

Recherches sociographiques



Présentation

Gérard Duhaime

Volume 35, numéro 3, 1994

Les autochtones

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/056897ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/056897ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Duhaime, G. (1994). Présentation. *Recherches sociographiques*, 35(3), 359–371.
<https://doi.org/10.7202/056897ar>

Tous droits réservés © Recherches sociographiques, Université Laval, 1994

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

PRÉSENTATION

Gérard DUHAIME

De la sociologie des Autochtones au Québec

« Il faut que tu saches, Sancho, si tu ne le sais pas encore, que deux choses par-dessus toutes excitent à l'amour : ce sont la beauté et la bonne renommée. Or ces deux choses se trouvent dans Dulcinée au degré le plus éminent, car en beauté personne ne l'égale, et en bonne renommée bien peu lui sont comparables. Et pour tout dire en un mot, j'imagine qu'il en est ainsi, sans qu'il faille rien ôter ni rien ajouter, et je la peins dans mon imagination telle que je la désire, aussi bien pour la noblesse que pour les attraits. »

CERVANTÈS, *Don Quichotte de la Manche*.

Au pays des Rouyouks

Dans une nouvelle publiée en 1959, Heinrich Böll raconte le voyage d'un savant au pays des Rouyouks, pauvre tribu de pêcheurs indigènes habitant une île minuscule et inhospitalière d'Australie du Sud, balayée par des vents sacrés (BÖLL, 1959). Le narrateur, héros du récit, consacre treize années à l'étude de la langue, des mœurs et de la religion rouyoukienne et cinq années supplémentaires à la médecine ; car s'il voulait profondément comprendre les Rouyouks, il voulait aussi sincèrement les secourir. Vint le jour où, n'y tenant plus (tant il était avide de voir des exemplaires vivants d'une tribu dont il parlait couramment la langue), il touche le but après un périlleux voyage :

De loin, j'aperçus des êtres humains sur le rivage, des filets qui séchaient, une remise à canots. Ramant à tours de bras, multipliant les signes d'amitié, je criai : « Yoï wouba, yoï wouba, bouweida gouhal ! », c'est-à-dire : « Par mer, par mer, je viens, frères, pour vous aider ! ».

Mais, coïncidant avec celle du bateau postal, son arrivée sur l'île passe complètement inaperçue. Las, il s'avance vers un bâtiment que signalait le mot « Bar » :

Un Rouyouk barbu était affalé sur un siège et lisait une carte postale. Épuisé, je me laissai choir sur un banc et murmurai : « Doidoi krouw mali » (le vent a desséché ma gorge). L'individu laissa la carte postale qu'il tenait, me regarda d'un air étonné et me dit en un mélange de rouyouk et d'anglais hollywoodien : — Approche, mon gars, parle clairement. Tu veux de la bière ou du whisky ?

La carte postale était d'un petit-fils en visite à Hollywood, qui invitait son grand-père tenancier à venir l'y rejoindre : Ici « les dollars coulent à flots », écrivait-il. Brutalement, un beau rêve venait de se briser.

Formé aux enseignements de maîtres qui avaient observé une réalité apparemment immuable, le rouyoukologue de Böll n'était pas préparé à absorber un écart aussi considérable entre l'exotique modèle de ses livres et celui, plus trivial, que l'expérience lui révélait. S'il s'intéressait encore à la question autochtone, la lecture de ce numéro thématique de *Recherches sociographiques* l'ébranlerait aussi : il aborde sous plusieurs angles la question de la modernité des collectivités autochtones du Québec, et celle des limites actuelles de la sociographie qui tente d'en rendre compte.

Autochtonie et modernité

Les Autochtones du Québec ne vivent pas dans une île des antipodes. En termes relatifs, ils vivent même tout près : les plus éloignés géographiquement résident aux franges du Québec, comme les Montagnais de la Basse-Côte-Nord, les Cris côtiers de la Baie James et les Inuit du Nord, ou dans l'arrière-pays, comme les Attikameks, les Cris de l'intérieur et les Naskapis ; d'autres habitent des localités égrenées parmi les villes et villages de la vallée du Saint-Laurent ; d'autres enfin résident dans la banlieue plus ou moins proche des centres urbains ou s'insèrent jusque dans la trame cosmopolite de Montréal.

