

Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves

Are Young Algonkins Bicultural? Models of Transmission and Innovation in some Algonkin Reserves

Marie-Pierre Bousquet

Volume 35, numéro 3, 2005

Jeunes autochtones : espaces et expressions d'affirmation

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1081916ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1081916ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bousquet, M.-P. (2005). Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves. *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 7–17. <https://doi.org/10.7202/1081916ar>

Résumé de l'article

Les jeunes autochtones sont souvent présentés dans le discours populaire comme étant « pris entre deux mondes », ce qui justifie les images d'individus « à problèmes » qu'on projette sur eux. Seraient-ils donc biculturels ? À l'aide de discours d'Algonquins nés depuis 1970, l'article montre l'importance des représentations spatiales, juridiques et générationnelles dans la définition de leur identité culturelle. Entre eux et les aînés, derniers semi-nomades, une génération assure une médiation culturelle, celle de leurs parents qui ont vécu les transitions du pensionnat, de la sédentarisation et qui ont créé de nouveaux modèles. Les jeunes, pour leur part, investissent de repères l'univers de la réserve, leur lieu de référence, et innovent pour « faire évoluer la culture ». Ainsi, ils élaborent une culture algonquine moderne. Mais la *Loi sur les Indiens* crée des tensions, venant renforcer l'illusion d'une bipartition du monde.



Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves

**Marie-Pierre
Bousquet**

Département
d'anthropologie,
Université de
Montréal,
Montréal

LORS DU COLLOQUE « Autochtonie et gouvernance » tenu à Montréal en octobre 2004, un chef innu commença sa communication par une anecdote. Reconnaisant dans la salle un anthropologue à la retraite, il raconta qu'il se souvenait, enfant, des séjours de celui-ci dans sa communauté. L'anthropologue demandait alors où il pouvait trouver les aînés. Le chef conclut en s'amusant du fait que les nouveaux chercheurs venaient maintenant le voir, lui qui était devenu un aîné.

L'anthropologie a bâti une partie de sa tradition de recherche sur une géronto-ethnographie. S'adresser aux plus âgés est un réflexe de terrain, comme si les récits de ces informateurs, précieux au demeurant, garantissaient que les données soient plus riches et plus « authentiques ». Ainsi, la phrase célèbre « Un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle », dont plusieurs revendiquent la paternité (il s'agirait d'un dicton africain, popularisé par l'écrivain malien Hampâté Bâ), a aussi été attribuée à Marcel Griaule, figure française de la discipline. Si l'on tient compte du fait que, d'une part, cette phrase traduit une forte préoccupation amérindienne contemporaine et que, d'autre part, les anthropologues portent une attention coutumière aux personnes âgées, on trouve une explication au manque de documentation sur les jeunes Amérindiens, du Québec pour le cas qui nous intéresse, et ce pour n'importe quelle époque.

Ce travail ne prétend pas combler le manque relevé. Il ne peut non plus refléter les points de vue de tous les

jeunes Algonquins. Si l'on aspire seulement à rendre compte de discours tenus par des « jeunes », encore faut-il pouvoir définir le profil de ce groupe d'âge. Rien n'est plus mouvant que cette catégorie, qui par essence n'est pas figée. J'ai donc choisi de retenir pour les fins de la présente recherche les discours d'hommes et de femmes nés entre 1974 et 1986¹, qui sont membres de la nation algonquine et qui vivent dans des communautés². Aujourd'hui tous majeurs, ils suivent mes recherches depuis plusieurs années et, face à mes interrogations, ont fait part de leurs points de vue spontanément. Ce suivi est appréciable, car il permet de rendre compte de l'évolution des idées des individus au fil du temps. En effet, une réflexion sur les jeunes ne peut que se périmérer rapidement, puisque les personnes concernées sont destinées à passer, dans un avenir proche, à un autre stade de leur vie. Et d'année en année, il semble naturel que ces mêmes personnes changent d'opinions. Il importe donc de souligner que cette recherche se situe dans un contexte historique précis, celui du début du XXI^e siècle. Cette limite temporelle remet en question la traditionnelle ambition ethnologique d'accéder à un niveau de généralisation d'une relative pérennité. Ainsi, contrairement à l'habitude consacrée, il s'agit de rester conscient du caractère mobile des données qui vont être exposées.

Les stéréotypes tendent à présenter les jeunes autochtones, tant les Amérindiens que les Inuits, comme des individus « à problèmes », c'est-à-dire ayant et

causant des problèmes issus d'un mal-être identitaire. En effet, ces jeunes se voient taxés d'être « coincés » entre deux cultures, la leur propre et la culture eurocanadienne. Dans un article sur les autochtones d'origine algonquaine à Val-d'Or, Christiane Montpetit notait en 1993 qu'« à propos de l'Amérindien en milieu urbain, une caricature des plus grossières subsiste : ivrogne qui passe son temps à boire en groupe dans les bars ou les rues du centre-ville ; culturellement déphasé, friand de nature, de gibier et de liberté, il ne peut être à l'aise sur du béton » (1993 : 119). Plus de dix ans après, force est de constater que ces stéréotypes se perpétuent et qu'il est pertinent de les extrapoler aux Algonquins résidant dans des réserves. Les jeunes seraient supposés vivre une tension permanente entre la culture algonquaine et une culture « blanche », transmise par l'école, la télévision et les relations interpersonnelles avec des Québécois. Ce faisant, ils auraient de grandes difficultés d'adaptation. Ce type de discours s'entend aussi bien dans les communautés que dans le discours populaire canadien où, à côté des « deux solitudes » culturelles, française et anglaise, les autochtones en constitueraient une troisième (Cabana 2005).

La question qui se pose alors est celle-ci : les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Après une présentation de la nation algonquaine et du poids démographique des jeunes en son sein, nous examinerons les implications qu'entraînerait l'application du concept de biculturalisme pour définir ces jeunes. Pour ce faire, nous retiendrons trois thèmes, qui ont surgi de façon récurrente dans la recherche : la thèse du fossé entre les générations, qui sous-entend d'être en conflit avec les plus âgés, dont on ne partage plus la même « culture » ; la tension engendrée par le fait de devoir redéfinir la culture algonquaine, dans un contexte de vie dans une réserve ; et enfin l'illusion de biculturalisme que crée la *Loi sur les Indiens*, en particulier la loi C-31. Cela permettra de voir quelles réponses apportent les jeunes Algonquins à ces idées, en prêtant attention aux différences de réactions entre les hommes et les femmes.

