprit borné. Tout en s'identifiant à ce groupe, il dit être partagé entre le confort de sa présence et le besoin périodique de le fuir.

En fait, pour retrouver les valeurs traditionnelles qui importent, une vie de solitaire s'impose. Albert affirme avoir toujours été solitaire, ce qui lui permet de tirer les éléments clés des deux cultures sans avoir, par conformisme au groupe, à faire un choix alternatif. À ce titre, il est particulièrement fier d'affirmer que si son français est supérieur à celui des jeunes Innu de chez lui, il en va de même pour sa maîtrise de la langue maternelle.

◇ Josée

Josée, 20 ans, ne parle pas la langue des Innu; sa famille a quitté la réserve depuis 10 ans. Elle commençait alors un cours pour devenir professionnelle de la santé, et elle l'a terminé avec succès. Elle est fière de son ascendance indienne et de la philosophie de vie inculquée par un grand-père dont elle était très proche, mais elle admet cependant être complètement coupée de la réalité indienne d'aujourd'hui et considère avec mépris la manière dont certaines personnes, originaires du même village qu'elle, et tout aussi coupées de leur réalité, utilisent leur identité indienne pour obtenir des privilèges et des passe-droits. Elle ne souhaite pas retourner vivre au village de son enfance, mais espère que sa réussite encouragera les jeunes Indiens à persévérer en donnant la preuve de ce qu'une Indienne, armée des qualités traditionnelles, peut faire. Elle croit du reste que la distance lui a permis de retrouver une philosophie indienne authentique que la misère de la réserve a fait perdre à ceux qui sont restés.

Pour Josée, les Innu, dans le fond d'eux-mêmes et dans leur philosophie traditionnelle que lui a transmise son grand-père, sont **vaillants, sûrs d'eux, sans contraintes, heureux, débrouillards, travailleurs, fiers, indépendants et respectueux de leurs biens**. Toutes les descriptions sont positives et s'appliquent également à elle, mais dans ce cas, elles ont un sens relié à sa profession et font référence à des comportements et des attitudes situés dans un contexte qui n'est pas indien. Ceci ne pose d'ailleurs aucune difficulté pour Josée qui croit que la philosophie de vie indienne est un important atout pour être heureux et réussir, peu importe le contexte.

Quant aux Innu d'aujourd'hui, dans son village d'origine, « dans le fond de leur cœur, ils sont encore les mêmes et leur identité n'est pas ce qu'ils laissent voir : **méfiant, pris dans le dilemme d'avoir à s'adapter à la philosophie des « Blancs » ou retourner aux sources, dépendants de l'aide sociale et l'assistance du Gouvernement, alcooliques, leurs terres et leur liberté perdues** ».

Josée estime échapper à la situation qu'elle décrit puisque, pour elle, le contact des deux cultures est source d'avantages et d'enrichissement et ne la confronte pas avec le dilemme d'avoir à choisir entre les deux : en ramenant l'essentiel de son identité indienne à une philosophie ou une attitude devant la vie, elle parvient à rester elle-même tout en changeant de monde. Elle estime d'ailleurs que son grand-père, qui, lui, avait la peau brune, vivait de chasse et trappe et parlait l'innu, en faisait tout autant à sa manière, s'adaptant aux exigences d'un monde changeant sans craindre de se perdre.

Bien qu'elle ne décrive pas, comme le feront les autres, un monde indien en devenir, elle soutient que la solution pour les Indiens tient dans le maintien de la philosophie d'autrefois dans le contexte d'aujourd'hui et elle souhaite que son exemple puisse provoquer « un changement d'attitude, de mentalité ».

Mais dans son cas, cela n'est réalisable qu'en quittant la communauté définitivement. Elle envisage d'aller un jour travailler dans une communauté indienne, mais pas la réserve d'origine, où elle craint d'être mal comprise.

☒ L'élasticité des groupements

On aura noté la difficulté de nos informateurs à définir objectivement même le groupe principal d'appartenance, et, à plus forte raison, le groupe réciproque de différenciation appelé « blanc ». En effet, la catégorie « autochtone » fluctue au gré de plusieurs réalités. Dans un sens plus large, elle comprendra toutes les « premières nations » du monde, incluant les aborigènes d'Australie et les Lapons, les Indiens des Amériques ou du Canada (Albert).