En regard de l'axe Montréal-Québec (plus familier, encore pour quelque temps en tout cas, que celui de Montréal à Sydney, Melbourne ou Canberra), il est vrai que les Autochtones habitent souvent des agglomérations éloignées et isolées des zones densément peuplées et fortement urbanisées. Les distances géographiques demeurent importantes et contribuent à modérer les fréquentations entre les Autochtones et les autres habitants du Québec et du monde. Néanmoins, ces distances se jaugent de manière très relative désormais, comme le rouyoukologue aguerri l'a bien appris. Toutes les localités sont approvisionnées en biens de consommation courante produits par l'économie industrielle ; toutes bénéficient des services gouvernementaux. Par câble ou satellite, elles sont branchées aux moyens instantanés de transport de l'information, téléphone, radio, télévision ; ainsi, même dans le village le plus excentrique, les amateurs scrutent en direct les performances des Black Hawks, des Bulls ou des White Sox, tandis que le fonctionnaire municipal reçoit par télécopieur des soumissions pour renouveler la Xerox, et que le gérant de la coopérative locale expédie par modem les données périodiques de la comptabilité informatisée.

Les agglomérations autochtones du Québec — c'est d'ailleurs le cas partout en Amérique du Nord — ont été soumises à l'empire grandissant d'institutions fon-

damentales de la société occidentale : *la monnaie fiduciaire*, unité universelle de valeur ; *le salariat*, mode généralisé de la rémunération du travail ; *la marchandisation*, insertion dans l'économie marchande de biens et de services autrefois produits au sein de réseaux de solidarités de base sans échange économique formel ; *la consommation de masse et le crédit*, moyens normaux d'appropriation des biens et services nécessaires à la reproduction ; *le gouvernement démocratique*, assemblée élue au suffrage universel des citoyens pour débattre les questions et allouer les ressources communes ; *la fonction publique*, corps spécialisé dans la production des services jugés socialement nécessaires. *L'individualisme* enfin, capacité d'autogouverner de l'individu, en dehors des appartenances héritées de naissance, est permise justement par la généralisation de ces autres institutions, c'est-à-dire les solidarités sociétaires (l'État, les services publics), le revenu autonome et la consommation marchande, lesquelles procurent des moyens matériels de la reproduction de la vie et des moyens symboliques d'affirmation de l'identité.

Ces institutions ont pénétré partout. Elles avaient même touché la mythique terre rouyouke avant 1960, au point, déjà à l'époque, de décevoir le savant brusquement vieilli et d'alimenter la prose mordante du nouvelliste. Aujourd'hui, peu de coins du monde demeurent exempts de leur influence ; les Autochtones du Québec les connaissent depuis longtemps. Dans les cas les plus tardifs, ceux des Autochtones les plus éloignés de la Vallée du Saint-Laurent, les contacts et la pénétration décisive de ces institutions remontent aux alentours du dix-huitième siècle.

Les Autochtones du Québec partagent en propre les conditions d'existence de la modernité non seulement parce qu'ils vivent sur la même plage spatio-temporelle que les contemporains, mais encore parce qu'ils partagent une trame institutionnelle et normative qui contribue à modeler leur action, en somme, un substrat culturel commun intégré plus ou moins rapidement au cours de l'histoire.

Je ne prétends pas, bien au contraire, qu'il n'existe pas de différences entre les Autochtones et les autres collectivités qui composent le paysage pluraliste du Québec actuel. Les différences sont nombreuses, profondes et décrites dans une abondante littérature scientifique. S'il est vrai que la monnaie est universellement utilisée, il est également vrai qu'elle n'est pas d'un usage aussi intensif ou aussi courant partout, et que dans certaines localités autochtones l'écriture comptable remplace encore souvent l'échange d'espèces sonnantes ; le salariat est répandu, mais l'entreprise individuelle ou familiale est également très fréquente, y compris l'entreprise *de facto* existant en dehors des habituels contrôles gouvernementaux ; en marge de l'économie formelle, les solidarités du groupe familial large ou de la communauté continuent en maints endroits de pourvoir, par exemple, à l'approvisionnement en gibier des personnes qui autrement ne pourraient s'en procurer ; en deçà ou au-delà des règles formalisées par l'appareil gouvernemental, des alliances souterraines infléchissent des décisions publiques ; la conscience de l'appartenance à l'indianité ou de l'инуité est partout forte et contribue à la construction identitaire individuelle. À ce portrait, il faudrait encore apporter d'innombrables nuances, puisque la réalité autochtone est aujourd'hui plurielle, embrassant à la fois la tradition et la modernité.

Mais au-delà des différences, au-delà des demi-tons, une caractéristique centrale subsiste, qui doit être aperçue pour parvenir à comprendre la nature de la réalité et des problèmes sociaux contemporains : c'est la modernité des collectivités autochtones.