LES COMMUNAUTÉS ALGONQUINES ET LEURS JEUNES

Dix bandes sont enregistrées comme algonquines par le gouvernement fédéral canadien. Neuf se trouvent au Québec, en Outaouais et en Abitibi-Témiscamingue : Kitigan Zibi, Kitiganik (Lac-Barrière), Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria), Lac-Simon, Pikogan, Kipawa (Kebaowek), Wolf Lake, Winneway et Timiskaming. La dixième, Pikwakanagan (Golden Lake), dont nous ne parlerons pas ici, est en Ontario, dans le comté de Renfrew. Le classement fédéral sous cet ethnonyme peut sembler impropre, puisque le mot *Algonquin* n'est pas vernaculaire. Les locuteurs de la langue algonquaine, surtout les aînés, se définissent comme *Anicinabek* ('personnes', ceux dont on comprend la langue). Le mot *Anicinabe* apparaît également dans les discours politiques pour mettre l'accent sur le vrai nom des Algonquins. Mais les jeunes utilisent plutôt le terme *Algonquin*. Ils ont donc intégré une nomenclature restreinte (*Algonquins*, contrairement à *Anicinabek*, ne s'applique pas à tous les Algonquiens dont on comprend la langue) et inexacte du point de vue historique et culturel (le classement administratif des onze bandes a été cristallisé de manière relativement aléatoire). En fait, les jeunes n'adoptent le terme *Anicinabe* qu'en prenant de l'âge et en se politisant.

Dans ces communautés, l'importance démographique des jeunes est à souligner. Selon Statistique Canada, lors du recensement de 2001, les groupes d'âge les plus représentés dans les neuf bandes concernées étaient la tranche des 5-14 ans et celle

des 25-44 ans. L'âge médian oscillait entre 17 et 31 ans, pour une moyenne de 24-25 ans. En fait, en Abitibi-Témiscamingue, plus d'un autochtone sur deux avait moins de 30 ans en 2001. Ces faits parlent d'eux-mêmes : dans des villages comptant de quatre cents à un millier d'habitants, à forte densité de population étant donné la surface réduite de la plupart des réserves, le poids des jeunes est énorme. Les communautés constituent donc des réservoirs de dynamisme, peu encadré au point de vue économique car les revenus moyens sont, à l'instar de bien d'autres nations autochtones, parmi les plus faibles du Canada. Les taux de chômage sont très élevés : le taux de Kitigan Zibi était de 33 % en 2001, celui de Kitcisakik de 80 %. En outre, les taux de diplomation des plus de 25 ans au niveau post-secondaire demeurent très bas. Il faut cependant noter que le nombre d'entreprises et le niveau de scolarisation chez les Algonquins, comme chez les autres autochtones, sont en constante augmentation depuis quinze ans. Enfin, le nombre de mères adolescentes chez les autochtones est deux fois plus élevé que la moyenne québécoise. Il n'est pas rare de voir, dans les réserves algonquines, de très jeunes femmes ayant des enfants. Si ce fait est souvent interprété de manière négative selon les standards eurocanadiens, il est au contraire considéré comme positif du point de vue de ces jeunes femmes. En effet, celles-ci disent en général que les enfants les « sauvent » (de l'alcool, de la délinquance), soutenues en cela par leurs communautés, pour lesquelles les enfants représentent l'avenir.

La vitalité démographique des communautés a une incidence sur les conditions de logement. En 1988, François Larose notait à Lac-Simon le surpeuplement et l'insalubrité de nombreuses maisons. Il avait compté jusqu'à 32 habitants dans une surface prévue pour cinq à sept personnes (1988 : 285-286). Si la situation s'est améliorée, grâce aux programmes de rénovation et de construction dans les réserves (quand la surface le permet), les taux de natalité élevés obligent souvent les jeunes ayant des enfants à demeurer dans un foyer déjà établi, en attendant de se voir attribuer un logement. Les lieux de résidence des jeunes, dans une communauté, sont d'ailleurs changeants. Il arrive souvent que, de l'adolescence jusqu'au seuil de la trentaine, les individus soient mobiles d'une maison à l'autre. Il est donc fréquent que trois ou quatre générations cohabitent sous le même toit, pour des durées variables. On pourrait alors dire que le modèle algonquin de la famille étendue persiste (dans une réserve, les gens sont tous apparentés de près ou de loin). De fait, la prise en charge des mineurs ou des jeunes majeurs, communément acceptée, continue à jouer un rôle dans la reproduction du corps social. Cependant, on observe que le modèle de la famille nucléaire comme unité domiciliaire est considéré comme idéal. Qu'on impute ce fait à la promotion des standards nord-américains ou à une imposition coloniale d'un canon d'urbanisme eurocanadien, comme le suggérait Rémi Savard (1975), il est en tout cas certain que les plans de maisons préparés par les architectes du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien ont été prévus suivant ce modèle.

LE FOSSÉ ENTRE LES GÉNÉRATIONS : CHANGEMENT SPATIAL, CHANGEMENT SOCIAL

Après ce portrait général, il importe de situer avec plus de précision la position des jeunes par rapport aux autres générations, en expliquant comment chaque groupe d'âge se conçoit par rapport à des temps et à des espaces sociaux.

L'idée de *génération* suppose que des groupes d'âge se succèdent les uns les autres, les derniers venant remplacer les

précédents au fil du temps. L'existence d'une génération particulière est identifiée, souvent *a posteriori*, à partir de différents paramètres : l'appartenance à un même cadre historico-social, la distanciation avec la ou les générations antérieures (qui s'opère aussi bien par référence que par opposition), une association d'idées avec des événements ou des conceptions du monde particulières, un regard sélectif sur le passé (Mannheim 1990 : 49-54 ; Attias-Donfut 1988 : 169 et suiv.). Ainsi, selon Claudine Attias-Donfut (1988 : 172), « les discours sociaux sur les générations s'inscrivent dans la production par la société de sa propre mémoire : les représentations collectives associant des tranches d'histoire à des générations données sont autant de marqueurs du temps vécu, structuré et mémorisé ».