Même si, le plus souvent, le groupe « autochtone » se réfère aux gens de la même « nation », parfois certains sous-groupes en seront exclus: ainsi Albert et Josée (cette dernière s'incluant personnellement parmi les exclus) ne considèrent pas les gens de telle ou telle réserve, qui ont la peau moins brune et ne parlent plus la langue, comme de « vrais » Innu (Josée nuance: tout en étant au fond de « vrais » Innu, ils — donc elle aussi — sont coupés de leur propre réalité). Certains individus en seront également exclus parce qu'ils « pensent comme des Blancs » et sont devenus des « traîtres à la nation » puisque, acculturés et installés à l'extérieur de la communauté sans désir de retour, ils méprisent les Indiens au lieu d'utiliser leurs connaissances pour leur venir en aide (Albert).

Par ailleurs, la définition du « Blanc » procède essentiellement par l'exclusion: est « blanc » tout ce qui n'est pas autochtone. Occidentaux et Orientaux, Canadiens de souche ou d'immigration récente, francophones ou anglophones, de race blanche, noire ou autre: le « Blanc », en fait, c'est l'Autre. On y retrouve même parfois des autochtones « virés Blancs », ou « pensant comme des Blancs », alors que certains « Blancs », sympathiques à la cause et aux valeurs indiennes, deviennent de moins en moins « Blancs » à force d'habiter le territoire que les Indiens considèrent leur. Il faut noter que cette

notion œcuménique du « Blanc » est couramment utilisée, et, par conséquent, endossée, par la majorité des « Blancs » faisant partie de l'univers autochtone, qui semblent ainsi, par un curieux phénomène d'ethnocentrisme à rebours, accepter de se définir par la négative.

On note toutefois que, le plus souvent, la définition du « Blanc » s'applique aux particuliers non autochtones lorsqu'ils sont en position de domination sur les autochtones. On retrouve ici le phénomène souvent illustré du préjugé face au groupe qui s'accommode sans difficulté de relations d'affection privilégiées avec des membres du groupe visé, ces derniers n'étant jamais « réduits » au stéréotype. L'apparente contradiction de cette attitude est vite résolue lorsque l'on saisit la dynamique émotionnelle du stéréotype dans la vision du monde. Dans tous les cas rencontrés, la vision négative du groupe « Blanc » permet de maintenir l'affirmation de la valeur intrinsèque de la culture d'origine, écrasée par le dominateur, au delà de la perception, presque toujours négative, de ce que le groupe est devenu à la suite de cette domination.

Notons ici l'important démenti apporté aux thèses qui débusquent encore une « identité négative » chez les jeunes autochtones : les jugements négatifs sur le groupe contemporain n'expriment jamais qu'une victimisation perçue comme *involontaire* et *passagère*, due à une malice externe, celle du « Blanc » ; on ne remet pas en cause l'identité indienne dont la référence traditionnelle, la seule « vraie », porte une charge systématiquement positive. Le soi autochtone peut être mis à mal par des forces exogènes, mais il n'est jamais méprisable.

☒ Culture organique et culture composée

Sans même approfondir le sens des descriptions données et les dynamiques socio-motivationnelles qui en résultent pour chaque répondant, il est possible de faire ressortir des configurations d'ensemble communes à tous, au delà des différences manifestes dans les stratégies adaptatives et les mécanismes explicatifs de chacun d'entre eux. On y retrouve l'entrechoc des métaphores de la culture décrites plus tôt selon que l'attention est dirigée vers la vision du groupe ou vers les projets personnels.

Les descriptions du groupe « Autochtone » se départagent en deux blocs nettement différenciés : le traditionnel et le contemporain, avec en sus, à titre de projet collectif, celui de demain, qui en fait renvoie au monde traditionnel ajusté aux nouvelles contraintes.

Lorsqu'il s'agit de l'univers traditionnel, les descriptions, presque toujours positives, évoquent le « véritable » Indien ou Inuit, doté d'une nature ou d'une essence profonde et immuable. Les rares descriptions négatives expriment des qualités positives et importantes dans le contexte de la vie traditionnelle devenues des sources de vulnérabilité ou de faiblesse dans le contexte de la vie moderne. Il s'agit toujours des principales caractéristiques positives du soi, qu'elles soient réalisées ou encore à l'état de projet.

Lorsqu'il s'agit de l'univers contemporain des autochtones, les descriptions, toutes négatives, inventorient les résultats d'une victimisation toujours rapportée au « choc des cultures ». Elles correspondent dans plusieurs cas à l'histoire individuelle. Tout le projet collectif et personnel vise donc à remédier aux effets de la dépossession pour recréer l'équilibre traditionnel.