Dans un texte représentatif de l'œuvre de l'auteur par la densité des propositions et l'invention conceptuelle, Louis-Edmond Hamelin soutient que la réalité autochtone est complexe et que l'autochtonité vécue est nouvelle : elle est, dit-il, en situation « d'agglomérat et d'originalité », où apparaissent inévitablement des distances entre Autochtones mêmes (entre jeunes et vieux par exemple) et des difficultés de compréhension entre eux et ceux à qui ils s'adressent (entre négociateurs autochtones et gouvernementaux). Ainsi, malgré la contradiction apparente, la préservation de la tradition se conjugue avec la promotion du modernisme comme enjeux actuels. L'article de Dominique Collin présente une approche méthodologique très différente : plutôt que de déployer, comme Hamelin, l'analyse lexicographique et la réflexion interdisciplinaire pilotées par l'aiguillon de la sensibilité interculturelle, Collin effectue l'analyse psychosociale du discours identitaire d'un petit nombre de jeunes sujets. Néanmoins, leurs résultats concordent tout à fait. Pour Collin, il apparaît que la redéfinition de l'identité indienne est désormais impossible en dehors de la modernité : même le pôle identitaire le plus proche des catégories traditionnelles, explique-t-il, n'existe plus sans référence à son contraire, « le monde du Blanc ». Malgré les limites de bon aloi que pose Collin à la possibilité de généraliser ses résultats, ceux-ci décrivent sans doute une situation répandue.

Les études menées dans cette perspective ne peuvent être comprises seules, puisque l'identité joue comme un prisme qui condenserait les multiples faisceaux de l'appropriation matérielle du monde moderne. En d'autres mots, les repères identitaires changent parce que les conditions matérielles d'existence changent elles aussi.

Quelques calculs autorisés par les résultats auxquels parviennent Bernard Lamothe et Louise Lemire en fournissent des traces révélatrices. Chez les Inuit du Québec en 1990, sur une population active de quelque 3 700 personnes, environ 1 500 détiennent un emploi salarié, et près de 800 d'entre elles le conservent depuis un an. Ces chiffres montrent qu'une proportion importante d'une population familiale avec le régime salarial depuis moins de 30 ans et, en outre, nettement sous-scolarisée, recourt néanmoins au salariat pour gagner sa vie. Si on les comparait avec les données correspondantes de 1983, ils montreraient également une double progression : en valeurs absolues et relatives, il y a plus d'emplois salariés en 1990 que 7 ans plus tôt, et il y a plus d'emplois conservés durant une année complète au moins¹. Non seulement le salariat est-il une réalité d'une indubitable importance dans la situation autochtone actuelle, du moins chez les Inuit du Québec nordique, mais encore cette

1. En 1983, 550 Autochtones détiennent durant au moins un an un emploi régulier à temps plein, sur une population de 15 à 64 ans de 3 010 personnes. Voir le texte de Lamothe et Lemire dans ce numéro pour les références appropriées.

importance a-t-elle tendance à s'accroître. Les résultats de Jean-Jacques Simard sont tout aussi probants. Ils mettent en évidence la progression des dépenses publiques dans les régions crie et inuit depuis une vingtaine d'années. Ces dépenses ont soutenu une amélioration très sensible du cadre de vie : accroissement des services publics, amélioration des logements sociaux, mise en place d'infrastructures municipales, systématisation des soins de santé et d'éducation, pénétration des programmes normalement offerts ailleurs, et le reste. Les actions publiques de grande envergure auraient agi comme des facteurs structurants de la transformation des agglomérations autochtones : elles ont contribué à la fabrication d'un paysage radicalement nouveau dans lequel vivent les Autochtones.

Ces avancées ne sont pas des phénomènes anodins. Le régime salarial transporte des avantages et des contraintes qui lui sont indissociables : par exemple, la capacité de s'approprier un revenu en argent en employant des qualifications forgées par l'éducation en dehors de l'univers des habiletés acquises de naissance, la structuration rigide de l'emploi du temps, etc. La diffusion des biens et services publics impose pareillement des changements sensibles dans la structure et dans la dynamique sociale : par exemple, la capacité de maintenir une consommation marchande minimale malgré l'absence d'emplois salariés, l'obligation de se plier à des règles d'admissibilité, etc.