Les Algonquins articulent leur mémoire sur leur récent passé en retenant plusieurs événements, ou plutôt plusieurs processus qui, selon eux, ont changé la dynamique de leur organisation sociale et les modalités de transmission de l'héritage culturel. Ils structurent leur conception du temps social autour d'un axe qui constitue un point zéro, à partir duquel est pensé un « avant » et un « après » : le passage à la sédentarité, qui a officiellement commencé dans les années 1850 (pour les bandes de Kitigan Zibi et de Timiskaming) et qui s'est achevé dans les années 1960. Entre ces deux périodes, les Algonquins ont vécu une série de faits qui, progressivement, a altéré leur mode de vie semi-nomade jusqu'à ce qu'ils soient obligés de devenir sédentaires : les coupes forestières, le défrichement et la colonisation de leurs terres, l'industrialisation, l'expansion démographique eurocanadienne, l'urbanisation, la pollution de l'environnement. Avec la baisse des ressources fauniques subséquentes, leur économie a sombré. Ajoutons que l'entreprise d'évangélisation par les missionnaires oblats à partir des années 1840 a grandement affecté leur système de représentation du monde, au point de vue culturel, religieux et éthique (Leroux 1995). En outre, la sédentarisation a été concomitante, pour la plupart des bandes, avec la période des pensionnats indiens, les Algonquins ayant principalement été envoyés, entre 1955 et 1972, à l'école résidentielle de Saint-Marc-de-Figuery³. Ainsi, la période des années 1950-1960 est considérée comme la limite entre « avant », temps du semi-nomadisme et du mode de vie traditionnel, et « après », temps de la sédentarité, de la fin de l'autonomie, du bien-être social et de la perte de la culture.

D'après les Algonquins, ces changements ont créé une profonde cassure, qui se manifeste par un fossé entre les générations (concernant les différences générationnelles, voir Bousquet 2001). Ce fossé, présenté comme nouveau, signe d'une rupture telle qu'elle paraît inédite dans leur histoire, est pensé comme une source de danger pour la survie de l'identité algonquine. La génération « zéro » de cette discontinuité est appelée « génération du pensionnat », en référence à ceux qui y sont allés. Celle qui la précède est la génération « des aînés », nés sur les territoires et ayant connu la vie semi-nomade. Celles qui lui succèdent, fait notable, ne sont pas vraiment nommées, du moins pas encore. Or, comme Attias-Donfut le fait remarquer, « nommer une génération, n'est-ce pas produire un symbole historique et créer une mémoire ? » (1988 : 176). Les jeunes d'aujourd'hui, nouvelle génération, n'ont pour l'instant pas de charge symbolique. Encore difficiles à caractériser, ils constituent les « gens de l'avenir », pour reprendre une expression de Sylvie Vincent (1991 : 131)⁴.

En somme, les générations que circonscrivent les Algonquins correspondent à des repères définis dans le temps, à des manières de vivre qui auraient façonné différents types de

mentalités. À la dernière extrémité de la chaîne intergénérationnelle, les jeunes sont héritiers d'un processus de profonde perturbation de la société algonquine. Ils forment un ou des groupes d'âge descendant et résultant d'un changement social accéléré (par la sédentarisation, qui a sapé les fondements de ce que les Algonquins considèrent comme ayant été l'essence de leur culture, le semi-nomadisme). En outre, comme le sous-entend la notion de « fossé » entre les générations, qui implique l'existence de conflits, les jeunes sont légataires des tensions résultant des difficultés d'ajustement entre, d'une part, leur société et celle des allochtones, et d'autre part les générations coexistant dans leurs propres communautés.

« ON N'EST PLUS DES NOMADES »

La notion de biculturalisme suppose celle d'un fossé entre les générations. Souvent appliqué aux migrants, le concept est associé à l'idée d'un ajustement social : les migrants, en contact permanent avec une autre culture, développeraient une « double identité », se servant de l'un ou de l'autre système de représentation en fonction des contextes pour adapter leurs comportements (Thompson 2003 ; Benet-Martínez *et al.* 2002). Dans la même lignée, et d'après Anderson (1999), les jeunes se verraient devenir les agents d'une « créolisation » de la culture familiale, d'une « réconciliation » des deux systèmes en compétition. Mais le pont culturel qu'ils forment peut entraîner des heurts avec les plus âgés. Ces hypothèses tiennent-elles pour les jeunes Algonquins ?

Moi, je sais rien de la culture algonquine. Je suis née sur la réserve. Enfin en ville, mais je connais que la réserve. J'aime ça le bois, tu vois, mais je le connais pas vraiment. Le bois, c'est les vacances. On n'est plus des nomades maintenant. Nous autres [les jeunes], on est des Indiens de réserve. [...] Je sais pas si j'ai envie de vivre ailleurs. Je crois pas. (Ikweses, 19 ans, août 2003)

L'idée de ne « rien savoir sur la culture » est une constante dans les discours de tous les informateurs interrogés. Pourtant, même si on part d'une définition anti-dynamique de la culture, que renieraient la plupart des anthropologues actuels mais selon laquelle une culture est un ensemble caractéristique de traits spécifiques à un peuple et qui en constituent ses normes, force est de constater que les jeunes font état de connaissances et de représentations du monde, qu'ils ont en commun avec les générations précédentes, considérées dans les bandes comme « typiquement algonquines » et répertoriées comme telles dans la littérature anthropologique. À titre d'exemples, mais qu'il serait possible de multiplier, nous avons retenu trois traits, dont la valeur est attestée dans la culture algonquine, ainsi d'ailleurs que dans toutes les cultures algonquiennes du nord-est du Canada. Le premier est la croyance en Kokodi, ou Windigo (Mac Pherson 1930 ; Beck 1947 ; Aubin 1982), ce monstre cannibale qui dévore les êtres humains, qui vit habituellement en forêt mais que les récits contemporains situent maintenant également à la périphérie des villages. Le deuxième est l'importance du rêve (Hallowell 1976 ; Vincent 1976), par lequel le monde invisible se manifeste aux vivants du monde visible pour dispenser des enseignements et des avertissements qu'il faut suivre. Enfin, le troisième est l'attention portée aux signes envoyés par la nature sous forme d'un événement anormal qui met généralement en scène un animal ou un être humain décédé, et annonciateurs de mauvais augures (Beck 1947).

Ainsi, ce sont souvent les jeunes qui enseignent à l'anthropologue les histoires de Kokodi, présenté dans leurs



Délégation de Pikogan aux Jeux autochtones inter-bandes, juillet 1996, Uashat-Maliotenam
(Photo Marie-Pierre Bousquet)

récits comme un croquemitaine qui emporte les enfants n'ayant pas été sages, pour les manger. Comme les gens plus âgés, les jeunes se posent des questions sur la signification de leurs rêves, pour en respecter les principes édictés. Ils connaissent les signes auxquels il faut prêter attention : un oiseau qui s'écrase contre une vitre⁵, un ours qui sort trop tôt d'hibernation, un renard qui s'approche d'êtres humains (alors que cet animal fuit leur compagnie), un mort dont on fait la rencontre. Ces messages du monde surnaturel viennent dispenser des avertissements (un décès prochain ou autre événement tragique) ou reconforter (dire au revoir, assurer une protection). La perception d'un lien entre deux univers, visible et invisible, qui interagissent, est donc bien présent chez les jeunes. Pourquoi pensent-ils donc « ne rien savoir de la culture » ? D'après leurs dires, ils ne pensent pas être habilités à en parler parce qu'ils n'en savent pas suffisamment. Ils estiment que l'étendue de leurs savoirs n'est rien en comparaison de ceux des aînés, considérés comme des autorités en matière de connaissances traditionnelles.