Cette distinction devient encore plus évidente lorsque l'on juxtapose la description du « Blanc » et de l'Autochtone traditionnel. L'opposition systématique fait alors clairement apparaître qu'il s'agit d'une confrontation entre deux univers mutuellement répulsifs, correspondant, l'un à la nature profonde de l'autochtone (axée sur la solidarité, la spiritualité, l'harmonie) et l'autre à son antithèse (individualisme, matérialisme, conflit). Mais cette confrontation favorise actuellement le « Blanc » plus agressif, auquel il faudra emprunter temporairement, et au risque de trahir sa vraie nature, les armes nécessaires pour reprendre son autonomie et reconstruire un ordre social dédoublant le monde traditionnel.

Sur le plan de l'équilibre identitaire, il importe de préciser le rôle d'axe organisateur central joué par cette opposition de valeurs positives « autochtones », sources de fierté et de satisfaction, et les contre-valeurs « blanches » rejetées hors de soi. Elle exprime la vision de soi profonde, le roc identitaire sur lequel l'expérience vient construire, définie à partir de l'essence du groupe et appuyée sur la négation des valeurs opposées dont le groupe « Blanc » se fait le porteur.

Il est intéressant de noter que la définition du traditionnel, selon qu'elle porte sur le groupe ou soi, ne cherche pas à approcher la « vérité ethnologique » de l'histoire du groupe, mais représente plutôt une sélection opportuniste de traits qui, dans un cas, affirme le contrôle du groupe sur son existence et, dans l'autre, l'autonomie personnelle. Voyons plutôt.

Seront considérés comme « traditionnels » les activités de trappe, la religion catholique (ou anglicane), l'épaisse toile, achetée aux magasins de la Baie, dont sont faites les tentes, le thé pris dans la toundra, le hors-bord, bref tout ce qui est relié à la vie en forêt des anciens, peu importe, en réalité, l'origine ethnique. Il s'agit en fait des éléments qui ont été choisis et qui correspondent à une existence dont le groupe conserve le contrôle. On y oppose les réalités « non traditionnelles » comme les maisons du village, l'aide sociale (encore appelée la « ration » par les Innu), l'alcool et les drogues : tout ce qui est associé aux contraintes et à l'ennui de la vie sédentaire imposée par les « Blancs ». L'opposition ethnique recouvre donc, lorsqu'il est question du groupe, celle entre la vie plus libre et plus satisfaisante sur le territoire (dans l'élément « naturel » de l'autochtone) et la misère de la vie sur la réserve (imposée par le « Blanc »).

Pareillement, lorsque ces descriptions sont tournées vers soi, les représentations « traditionnelles » sont associées à l'autonomie (emploi, études en cours) et à la responsabilité envers le groupe (prosélytisme, revendications politiques). Par opposition, toutes les représentations associées à des situations de contrainte, d'oppression, d'impuissance, d'injustice, sont reportées sur le groupe des « Blancs », si bien que ces situations, vécues en présence de particuliers indiens, font apparaître un personnage de transition, le « traître à sa nation » : l'Indien acculturé qui « pense comme un Blanc ».

Le couple Autochtone-Blanc apparaît de plus en plus comme un espace bipolaire sur lequel images, valeurs et matériaux culturels ambiants sont projetés selon leur utilité perçue plutôt que d'après une vérité ethnologique a priori. Cette ruse permet de réaliser l'identification positive au groupe malgré la constatation de la misère actuelle, tout en affirmant, par les contre-valeurs, la différenciation face à l'Autre.

Tout ce discours s'appuie sur la conception de la culture que nous avons appelée « organique » : l'équilibre traditionnel rompu, la culture, coupée de sa source vive,

dépérit. Tous les projets pour remédier à la situation du groupe sont orientés vers la défense du droit des autochtones à leur mode de vie traditionnel, du droit au territoire nécessaire à ce mode de vie et à l'autonomie politique, administrative du groupe. Parfois, il est admis que ce mode de vie traditionnel ne pourra revenir; ceci est plus évident pour les répondants innu qui proviennent de communautés sédentarisées depuis plus longtemps, où les pratiques de survie en forêt sont disparues depuis une génération, contrairement aux répondants inuit chez qui le souvenir en est récent. On cherchera alors à voir comment l'essentiel de la culture traditionnelle peut être recréé dans le nouveau contexte : cela passera toutefois encore par l'autonomie politique et administrative pour tous (Josée, elle, ne se pose pas la question du projet collectif).