Voilà bien deux caractères fondamentaux de la modernité, dont la prégnance dans la vie quotidienne ne peut demeurer sans écho dans la manière dont la société se perçoit elle-même, dans l'histoire que les collectivités s'inventent perpétuellement et se racontent pour comprendre et expliquer, à leurs propres yeux, la situation qui est la leur. En lui-même, ce processus d'ensemble, c'est-à-dire cette incessante réverbération mutuelle des changements dans les conditions matérielles d'existence et des changements dans le sens construit de l'existence, est sans doute la preuve la plus typique, la plus irréfutable du caractère moderne des collectivités autochtones. Dans un monde ouvert, je veux dire dans un monde qui n'est plus entièrement donné par ce qui fut, la culture est rien moins que statique. Elle est une construction continuelle où s'entrechoquent, se voient, se fondent les apports les plus divers, un théâtre dialectique mettant en scène les héritages et les innovations, et dont jaillit le spectacle du présent. Dans cette perspective, il n'est que normal de constater des écarts parfois considérables entre les caractéristiques de la culture d'un groupe social à un moment donné de son histoire, et celles qui se donnent aujourd'hui au regard. Il est alors conceptuellement difficile de réduire ces mouvements, par une sorte d'analogie comptable, à des « pertes de culture » : il s'agit bien plutôt de changement social, du mouvement incessant et complexe de la société qui se reproduit en se transformant.

Un rapport à soi

Décrire et comprendre ce processus : tel est le défi qui se pose à la sociologie des Autochtones. Malgré les efforts dont ce numéro témoigne, il s'agit bien d'un défi, car

en cette matière, nous sommes encore à l'exorde, à la solution de problèmes préliminaires de théorie, de concept et de mesure.

Après un examen minutieux de la littérature, Fernand Harvey affirme ici que l'historiographie nordique est tributaire de sources diverses : elle se trouve dans l'extension de l'historiographie générale du Québec ; elle se trouve dans la production géographique, archéologique et anthropologique, notamment autour des revues *Recherches amérindiennes au Québec* et *Études Inuit Studies*. À proprement parler, la production historiographique elle-même est morcelée. En bref, il conclut qu'il n'existe pas de champ intégré de l'historiographie nordique.

Ce que soutient Harvey s'applique tout à fait bien, me semble-t-il, au champ même de la sociographie des collectivités autochtones. Celle-ci est largement tributaire d'autres disciplines, ce qui lui vaut quelques problèmes.

Le premier est celui de l'approche. L'étude empirique de questions portant sur les Autochtones est souvent abordée comme un rapport à l'autre, plutôt qu'un rapport à soi. Il serait en quelque sorte assumé que les collectivités autochtones sont étrangères, avant que d'être constitutives de la société contemporaine. Cette perspective commande pour ainsi dire tout naturellement que l'on étudie les caractères spécifiques de l'objet, et que l'on néglige ses dimensions générales proprement contemporaines. Par exemple, j'ai en tête ces études magnifiques sur la chasse autochtone qui n'intègrent que rarement les rapports nouveaux auxquels celle-ci donne lieu, en amont et en aval. La chasse nécessite des connaissances fines des animaux dans leur milieu, des règles de pratique et des techniques appropriées ; la distribution des captures révèle des relations complexes de réciprocité qui transcendent le groupe de coopération ou le noyau familial et s'étendent à la communauté. Or, tout cela est transmis avec l'héritage culturel, et tout cela est richement rapporté dans ce genre d'études. Pourtant, comment rendre compte de la chasse contemporaine sans considérer ses aspects radicalement modernes ? Car la chasse ne se comprend pas si l'on exclut de l'examen, ou si l'on traite de manière contingente, les transactions qui la lient à l'économie marchande, à la technologie de pointe, à l'État technocratique : la chasse nécessite des intrants (arme à feu, motoneige, embarcation manufacturée, moteur hors-bord, carburant) et produit des extrants (marchandise artisanale et alimentaire exportée, tourisme) ; elle utilise le transport par avion et hélicoptère, les réseaux de télécommunication via satellite pour le repérage dans l'espace ; elle a lieu dans un cadre législatif et réglementaire mis au point par le jeu des négociations politiques et alimenté par la recherche scientifique, sur l'état de santé des troupeaux par exemple ; elle est soutenue par des programmes de subventions qui influencent sa productivité, l'approvisionnement et la distribution qui en découlent, et ainsi de suite. L'énumération n'est pas exhaustive ici ; mais au total, ces seuls aspects font déjà de la chasse un phénomène d'économie politique aussi bien que d'économie domestique, un phénomène moderne aussi bien que traditionnel.

Peut-être évite-t-on d'aborder ces aspects plus proprement contemporains parce que les recherches s'effectuent suivant des gabarits financiers ou temporels limités,

en somme parce qu'on ne peut pas tout faire, tout couvrir, tout résoudre. Mais cette autre raison explique aussi qu'on les aborde peu : à tant insister sur les différences, l'approche particulariste rend myope quant aux convergences. En un mot, ces omissions ne sont pas forcément délibérées ; simplement, le chercheur ne voit pas l'existence ou l'importance de ces aspects.