Il est surtout intéressant de relever que les jeunes n'incluent guère dans la culture algonquine l'expérience de leur mode de vie contemporain. Séparer une culture, qui paraît essentialisée, d'une autre, celle du quotidien, va ici dans le sens d'une biculture. Collin, dans un article sur les représentations de l'identité chez les jeunes autochtones du Québec, remarquait que ses répondants définissaient le traditionnel par une sélection de traits spécifiques :

Seront considérés comme « traditionnels » les activités de trappe, la religion catholique (ou anglicane), l'épaisse toile [...] 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 [...]. On y oppose les réalités « non traditionnelles » comme les maisons du village, l'aide sociale [...], l'alcool et les drogues : tout ce qui est associé aux contraintes et à l'ennui de la vie sédentaire imposée par les « Blancs ». (1988 : 71)

Ces discours, similaires à ceux de nos informateurs, figent la culture, non dans une acception passéiste, mais dans des

catégories spatialisées. En effet, la rupture entre la culture « traditionnelle » et la vie moderne « détraditionalisée » ne se situe pas par rapport au strict temps révolu des anciens semi-nomades. S'il en était ainsi, les jeunes n'incluraient pas les quatre-roues, les tronçonneuses ou les hors-bord dans leurs descriptions du mode de vie représentatif de la culture. L'accent est plutôt mis sur la référence à l'espace : le bois symbolise à la fois un « hier », où les jeunes ne peuvent pas retourner, et un « là-bas », contexte du souvenir qu'on ne peut plus qu'évoquer. Par opposition, la réserve est le lieu du présent et de l'avenir et le lieu de l'« ici » concret où les jeunes ne peuvent plus se conformer au modèle des ancêtres. Dans la lignée de Speck qui avait qualifié les Algonquins de « *forest-minded makers* » (1941 : 262) dont la mentalité était marquée par une expérience approfondie de l'environnement écologique au quotidien (*ibid.* : 268), les Algonquins actuels continuent à identifier leur culture à

cette expérience, même s'ils ne peuvent plus la mettre en pratique autrement que pendant de courtes périodes de l'année.

Les Blancs, ils disent qu'on n'est plus des Indiens, parce qu'on ne vit plus de la trappe. (Adam, 22 ans, août 2003)

Les aînés, ils disent que la culture est en train de se perdre, qu'on va pas assez dans le bois, qu'on parle plus la langue. Puis quand qu'on va dans le bois, on n'écoute pas assez, on se couche trop tard, on se lève pas assez tôt, on fait pas les choses comme il faut. Puis qu'on fait juste courailler, que dans le temps c'était pas de même. Des fois, je trouve que c'est décourageant. Ils voient pas que les choses ont changé. [...] Ou ben ils le voient, mais ça les décourage. Mais c'est comme ça, on va pas retourner dans le bois. (Simon, 23 ans, août 2003)

Tous les jeunes interrogés sont déjà allés en forêt, dans les camps de chasse de membres de leur famille. Certains y vont régulièrement, pendant les semaines de relâche, d'autres y vont moins souvent. « Le bois, c'est les vacances », disait Ikwesés, et les aînés déplorent que les jeunes puissent qualifier ainsi ces séjours. Pour ces derniers, le bois est un lieu de travail et d'apprentissage de la « vraie » vie algonquine. Comment les jeunes considèrent-ils cette vie ? Se reconnaissent-ils encore dans ce modèle ? En fait, dans leurs discours, le fait qu'ils aiment ou non y aller peut aller de pair avec l'attachement de leur propre famille aux activités traditionnelles. Mais cela semble dépendre surtout de leur sexe.

Pour le comprendre, examinons une journée type dans un camp. Le réveil est très matinal, surtout en période de rut de l'orignal, au début de l'automne, quand les chasseurs se lèvent avant l'aube pour attendre l'animal. Après le déjeuner, le début de la matinée est consacré à préparer les appâts et les filets pour les poissons, à poser des collets et à ébrancher des piquets de tremble pour le piégeage des castors. Pendant que les hommes partent en canot avec les fusils et les pièges, les femmes restent au camp pour ranger la cabane, faire la vaisselle, ramasser du petit bois, chercher de l'eau et préparer le repas de midi. Cette division des tâches n'est pas toujours respectée, sauf quand il y

a des enfants dans le groupe, que les femmes surveillent. L'après-midi, hommes et femmes débitent des bûches, réparent et entretiennent les installations et retournent en forêt pour continuer à piéger et à chasser. Puis le groupe rentre au camp pour le repas du soir, suivi de parties de cartes ou de lecture de *comics*, bandes dessinées de poche, jusqu'à l'extinction des feux.

La division sexuelle des tâches liées à la vie en forêt, même si elle est relative, paraît influencer les perceptions des jeunes. En théorie, les rôles sont interchangeables, en fonction du degré de compétence de chacun. Mais les filles sont souvent moins motivées à aller en forêt que les garçons. En effet, quand elles accompagnent des femmes adultes, les activités qui leur sont dévolues (s'occuper de la cabane et de ses alentours) sont perçues comme étant moins valorisantes. La chasse et le piégeage sont des activités plus masculines que féminines, dans la mesure où on prête plus d'attention au fait que les jeunes hommes sachent tuer un animal qu'aux habiletés des jeunes femmes en la matière. Les jeunes hommes deviennent ainsi des adultes accomplis, alors que les femmes acquièrent ce statut en ayant leur premier enfant. Les jeunes filles qui associent la vie dans le bois à des tâches ménagères qui les rebutent préféreront partir, quand elles en ont le loisir, dans un groupe où le programme sera centré autour de la chasse, c'est-à-dire sur l'extérieur du camp. Elles choisiront donc un groupe où il y aura le moins possible de femmes, surtout celles qui sont attachées à leur montrer « les bonnes manières de faire ».