On voit donc comment ce découpage s'accommode de la perception négative de l'autochtone contemporain, victime de la domination et coincé entre les deux cultures. Mais comment peut-il faire place à la nécessité, exprimée par tous dans la description de leur projet personnel, d'adopter, ne serait-ce que pendant une période de transition, les valeurs et des connaissances associées au « Blanc », au risque de basculer dans son univers ? L'univers traditionnel pourra s'accommoder des impératifs de la vie contemporaine, moyennant de légers réajustements : mais seulement lorsqu'il est question de projet personnel.

Ainsi, le qualificatif **travaillant**, dans la bouche de Josée, enveloppait la persévérance et la force physique du trappeur innu (son grand-père, par exemple, dont les exploits étaient légendaires dans la famille); par transfert d'identification, elle donnera ce sens à ses propres sacrifices pour poursuivre une carrière universitaire. Chez Albert, **sens de l'humour** correspond à une manière d'être des anciens — il cherchera d'ailleurs à illustrer cette attitude d'un bon mot innu pour conclure que, traduit en français, ce qui fait rire les Innu paraît un jeu absurde ou une moquerie cruelle. Extrait de son contexte culturel, l'humour perd son sens. Lorsqu'il affirme avoir, lui, le sens de l'humour, il s'agira d'autre chose : la capacité de se détacher des situations et d'en voir le côté cocasse. Cette aptitude lui aura d'ailleurs facilité l'ajustement à la société « blanche » en l'amenant à ne pas prendre au tragique les conflits qui, chez d'autres Innu, conduisent à l'abandon ou à la défaite. En fait, il y trouvera le noyau à partir duquel s'extérioriser et exprimer ses sentiments.

Mais il devient clair que ce n'est plus tant l'univers traditionnel qui est alors décrit qu'une *autochtonéité* en devenir, dont les répondants s'estiment être les précurseurs. Ce devenir remet à jour les valeurs traditionnelles tout en intégrant certaines valeurs « blanches », dans une synthèse risquée puisqu'elle comporte une possibilité d'exclusion de la part du reste de la collectivité, incapable de suivre. Les préoccupations concrètes abouties à ce projet rompent avec le discours ethniste et communautariste de tantôt : plus question de revendications de territoires où les Indiens puissent poursuivre leurs activités de chasse et de trappe, mais plutôt de partage des tâches à l'intérieur du ménage, de la nouvelle guitare électrique que l'on convoite, des besoins financiers d'une entreprise que l'on veut lancer, de la dernière croisade télévisée du prédicateur louisianais Jimmy Swaggart.

Les personnages qui peuplent l'horizon personnel et qui gravitent autour des projets décrits ne sont plus les mêmes : la ligne claire entre « Autochtones » et « Blancs » se brouille, et, comme on l'a vu, finit par éclater en révélant un découpage dont l'axe est totalement différent.

C'est la vision de la culture que nous avons appelée « mécanique » : le fonctionnement d'ensemble demeure la préoccupation centrale, mais les pièces sont choisies une à une, et un rouage provenant de l'autre culture peut sans danger remplacer avantageusement celui de la culture d'origine s'il s'avère plus fonctionnel. Aussi doit-on effectuer un tri et rejeter les valeurs traditionnelles désuètes (notamment celles qui sont sources de vulnérabilité dans le contexte redéfini par le « Blanc ») et emprunter, de la boîte à outil du « Blanc », ce qui peut être utile pour retrouver l'autonomie personnelle et, ultimement, l'autonomie collective.

De ces deux discours en parallèle, qui se répondent et s'échangent comme un effet fond-forme dès que l'attention se focalise sur le groupe ou soi, naît une importante tension : la crainte du rejet par le groupe, de l'accusation de « penser comme un « Blanc », de ne plus être un autochtone authentique. Pour concilier le projet personnel et le projet collectif, on cherchera à traduire le second dans ses propres termes. Ainsi Sarah, qui se pose comme question centrale celle de la place de la femme dans la société inuit, se dira « anti-féministe » parce que le féminisme, issu des « Blancs », ne peut qu'aller à l'encontre des valeurs et des rôles traditionnels inuit. Toutefois, dans le contexte temporaire et urgent de la lutte pour l'autonomie du peuple inuit, les femmes, que leur nature dispose mieux à l'étude et à la tolérance, doivent s'impliquer activement, quitte à s'écarter de la place que leur affecte la culture authentique.