La pratique actuelle des sciences sociales rend difficilement compte du pluralisme contemporain et de l'hétérogénéité des collectivités autochtones. On étudie encore abondamment le mode de vie traditionnel, mais peu les *styles de vie* qui distinguent les Autochtones entre eux. On favorise massivement l'autonomie politique au nom, notamment, du maintien de la tradition, sans comprendre qu'il s'agit en fait d'une opération tout à fait modernisatrice d'intégration de la démocratie représentative, de la bureaucratie de services publics, etc. Ces aspects imbriqués et indissociables, apparemment contradictoires, ne sont d'ailleurs pas inédits, puisqu'ils se retrouvent dans la Convention de la Baie James et du Nord québécois : cette Convention devait préserver la tradition, soit, mais en modernisant l'administration nordique.

Si l'on veut rendre compte de la réalité telle qu'elle est dans sa globalité sociale, si l'on désire être mieux équipé et plus habile à comprendre la nature de la réalité contemporaine, à diagnostiquer valablement les problèmes sociaux essentiels des collectivités autochtones, il faudra bien que ce problème général de perspective théorique soit solutionné. Il faudra admettre que l'étude des collectivités autochtones est aussi l'étude de la contemporanéité, ce vaisseau planétaire qui nous emporte, et l'étude d'une infinité de tensions, ce carburant qui l'alimente.

Cela, me semble-t-il, est un objectif valable. Son atteinte pourrait permettre de surmonter la difficulté que l'on éprouve à dénicher des analyses, qui ne soient pas propagandistes, d'événements comme la crise d'Oka, ou de phénomènes cruciaux comme les retards de scolarisation et le décrochage, la violence envers les femmes et les enfants, la dérive des jeunes adultes, phénomènes — on l'admettra sans doute — présents aussi dans le Québec non autochtone²... À cette condition, la tribu des autochtonistes pourra enrichir la compréhension du monde d'aujourd'hui.

2. À la décharge des chercheurs, il faut bien ajouter qu'on ne peut plus s'attaquer aujourd'hui à ce genre de problèmes délicats sans l'aval des autorités autochtones elles-mêmes, légitimement prudentes dans ce domaine. Ici, il est peut-être encourageant de constater que les travaux de Bernard Lamothe et de Louise Lemire ont été commandés par des autorités intéressées. Encourageant et révélateur. Cette caractéristique, je veux dire la nécessité de recourir au *partenariat* avec les autorités autochtones pour la réalisation de travaux de recherche, traduit encore une intégration non équivoque de la modernité : les communautés ou les organisations autochtones sont insérées dans les processus légitimants de participation à la gestion des budgets étatiques de recherche, et sont donc engagées dans la définition ou à la sélection des projets.

Les mesures malaisées

Pour relever le défi de la sociologie des Autochtones, il faudra également dépasser une sorte d'errance conceptuelle qui marque la production scientifique, errance liée au problème théorique de fond, et dont découlent aussi des difficultés de mesures.

Il est hautement significatif que l'on se demande encore de quoi l'on parle quand on emploie le substantif «autochtone». Hamelin montre non seulement que les significations qu'il transporte sont complexes, mais encore qu'elles sont peu comprises. Dans son étude de la construction légale de l'identité des Cris, Christian Couvrette met en évidence une des facettes particulières de cette incompréhension. Il indique que la Loi sur les Indiens d'abord, la Convention de la Baie James et du Nord québécois ensuite, définissent l'indianité sur la base du sang et de l'exploitation de la faune, ensemble caractéristique «qui remonte à près de 400 ans». S'il fallait tenir ce genre de définitions pour satisfaisantes, il faudrait admettre que la culture est une réalité figée, imperméable au changement.

Ce genre d'errance induit des problèmes aigus de mesures. La discussion de Norbert Robitaille et Éric Guimond montre les conséquences du flottement conceptuel: selon la définition adoptée de la notion d'«autochtone» (les auteurs en signalent une demi-douzaine), le nombre d'«Autochtones» au Québec varierait de 30 000 à 137 000 individus. Reportons ce flou à l'échelle de la population totale du Québec: si l'on était aussi peu précis, il faudrait se contenter de résultats qui situeraient la population totale du Québec quelque part entre 2 millions et 11 millions d'individus; ou entre 7 et 16 millions; ou entre 0 et 7 millions. L'écart est plutôt inconfortable et les résultats sont à toutes fins pratiques inutilisables. Simard, de même que Lamothe et Lemire, soulignent des difficultés identiques.