La vie en forêt transmet ainsi des modèles par genre, dans lesquels les filles ne veulent plus forcément se reconnaître, mais qui demeurent adéquats pour un certain nombre de garçons. Pour eux, améliorer leur habileté de chasseurs présente la double qualité d'être prestigieux à leurs propres yeux et à ceux des membres de la collectivité. Les garçons attirés par ce prestige ont d'ailleurs tendance à chercher à être invités dans un groupe comptant des chasseurs seniors reconnus pour leur expérience. En effet, la composition des groupes en partance pour le bois est disparate, n'étant plus mue par la nécessité impérieuse de la subsistance. Or, cette composition a une influence sur le nombre et la durée des activités. Si l'idéal est de constituer une unité de coopération équilibrée, avec une répartition équitable des âges et des sexes, il arrive que des groupes comptent une majorité d'hommes, ou de femmes, ou encore d'adolescents. Mais plus il y a d'adolescents, plus on se couche et se lève tard, ce qui compromet le succès des activités cynégétiques.

L'adolescence comporte souvent, pour les deux sexes, des moments de refus total d'aller en forêt, quitte à changer d'attitude plus tard. En 1996, certains jeunes allaient jusqu'à avancer : « ça m'intéresse pas la culture », alors qu'en 2003 et en 2004 ils déclaraient, surtout les garçons il est vrai, vouloir y passer le plus de temps possible.

Le prestige que représente la capacité, pour un homme, de se débrouiller en forêt, de savoir s'orienter, se nourrir, reconnaître les espèces d'arbres, détermine chez certains jeunes les



Retour de semaine de ressourcement, démonstration de dépeçage de castors par une grand-mère à sa petite-fille, mai 1996, Pikogan
(Photo Marie-Pierre Bousquet)

choix de métiers qu'ils posent. C'est le cas pour les décrocheurs scolaires. Joachim, 24 ans en 2003, en fait partie. Il attribue son manque d'intérêt pour l'école à l'incompatibilité du modèle de la réussite scolaire avec celui que lui a offert son père, peu scolarisé mais qui a travaillé toute sa vie en forêt à faire de l'arpentage et de la coupe de bois. Joachim, qui l'admirait, tire lui-même la majorité de son revenu des contrats qu'il effectue pour des compagnies forestières, de façon saisonnière. Il préférerait replanter plutôt que de couper, ce qui lui semble plus proche des idéaux algonquins, mais, explique-t-il, les salaires sont plus élevés dans la coupe. Comme les autres décrocheurs, il arrive que Joachim effectue aussi à l'occasion d'autres travaux manuels, dans la construction, métier également valorisé dans la société algonquine.

Les jeunes filles, elles, ne songent guère à des métiers où elles seraient en contact direct avec la forêt. Elles ont parfois occupé des emplois peu qualifiés dans les différentes entreprises publiques de leur réserve (conseil de bande, garderie, école, centre de santé, service de police, service des travaux publics, service de tourisme). Celles qui se destinent à une carrière stable se réfèrent, en général, comme les jeunes hommes, à la génération de leurs parents. Par exemple, les filles qui désirent devenir enseignantes ont le plus souvent une mère ou une tante enseignante dont elles sont proches. Ces femmes plus âgées appartiennent en effet à un groupe d'âge où les femmes se sont réapproprié un pouvoir que leurs aînées avaient perdu. Elles ont été de jeunes adultes dans les années 1970. Elles ont connu le pensionnat ou fait partie de la première cohorte à fréquenter l'école secondaire de la ville voisine. Elles ont participé à toutes les luttes pour contrer les fléaux sociaux et développer les services de leur communauté (notamment en matière d'éducation, de protection du patrimoine culturel et de communications).

Notons en passant que la perte du pouvoir des femmes algonquines, voire amérindiennes, est une question qui mériterait d'être approfondie. On peut supposer que la traite des fourrures, centrée autour de négociations avec des chefs de famille masculins, a dépossédé les femmes de leurs rôles décisionnaires



Garderie de Pikogan, en construction, avril 2002
(Photo Marie-Pierre Bousquet)

dans la gestion générale des activités traditionnelles. Également, les femmes relient leur perte d'autorité, en matière spirituelle, à l'évangélisation, puisque dans le catholicisme tous les rôles de leadership sont assumés par des hommes.

Comme le notait en 2003 un Abitibiwinni (nom vernaculaire des membres de la bande de Pikogan) de 43 ans, « la transmission ne saute pas une génération ». Quand lui-même était jeune, explique-t-il, il ne se préoccupait guère de la protection de la culture, de la langue et du territoire, ce qui aujourd'hui le passionne. Les aînés restent des modèles quand les Algonquins se réfèrent à leur tradition, mais les jeunes semblent plus influencés, pour construire leurs projets de vie, par la génération de ceux qui les ont mis au monde. C'est d'ailleurs ces derniers qui pourraient être vus comme biculturels dans des bandes comme Pikogan, puisqu'ils ont vécu le choc de l'acculturation forcée au pensionnat et de la sédentarisation, qui ont appris une deuxième langue et qui font le pont entre les aînés et les jeunes.

Il est possible que les jeunes actuels se tournent plus tard vers l'idéal traditionnel, en privilégiant des domaines qui les en rapprocheront, comme le tourisme de plein air, secteur en plein essor, ou la foresterie, où les Algonquins comptent déjà des diplômés. L'adaptation de modèles existants, en tout cas pour les bandes attachées aux activités traditionnelles, suggère que, plutôt que de réconcilier deux systèmes, les jeunes tentent de concilier avec leurs aspirations ce que leur propre système leur transmet.

CULTURE DE RÉSERVE ET INNOVATION

Si la tradition est essentialisée, les jeunes peuvent-ils changer la mesure de référence de leur indianité? La manière dont leur biculturalisme est énoncé, un état d'entre deux mondes dans lequel ils ne pourraient pas se situer, présuppose qu'une des cultures présente des incohérences avec l'autre. Des écrivains amérindiens dénoncent cette thèse depuis la fin des années 1960. Vine Deloria, Sioux, dans un réquisitoire contre les anthropologues, s'en prend à la théorie qui prétend que les Amérindiens

modernes sont « biculturels » (1969 : 79 et suiv.). En effet, ce paradigme explicatif bloque toute tentative de trouver un compromis culturellement acceptable. Pourtant, il a été intégré par les membres des communautés algonquines, qui ont une conscience aiguë des effets de l'acculturation. François Boudreau, pour les Ojibwas, en résume ainsi les conséquences :

L'impact global du contact a été tel que, dans certaines communautés, il a eu pour effet d'effacer la mémoire collective – la culture accumulée et transmise par le langage – le sens que donnaient les ancêtres à plusieurs pratiques sociales [...]. Dans d'autres communautés, il a effacé jusqu'au souvenir de certaines pratiques, y compris celle du langage [...] (2000 : 71)

Cette analyse peut être étendue, à bien des égards, aux Algonquins. D'après Norris (1998), environ 30 % des Algonquins seraient des locuteurs maternels de leur langue vernaculaire.