☐ Conclusion

Qu'ont en commun ces deux discours, celui des deux solitudes et celui de la grande synthèse ? Ils effectuent une lecture *ethnologique* de la situation, qui ramène toute l'expérience personnelle à une sur-détermination ethnique. On y tient pour acquis que chaque individu incarne — ou se doit d'incarner — l'ensemble des attributs affectés à son groupe d'appartenance, sinon son identité personnelle s'effrite en même temps que s'effiloche le tissu culturel de son groupe ethnique. En second lieu, les deux discours se fondent sur la distinction binaire entre deux entités ethniques : les manières d'être, compatibles ou non, sont invariablement ou bien « blanches » ou bien « autochtones » et ces catégories englobent, pour les interpréter, tous les autres pôles possibles d'identification : jeune/vieux, homme/femme, scolarisé ou non, etc. Enfin, la distinction Blanc/Autochtone recouvre deux modes de relation à l'ethnicité : chez les autochtones, l'ethnicité est d'ordre ontologique et fusionnel ; l'individu authentique, fidèle à lui-même, disparaît dans l'ethnie, et s'il faut envisager l'adoption provisoire de modèles de conduite ou d'attitudes « blancs », c'est de façon stratégique, comme s'il fallait faire un détour pour revenir à son essence « profonde ». Par contre, l'ethnie blanche engendre une sorte d'être humain qui ne se laisse pas contenir par son ethnicité : individualiste, manipulateur, tourné vers les choses plutôt que vers les gens, etc. Son rapport aux autres est existentiel et fonctionnel. Il est, « en vertu de son essence propre », sans essence ethnique : il vit sous l'empire de ses images, il est inauthentique.

Il serait certainement abusif de retrouver là un pur reflet des conceptions de la culture que véhiculent les spécialistes de l'anthropologie contemporaine. Par contre, on y reconnaît assez facilement certains postulats de base de l'anthropologie fonctionnaliste d'avant-guerre, grossis et simplifiés : la notion d'intégrité de la culture ; la primauté de l'identité ethnique sur toute autre base de définition de soi ; la réduction de la culture à une seconde nature (essentialisme) ; le caractère pathologique de l'acculturation ; l'opposition entre l'authenticité des cultures « primitives » et l'inauthenticité de la « civilisation ». Dans

cette mesure, on dirait que nos informateurs ont absorbé un modèle foncièrement ethnologique de représentation de leur situation pour s'en faire une idéologie identitaire. Le souci parfois obsessionnel de la fidélité à soi et à sa culture, la redéfinition — sans exception — des projets actuels dans les termes du « traditionnel », la crainte lancinante de cesser d'être Innu en quittant la forêt nous semblent découler directement de cette « vulgate » ethnologique devenue idéologie ethniste. Peut-être faut-il rappeler que ce discours trouve preneur, avec une étonnante unanimité, des deux côtés de la frontière entre les groupes associés : les « Blancs » des milieux autochtones y souscrivent aussi bien. Ce n'est pas une idéologie autochtone mais une idéologie *autochtoniste*.

Comme toutes les idéologies, celle-ci se maintient surtout par sa capacité de *justifier* les conduites et la situation bien plus que par sa force d'explication. À titre spéculatif, dégageons en conclusion quelques hypothèses susceptibles d'expliquer, précisément, cette efficacité justificatrice.

La première hypothèse, sociologique, supposerait que l'idéologie ethniste est la seule disponible pour légitimer la solidarité et l'originalité de la catégorie « autochtone » aux yeux de la société dominante, la seule, par conséquent, qui s'insère dans une stratégie efficace de revendication pour avoir accès à des outils et ressources nécessaires à une plus grande autonomie collective. Ce n'est en effet que parce qu'on est, uniquement et de façon homogène, autochtone, de culture radicalement distincte, que l'on se verra reconnaître, par la société et l'État canadiens, le droit naturel à des programmes spécifiques de santé, d'éducation, de travaux publics, etc., et le droit de les administrer soi-même. Ainsi l'idéologie ethniste constituerait une réponse directe aux politiques coloniales de tutelle et de marginalisation. Mais cette réponse resterait ambiguë, puisqu'elle pourrait aussi bien confirmer la réduction des autochtones au statut d'une clientèle particulière des appareils étatiques dominants, qu'inspirer les luttes collectives pour s'en émanciper. Quoi qu'il en soit, l'idéologie ethniste justifierait en ce cas les projets d'ascension sociale d'une nouvelle élite autochtone disposée à assumer le leadership et à agir comme définitif de situation auprès des collectivités.