Évidemment ce genre de difficultés ne se tranchent pas et l'on ne peut jamais déduire, par exemple, la population autochtone en faisant la moyenne des mesures extrêmes. Plus aucune des mesures existantes n'aurait alors de sens — celui-ci fût-il flou — comme le bébé soumis au Jugement de Salomon n'aurait eu de réalité une fois partagé en deux parce qu'il eut été mort. En fait, chacune des mesures disponibles recouvre une part de la réalité, parfois non mesurée ailleurs, parfois saisie autrement. Ces conclusions, auxquelles parviennent Robitaille et Guimond, recourent tout à fait celles auxquelles l'on arrive en étudiant la couverture statistique dans des domaines aussi divers que la démographie, la santé, l'éducation, la justice, le logement et les infrastructures (CHABOT, GAUDREAU et PROULX, 1994). Le pluralisme social trouve son équivalent dans la pluralité des concepts et des méthodes.

S'il ne saurait être question de proclamer la supériorité absolue d'un concept, d'une méthode et d'une mesure sur d'autres, chacune contribuant à connaître un aspect singulier du réel, il faudra en tout cas trouver le moyen de s'assurer que les réalités dans leur contemporanéité fassent l'objet de mesures. Le travail titanesque derrière le prolongement nordique de l'enquête Santé Québec montre bien que le défi

est de taille, si l'on souhaite concilier les impératifs des mesures sociodémographiques et sanitaires en usage dans le monde avec les contraintes de la communication interculturelle. La présentation qui est faite par Mireille Jetté et Serge Chevalier en donne une idée assez claire.

En bref, le dépassement de l'errance dont je parle ne peut pas venir d'une sorte de purge conceptuelle stalinienne, mais plutôt du raffinement des perspectives théoriques; elles rendront graduellement compte de la réalité telle qu'elle se présente dans sa contemporanéité et fourniront par conséquent les outils conceptuels utiles pour produire des mesures adéquates. La sociologie des collectivités autochtones au Québec sera déjà bien avancée, lorsqu'elle aura produit des définitions et des mesures adéquates des réalités sociales, lorsqu'il ne restera plus qu'à en faire l'élucidation, qu'à en rendre la cohérence par le recours aux outils interprétatifs dont la discipline foisonne. Voilà, je crois, un programme parfaitement emballant pour le sociologue à la recherche de lui-même.

L'étude des convergences

L'étude approfondie des particularités est nécessaire et demeurera nécessaire. Mais si l'on accepte que la culture est une réalité vivante, une synthèse continuellement renouvelée; si l'on accepte que les Autochtones ne vivent pas en vase clos malgré les distances qui séparent les agglomérations où ils habitent des grands centres et malgré les différences qui séparent leurs référents culturels de ceux qui dominent la fin du XX^e siècle par ailleurs; alors il faut admettre que la culture autochtone — exactement comme la culture des autres habitants du Québec — est composite et que, pour en rendre compte, il devient nécessaire de considérer l'ensemble des caractéristiques de la réalité contemporaine, et non plus seulement celles « authentiquement autochtones ». Cela éviterait les profonds désenchantements, comme celui ressenti par le savant de Böll en face d'un Rouyouk véritable, mais, faut-il croire, non « authentique ».

Il s'agit d'un défi de taille pour la compréhension des phénomènes qui marquent, parfois dramatiquement, l'existence actuelle des Autochtones du Québec et qui suscitent bien des réactions épidermiques et divergentes mais peu d'interprétations rigoureuses fondées empiriquement, méthodologiquement et théoriquement. Il s'agit peut-être d'un programme de choix pour les sciences sociales à construire; il suppose — renversement, ou mieux, complément de perspectives — que l'on cesse d'envisager l'étude des Autochtones comme un seul rapport à l'autre, et qu'on y cherche également le rapport à soi. Toute culture s'inscrit dans la modernité de manière particulière, suivant son point d'origine, les méandres de son histoire, etc.; mais toute culture s'approprie à la fois les institutions universelles de son époque et la normativité dont celles-ci sont les vecteurs. Ces différences repérées sur des bases communes concourraient peut-être à une compréhension qui ne soit plus partielle, voire factice.