Mais la situation est différente selon les

bandes : certaines comprennent moins de 2 % de locuteurs (comme Timiskaming), d'autres se servent de l'algonquin comme première langue du quotidien (comme Kitcisakik). En outre, la deuxième langue véhiculaire (ou unique, pour ceux qui ne parlent pas algonquin) peut être soit l'anglais, soit le français. Cette absence d'homogénéité linguistique, résultat des aléas de la colonisation, ne facilite pas les communications entre les bandes. Ajoutons que les ruptures de transmission de nombreuses pratiques (Bousquet 2002) et des versions endogènes de l'histoire ont pour conséquence une méconnaissance de l'héritage culturel, à divers degrés selon les communautés. Comment donc réorganiser une culture socialement cohérente, sachant qu'il n'est pas possible de faire abstraction de l'omniprésence d'une culture « autre »? Les jeunes sont ainsi mis en situation de gérer une tension qui existe parce que deux parties se reconnaissent comme différentes et l'affirment, et sont aussi mis en situation de redéfinir la culture algonquine.

Cette tension est mise en action par le fait de vivre dans une réserve, un monde fermé et spécifique où la gestion de la collectivité est sous tutelle fédérale. Larose, qui a travaillé à Lac-Simon, qualifie l'environnement de la réserve de « pathogène, tant sur le plan médical que psychologique » (1989 : 41). Il s'aperçoit que les jeunes nés dans des réserves « doivent apprendre à développer un sentiment d'identification et d'appartenance non pas au monde réel de la société autochtone tel qu'il est perceptible dans la réserve, mais plutôt à un monde légendaire et idéalisé correspondant à l'image véhiculée de "l'Indien des bois" ». Il ajoute que, pour se définir en tant qu'individu et en tant qu'Indien, ces jeunes auront le choix entre l'univers de la forêt, difficilement accessible, et une réalité (la réserve) présentée comme économiquement non viable, ou encore le monde extérieur, également peu accessible (*ibid.* : 39).

Les réserves algonquines, en général, se présentent comme des ensembles de maisons qui se ressemblent toutes, alignées le long de rues tracées au cordeau et pas toujours bitumées. On trouve toujours une église catholique, parfois une église

pentecôtiste. Hormis les services gérés par le conseil de bande, les lieux de travail sont rares : les réserves disposent de très peu de commerces, souvent au mieux un dépanneur. Les lieux de loisir sont encore plus rares : certaines réserves ont des maisons de jeunes, mais celles-ci dépendent, outre de fonds spécifiques, de la disponibilité d'animateurs. À part ces bâtisses, ainsi que les salles communautaires qui ne sont ouvertes que pour les fêtes, les assemblées des conseils et les bingos, les jeunes doivent se rendre dans les villes les plus proches pour avoir accès aux lieux de loisir les plus courants en région (les bars, les salles de quilles et de billard, les cinémas quand il y en a).

Ainsi, quelle que soit leur génération, les gens qui y vivent voient volontiers la réserve comme un lieu à part, engendrant l'inertie, la passivité, la délinquance et la tendance à abuser de l'alcool. La marginalité juridique et socio-économique des Amérindiens, qui « résulte d'une domination exercée par l'État, domination maintenue, produite et reproduite dans le cadre des institutions sociales et politiques de la société dominante » (Jaccoud 1995 : 95), se manifeste concrètement. Cette perception est liée aux problèmes de chômage. Si l'on regarde une réserve sous un autre angle, celle de la circulation constante des individus, elle ne paraît certes pas inerte.

La réserve est le point de référence des jeunes. Alors que la génération des aînés continue à se définir par rapport au territoire et que celle du pensionnat associe la réserve à une mentalité classée comme allochtone, l'individualisme, les jeunes affirment clairement s'y sentir chez eux. Tous les jeunes interrogés disent « être nés dans la réserve » (même si, dans les faits, ils sont nés à l'hôpital de la ville voisine). Certains, comme Ikwesew, vont jusqu'à dire qu'ils sont « des Indiens de réserve ». Mais ils ne s'en sentent pas moins Algonquins. En fait, ils ont tendance à s'estimer plus Algonquins que les jeunes élevés en ville (voir Montpetit 1993 : 125-126). Ainsi, la troisième ou quatrième génération à connaître la sédentarité a fait de la communauté le centre des références spatiales.

Cette hypothèse se dessine quand on parcourt la réserve avec des jeunes. En déambulant à travers les rues de Pikogan avec des personnes qui avaient entre 25 et 35 ans en 1996, on pouvait reconstituer l'évolution des espaces de rencontre et de passe-temps : là, il y avait un bout de terrain vague qui constituait une aire de jeux, là un monticule de sable où l'on allait faire des glissades, là des carcasses de voitures qui offraient des cachettes géniales mais oh ! combien dangereuses, là on traînait sans rien faire, à jouer au ballon, à boire de l'alcool et à « sniffer du naphta ». On peut d'ailleurs se rendre compte, pendant ces discours, de l'amélioration de l'entretien des villages au fil des années, car la plupart des lieux peu sécuritaires ont disparu, remplacés par des terrains de jeux. En contrepartie, refaire les mêmes parcours anodins avec des gens plus âgés suscite rarement des commentaires similaires. C'est donc peut-être les individus de la génération née au début des années 1970 qui se sont vraiment appropriés les premiers le terrain de la réserve, car ils ont pu y créer des repères de mémoire en y passant leur enfance. Bien que n'ayant pas été interrogés, il est probable que les enfants actuels auront de semblables repères, car ils jouent dans les rues à toute heure du jour, et parfois de la nuit, en toute saison.