L'autre lecture suivrait des pistes plus nettement psychologiques, où l'ethnisation des projets identitaires personnels viendrait servir de pont entre l'univers traditionnel et l'univers moderne pour cette génération de jeunes gens qui ne sont ni « Blancs » ni « Indiens » ou « Inuit » d'après leurs propres critères. Le détour par le « Blanc » comme modalité de retour aux sources profondes de l'ethnicité pour mieux en affirmer l'irréductible essence lave par avance l'acteur des soupçons de trahison culturelle que font peser les pairs les uns sur les autres. Ainsi, l'idéologie ethniste servirait de couverture pour revendiquer un espace d'indétermination et de liberté personnelle que l'ordre traditionnel, encore cher aux aînés, ne reconnaissait guère (redéfinition du rôle et du statut de la femme, individualisme, volonté d'ouverture au monde, etc.). Les jeunes gens avec qui nous nous sommes entretenus, tout en affirmant que les aînés sont porteurs de l'autorité et de la sagesse traditionnelle, s'empressent de se ménager le monopole de l'interprétation sélective de cette « profonde » tradition, grâce au fait qu'ils connaissent les deux mondes et peuvent mieux comparer : la fêrle indiscutée des anciens ou des primo-géniteurs n'est pas pour eux. Ainsi témoignent-ils de ce que, par delà une évidente nostalgie du passé et de l'homogénéité, les ethnies autochtones actuelles sont résolument engagées sur les voies d'un pluralisme et d'un relativisme (notion de « choix » à opérer parmi les valeurs) peu conformes au respect intégral du modèle traditionnel, lequel, par définition, ferme l'éventail des choix individuels et canalise assez étroitement la création identitaire. En somme, la « couverture » ethniste offrirait l'alibi d'une sorte

de divergence typiquement pluraliste entre les projets personnels et ce qui est donné pour l'unanimité de la communauté traditionnelle.

Si cette hypothèse était valable, il faudrait s'attendre à un éventuel dépassement des oppositions entre Blanc/Autochtone, identité fausse/identité véritable, culture dominante/culture dominée, pour déboucher, en clair, sur une problématique critique des rapports entre identité individuelle et identité collective, entre les patrimoines particularistes et les projets pluralistes, entre les nécessités de la fidélité à sa culture et celles de la participation au changement historique actuel.

Rien n'exclut qu'apparaisse, au gré de choix aussi individuels que collectifs et d'un dialogue pratique entre la tradition et l'actualité, une manière contemporaine d'être Indien et Inuit qui n'aura rien de particulièrement « blanc ». Encore faudra-t-il, pour y arriver plus facilement, dépasser l'idéologie ethniste de la condition autochtone.

Épilogue

– Oui, je me le demande aussi parfois...

Puis son rire s'estompe soudainement.

À bien y penser, tous deux sont véritables. D'ailleurs les photos ont été prises à moins d'une semaine d'intervalle. Chasseur ou négociateur, peu importe : c'est toujours le pourvoyeur, qui nourrit et protège les siens. Traquer le caribou ou assiéger un ministre, ce n'est jamais qu'un moyen. Le faux Adamie, c'est celui-là.

Et d'indiquer la cuisine sans vie et les chambres sans enfants, vidées à la hâte.

Adamie a, depuis retrouvé la politique, la chasse, sa femme et sa maîtresse. Quant à l'alcool et à la dépression, il en reste encore d'occasionnelles rechutes, malgré les solennelles résolutions : le faux poursuit ses assauts contre le fragile équilibre du véritable.

RÉSUMÉ / ABSTRACT*L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité
chez de jeunes autochtones du Québec*

À la suite d'entrevues en profondeur réalisées auprès de jeunes autochtones québécois, l'auteur dégage les représentations collectives et les projets individuels par lesquels ils se définissent. Il montre comment les catégories identitaires répondent à une logique fondamentalement ethnologique et conclut sur des hypothèses pouvant expliquer la force justificatrice de l'idéologie ethniste de la condition autochtone.

*Ethnic Ethnocentrism : Representations of Identity
in Young Québec Natives*

Working from in-depth interviews with young Québec Natives, the author traces out how they represent themselves, as natives, collectively and individually. He shows, using concrete examples, how identity categories follow an essentially ethnological pattern. In conclusion, he offers hypotheses that can explain the power of the ideology of ethnicity to justify the state of native life and society.

Dominique Collin
Département de psychologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succ. A
Montréal (Québec)
Canada H3C 3J7