Dans cette optique, l'étude des Autochtones pourrait être considérée comme une sorte d'observatoire des caractéristiques et des tendances du monde contemporain, incluant bien sûr le monde autochtone lui-même. En effet, les collectivités autochtones se présentent comme des microcosmes observables à l'œil nu, car elles comprennent la variété des institutions et des formes de l'action sociale de notre temps : on y trouve la pluralité des formes de la famille, des associations et rassemblements de la société civile, des entreprises, des administrations publiques; on y trouve un grand nombre de mouvements, de convergences et d'oppositions, producteurs de persistance ou de changement; on y trouve ces tendances majeures comme la marchandisation et l'accroissement concomitant de la consommation de masse, etc. Et l'on y trouve encore bien vivants les caractères de cultures héritées. En somme, les collectivités autochtones constitueraient un lieu privilégié pour observer les multiples composantes de la société pluraliste contemporaine, car n'est-ce pas, l'organisation de l'administration publique par étages superposés, l'émergence valorisée d'une nouvelle génération de petits entrepreneurs, l'énorme place des grandes entreprises, le rapetissement de la famille, l'individualisation du loisir, la dénonciation de la violence par les groupes de femmes, et ainsi de suite, sont des caractéristiques qui décrivent aussi bien le Québec en général que les Autochtones. La sociologie à construire peut le voir, mais l'interdisciplinarité pourrait bien être l'outil privilégié pour cette tâche.

Ce laboratoire permet plus que cela. Il procure un vaste corpus de travaux permettant d'observer le comportement des savants eux-mêmes par rapport à leur objet. C'est en substance ce que fait John Kenneth Galbraith. Étudiant les travaux des économistes contemporains, il soutient que le courant central de la pensée économique s'affaire « à donner élégance et vraisemblance aux idées commodes », à justifier en théorie les mouvements économiques, surtout ceux qui vont à l'encontre des assises idéologiques du système économique, ceux, par exemple, qui sapent les quelques décennies d'efforts politiques pour accroître l'égalité des chances (GALBRAITH, 1993). Changeons le terrain, en passant des États-Unis au Québec; changeons le corpus, pour nous concentrer sur les travaux en sciences sociales; conservons le problème, c'est-à-dire tenter de comprendre les caractéristiques de la production de la connaissance et ses rapports à la réalité sociale; conservons enfin la méthode, c'est-à-dire un regard distancié sur la production scientifique et une analyse large des mouvements qu'elle prétend expliquer. Je crois qu'ainsi abordée, une relecture systématique des travaux des praticiens des sciences sociales, disons depuis 1970, confirmerait peut-être l'hypothèse que j'ai tenté d'avancer ici concernant les limites de la compréhension des questions autochtones au Québec, et qui, j'en conviens, s'apparente au propos de Galbraith. Elle montrerait peut-être que, confondant parfois la recherche et le combat, l'autochtonisme prend ses rêves pour des réalités, comme Don Quichotte lorsqu'il se compose de Dulcinée du Toboso un portrait fantaisiste; et que, dans le même registre, le pluralisme et les différences sociales rendent désormais bien hasardeux les jugements globaux concernant les Autochtones, du genre de ceux que l'on se jette comme les pierres de part et d'autre

dans les moments de tensions ou de crise. René Dumont ne s'est pas fait que des amis en dénonçant les travers africains, à l'heure où tout le monde apprenait dans l'enthousiasme les hymnes nationaux des nouvelles républiques³. Ici, les savants silencieux se sont fait doubler, et — symboles supplémentaires de la modernité — la classe politique autochtone commence à montrer qu'elle n'est pas unanime; que les «vieux» leaders sont bousculés par la nouvelle génération; que, chez les uns et les autres, on n'entretient pas forcément des vues identiques concernant les enjeux de l'heure, les priorités dans l'allocation des ressources publiques, les méthodes d'action ou de gestion. Les savants silencieux se sont fait doubler par l'avancée des phénomènes qu'ils perçoivent mal, avec lesquels ils sont mal à l'aise et dont ils font rarement l'étude; ils auraient pourtant un devoir de base à remplir dans les débats contemporains, celui, peut-être humble mais essentiel, de les alimenter par une connaissance rigoureuse. Le seul examen des pratiques hésitantes dans la manière de nommer les Autochtones et les Allochtones serait déjà révélateur du malaise, à une époque où il est devenu péjoratif, voire tabou, de parler d'«esquimau» ou d'«indien» par exemple, à une époque où l'on est tiraillé entre la règle grammaticale officielle qui interdit de mettre l'«A» à «autochtone» employé comme nom et celle qui prescrit le colonial «B» à «Blanc» employé dans les mêmes circonstances (voir Hamelin, encore), à une époque où il est couramment accepté de parler des mêmes personnes comme de «bénéficiaires» de ce programme-ci et des «partenaires» de ce projet-là, à une époque où les habitants ni amérindiens ni inuit du Québec sont sémantiquement refoulés à la mer par le substantif d'usage courant qui les désigne, celui d'«euro-québécois». L'examen des conditions mêmes de la recherche, en particulier les règles de la recherche subventionnée, mettrait peut-être à jour des malaises de même nature. Il mettrait certainement en relief, en tout cas, que l'intégration des questions autochtones dans cet univers n'a rien à voir avec le respect de la tradition. Bref, ce laboratoire serait donc aussi parfaitement disponible pour la sociologie de la connaissance.