Il est frappant de constater que les jeunes de 1996, comme ceux de 2003, font très souvent allusion à l'oisiveté et à l'absorption d'alcool et d'intoxicants quand ils parlent de la réserve. « Ici, y a rien à faire », disent tous les informateurs. J'ai déjà débattu ailleurs du travail effectué par les bandes pour que

la réserve soit, progressivement, identifiée comme un lieu sain (Bousquet 2005). Il faut souligner que les jeunes participent à ce processus. Ceux-ci sont souvent membres de « comités des jeunes », des groupes d'adolescents et d'individus dans la vingtaine qui s'engagent dans la vie de leur village et ont voix au chapitre devant les conseils. D'autres se sentent simplement sensibilisés aux messages pédagogiques diffusés, à longueur d'année, à l'école, à la radio communautaire et sur les panneaux qui jalonnent les rues. Ainsi, pour la fête de Halloween de 1996 à Pikogan, des adolescents de 14 à 17 ans (en majorité des filles) avaient été invités à décorer la salle communautaire, lieu des réjouissances collectives. Outre les guirlandes et les ballons, ils avaient choisi de placarder sur les murs des affiches à slogans éducatifs : « le vandalisme, c'est plate pour tout le monde », « pas la peine d'être gelé pour tripper » (pas la peine d'être drogué pour s'amuser) et autres phrases contre l'alcool, la violence et la délinquance. En 2003 et 2004, le noyau de ceux qui avaient participé à cette initiative continuait à affirmer leur volonté de lutter contre ces fléaux.

En résumé, la culture algonquine de l'avenir se dessine dans l'accumulation de repères et de souvenirs concernant la réserve, qui crée une nouvelle strate dans la mémoire. Dans leur milieu de vie quotidien, les jeunes Algonquins regardent les émissions de télé-réalité et les matchs de hockey, comme les autres jeunes au Québec. Ils écoutent de la musique de rock et de rap. Ils sont influencés par les modes (vestimentaires ou autres). Ils aiment le fast-food, les jeux vidéo et sortir en ville. Ils n'ont pas de choix à faire entre leur culture et la culture allochtone : ils savent qu'ils sont Algonquins, tout en ayant des manières de penser et des pratiques issues de représentations nord-américaines. Si on doit les définir comme biculturels, ils le sont selon des niveaux d'analyse que Ron Carpenter (2004) oppose. Il dénonce le premier problème : « Bien que les images populaires, aujourd'hui comme autrefois, postulent souvent qu'elles sont dichotomiques, les cultures euroaméricaines et autochtones ne sont des catégories ni mutuellement exclusives, ni antithétiques (*ibid.* : 1) ». Même si, effectivement, cette dichotomie est non avenue, il n'en demeure pas moins que les jeunes Algonquins y sont confrontés, de par les perceptions traversant leurs communautés et l'extérieur de celles-ci. Mais on pourrait avancer qu'ils vivent une tension, non pas parce qu'ils seraient pris entre deux cultures qui seraient antithétiques (tels que les plus vieux les supposent), mais parce qu'ils se heurtent à un conflit de générations, similaire dans les « deux » mondes. Dans le même temps, ils sont biculturels au sens où l'entend Carpenter dans le cas de l'écrivaine yankton Zitkala-Sa :

Par biculturelle, je veux dire qu'elle s'exprime dans un contexte qui est inséparablement anglo et yankton ; un contexte dans lequel elle est irréductible à une culture comme à l'autre et étrangère aux deux. [...] Les ressources euroaméricaines et yanktones coexistent et opèrent simultanément. (*ibid.* : 1).

La contradiction des perspectives d'approche du supposé biculturalisme des jeunes conduit à penser que cette théorie est peu appropriée pour définir leur identité. Afin de dépasser l'idée qu'ils puissent être bloqués entre deux modèles antinomiques, les informateurs proposent une solution : « il faut innover » (conception partagée, par ailleurs, par certains de leurs parents). Intervient alors une donnée importante pour saisir en quoi ce désir d'innovation n'est pas facile à mettre en pratique : dans une réserve, certaines choses se font et d'autres ne se font pas. Les conceptions de ce qui ne se fait pas évoluent

au fil du temps, à mesure que les initiatives finissent par rentrer dans les normes, faisant basculer le poids du conformisme. Les exemples suivants ne sont ainsi qu'indicatifs, ayant été relevés depuis 1996 au cours de différents terrains : il est bizarre d'aller dans un restaurant dont on ne connaît pas la nourriture parce que « les Algonquins ne mangent pas ça », il est bizarre de faire un jardin fleuri devant chez soi parce que « les Algonquins ne sont pas des cultivateurs », il est bizarre de mettre du parfum (surtout dans les communautés encore attachées à la chasse, car porter du parfum est incompatible avec cette activité), il est bizarre de pratiquer un sport « que les Algonquins ne pratiquent pas ». S'il est difficile de passer outre à l'opinion collective, ce qui peut être un motif de départ de la réserve, les jeunes qui pensent que « la culture doit évoluer » n'hésitent pas à bousculer les préjugés.

Ainsi, peu à peu, le bagage de normes de ce qui est acceptable s'élargit. Mais si, comme l'avance Schwimmer (2001 : 141), « dans le biculturalisme, l'autre culture est toujours l'obstacle que nous contourmons et que nous mettons au service de la nôtre », dans la réalité la menace de l'acculturation est toujours considérée comme présente, et les Algonquins continuent de porter une grande attention sur ce qu'il est possible de faire jusqu'à ce qu'on finisse par « virer Blanc ».

Il en est de même pour les choix d'études. Les jeunes Algonquins ont commencé à investir des domaines où les membres de leur nation n'étaient jusque-là que peu, voire pas du tout, représentés : le droit, l'ingénierie, l'anthropologie. Mais ceux et celles qui ont entamé des études supérieures l'ont fait dans l'idée que cela répondrait à des besoins de leurs communautés : les « survivants du système », comme les appelle Larose, « semblent le faire par identification aux intérêts communautaires plutôt que par souci d'améliorer leur situation individuelle » (1988 : 255), assertion qui reste valable en 2005. Chez les moins de 60 ans, ce paramètre entre dans la définition de ce qu'est un vrai Indien : il doit mettre ses connaissances au service des siens. Les discours sur l'insertion dans le monde du travail suivent la même logique. Notons quand même que les jeunes commencent à percevoir le travail comme un facteur d'épanouissement personnel.

UNE ILLUSION DE BICULTURALISME : LES CATÉGORIES DE LA LOI SUR LES INDIENS

Ce que les jeunes peuvent mettre au service de leur propre culture comporte des limites, floues, à ne pas dépasser pour ne pas trahir ce qu'ils sont. Mais leur latitude pour se définir et être reconnus comme Algonquins dépend aussi de la *Loi sur les Indiens*, qui détermine depuis 1876 les critères d'appartenance à une nation ou à une bande amérindienne. Les catégories de cette loi, qui reconnaît des degrés de métissage, ne correspondent pas toujours à leurs images de ce qu'est un Indien. La loi a-t-elle donc créé des biculturels, dans le sens où ces personnes décriraient leur identité comme « double » (« ces individus s'identifient aux deux cultures », selon Benet-Martínez *et al.* 2002 : 495)?