Retour d'Australie du Sud

La nouvelle de Böll se termine ainsi. Ayant brutalement constaté que les Autochtones de ses livres n'existent plus, que ceux rencontrés parlent une langue méconnaissable et n'entendent plus guère l'invocation de l'esprit du vent cependant qu'ils sont fort sensibles aux dieux modernes, Hollywood et les dollars américains, le rouyoukologue abandonne là les mille morceaux épars de son rêve brisé, se retire sur les bords de son Rhin natal et tente en amateur de couronner ses études médicales par le doctorat. Après avoir soutenu (par journaux scientifiques interposés peut-être) quelque controverse avec son maître au sujet de détails de la langue rouyouke dont

3. De son propre aveu. Voir DUMONT (1973).

l'un et l'autre demeurent les deux uniques locuteurs, il garde de sa monomanie une mélodie qu'il chante en taillant ses arbres, ou une expression vernaculaire qu'il utilise parfois pour maudire les gens d'affaires malhonnêtes.

Que les Rouyouks réussissent à Hollywood, qu'ils gèrent des entreprises profitables, que leur langue leur donne une préhension efficace sur le monde, qu'ils affichent un taux de morts violentes anormalement élevé, rien de cela n'a d'attrait, rien de cela ne lui rendra son rêve évanoui. Tout a donc été dit sur les Rouyouks qui furent, mais si peu sur ceux qu'ils sont dorénavant, et sur ce qu'ils ont en commun avec leurs contemporains.

La sociologie des Autochtones du Québec fait face au défi de combler le fossé des connaissances. La vie contemporaine et les problèmes sociaux actuels des Autochtones sont peu étudiés, dans une perspective qui rende compte de la réalité dans sa totalité. Toutefois, ces dernières années fournissent des modèles qui, pour être rares, n'en sont pas moins stimulants. Je pense en particulier à l'œuvre importante de Jean-Jacques Simard, dont la poursuite nous vaut ici un échantillon⁴. Ces dernières années fournissent aussi des données nouvelles permettant d'explorer un peu plus profondément cette voie. Ce numéro en témoigne, bien qu'au bilan des mérites et des limites, il faille admettre qu'il n'en couvre pas forcément très large.

Peu importe puisque pour la sociologie, le chantier est ouvert; comme les chambres d'hôtel de l'île des Rouyouks au reste, où l'on trouverait aujourd'hui peut-être plus de touristes que de savants.

Gérard DUHAIME

*Sciences de la consommation,
Université Laval.*

4. L'œuvre de Simard, bien représentée dans la bibliographie de Couvrette et de Harvey, est importante parce qu'elle allie le travail infatigable et rigoureux de l'artisan qui connaît toute la valeur des données empiriques, et la réflexion sociologique profonde qui ne se satisfait jamais des «idées commodées» pour restituer la cohérence des faits et en élucider le sens. Depuis plus de vingt ans, elle puise son inspiration dans la tradition sociologique et l'érudition, et dégage une force et une persistance issues d'un désir incandescent d'éclairer les contemporains. Si les Jacques Rousseau, les Louis-Edmond Hamelin et autres ont été les pionniers des sciences sociales «nordologiques» au Québec, Jean-Jacques Simard est, incontestablement, le pionnier des sociologues autochtonistes et le maître à penser de plusieurs d'entre nous.

BIBLIOGRAPHIE

BÖLL, Heinrich, « Au pays des Rouyouks », dans *Des hôtes déconcertants. Nouvelles*, Paris, Éditions 1959 Spes, 157-164.

CHABOT, Marcelle, Marco GAUDREAU et Solange PROULX, *Métrinord. Banque statistique du Québec isolé, Phase II. Rapport de recherche*, Québec, GÉTIC, Faculté des sciences sociales, Université Laval. (Travaux de recherche.)

DUMONT, René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil.
1973

GALBRAITH, John Kenneth, *La République des satisfaits*, Paris, Seuil.
1993