Tous les informateurs sont des Indiens inscrits. Mais ils ne détiennent pas tous leur statut selon les mêmes alinéas de la loi. Certains, la majorité du groupe de référence, sont des Indiens enregistrés qui auraient été admissibles à l'inscription même avant 1985. D'autres sont des enfants de femmes réinscrites en vertu de l'amendement C-31. Rappelons que la loi C-31, en 1985, a permis aux femmes qui avaient perdu leur statut par mariage avec un non-autochtone de le recouvrer et de le transmettre à

leurs enfants. *A contrario*, les femmes allochtones épousant un Indien inscrit ne deviennent plus légalement indiennes, mais leurs enfants peuvent l'être. La loi suscite ainsi un imbroglio identitaire.

Elle a commencé, semble-t-il, à n'avoir de sens pour les Algonquins qu'au moment de leur sédentarisation. Les résidents d'une réserve sont des Indiens inscrits, à quelques exceptions près. Or, on constate que les enfants et les adolescents ont intégré les modalités de la *Loi sur les Indiens*, qu'ils utilisent comme critères de regroupement et comme motifs d'ostracisme. Ainsi, lors de disputes entre jeunes, ceux qui se considèrent comme « Indiens purs » ont tendance à discriminer les autres. D'après une aînée de Pikogan, née de mère « demie »⁶, cette distinction entre « Algonquins purs » et « moins purs » est assez récente. Choquée de voir une de ses petites-filles, dont le père est un Blanc, rejetée par les autres enfants, elle a tenu ce discours :

De mon temps, ce n'était pas de même. Si tu vivais comme un Anicinabe, que tu parlais la langue et que tu savais survivre dans le bois, le monde te voyait comme un Anicinabe. [...] Je ne me suis jamais considérée comme une *Abitawisi* [voir note 6]. (Yvonne, 60 ans, avril 1996, Pikogan)

Depuis les années 1980, les Algonquins ont mis sur pied des programmes d'enseignement scolaire de la langue algonquine, allant de pair avec l'élaboration de matériel pédagogique. Afin de rendre plus efficaces et cohérents les différents projets dispersés, ils ont créé depuis le début des années 2000 un comité de valorisation de l'algonquin, qui réunit des représentants de toutes les communautés. Pourtant, les jeunes parlent de plus en plus rarement l'algonquin. Les signes de reconnaissance de l'identité algonquine ont changé et les jeunes ne vivent pas en forêt. Ils ont donc assimilé les catégorisations issues de diverses moutures de la *Loi sur les Indiens* pour se définir les uns par rapport aux autres, ainsi que pour se démarquer de la population allochtone.

Une de ces catégorisations est l'importance d'avoir été élevé dans une réserve. Le cas de Rémi l'illustre bien. Sa mère est une « C-31 », une femme née de deux parents anicinabek, qui avait épousé un Blanc et donc perdu son statut, retrouvé en 1985. Après le divorce de ses parents, Rémi, qui avait alors dans les 7-8 ans, est venu vivre à Pikogan :

J'ai eu de la misère à m'intégrer. Quand tu n'es pas né sur la réserve, c'est difficile. Le monde se méfie de toi, ils disent que tu es Blanc parce que tu viens de la ville. Tu dois faire des efforts pour devenir comme plus Algonquin que les autres, savoir mieux parler la langue, savoir mieux trapper, s'impliquer dans les activités communautaires. Maintenant, ça va, mais au début, je te dis que j'ai mangé de la marde. (Rémi, 27 ans, Pikogan, août 1996)

Habiter dans une réserve est une des façons de revendiquer son identité d'Algonquin, car obtenir le droit d'y résider constitue un enjeu politique important : les conseils n'ont le pouvoir de contrôler l'appartenance à la bande que depuis 1985 (Dupuis 1991 : 45).

Être né(e) d'une mère blanche ayant obtenu un statut indien par mariage, donc avant 1985, peut également être un facteur d'exclusion. C'est le cas de Johanne, qui a passé son enfance à Pikogan :

On prenait l'autobus scolaire pour aller de la réserve à l'école, à Amos. Puis moi, quand je montais dans le bus, tous les petits Indiens m'écoeurèrent, ils me traitaient de « sale Blanche », puis ils me frappaient. Moi, j'avais peur, puis je voulais pas monter dans le

bus. [...] Je suis partie de la réserve dès que j'ai pu. Maintenant, des fois je dis que je suis Indienne, d'autres fois je me sens Québécoise. (Johanne, 28 ans, Amos, 19 juillet 1996)

Des femmes blanches « indianisées » se sont intégrées à la bande, pour peu qu'elles aient appris l'algonquin, qu'elles participent à la vie communautaire et qu'elles éduquent leurs enfants selon les valeurs algonquines. Elles sont alors considérées comme des Indiennes à part entière. Mais certaines, comme la mère de Johanne, même mariées depuis trente ou quarante ans à un Algonquin, restent à jamais des intruses. Contrairement à Rémi, qui se sent totalement algonquin, Johanne pourrait donc être qualifiée de biculturelle.

La question du statut a fait l'objet de maintes discussions au sein des réserves, notamment à partir des années 1970, quand les femmes autochtones se sont regroupées, à travers le Canada, pour faire pression afin que la loi soit modifiée. À partir de 1985, le retour des femmes C-31 et de leurs enfants dans les réserves ne s'est pas effectué sans heurts (certaines revenues avant, mais elles étaient alors en général séparées de leur mari blanc). Outre le manque de maisons disponibles, ces familles ont dû prouver auprès des membres de leurs bandes qu'elles étaient restées fidèles à leur identité. Le métissage provoque donc des conflits dans les villages algonquins, bien qu'il soit une réalité sociale ancienne.

Accoler la qualification « C-31 » n'est pas un artifice d'analyse. Cette définition légale est entrée dans le lexique d'appellations, soit pour se désigner soi-même⁷ (« je suis un/une C-31 »), soit pour discriminer quelqu'un. Dans le deuxième cas, il apparaît que ce sont les jeunes qui ont transformé en répertoire d'insultes les références au statut. Les gens de plus de 30 ans (en 2004) ne se souviennent pas d'avoir agi ainsi dans leur enfance. Ils employaient plutôt la dichotomie Blanc/Indien (qui n'a pas disparu). Détenir une carte d'Indien n'est pas une garantie identitaire suffisante. « T'es qu'un C-31 » ou « T'es qu'un métis », utilisés comme injures chez les jeunes, servent à exclure.

Les connaissances de la loi C-31 peuvent être plus raffinées. En effet, celle-ci a créé différents niveaux de statut. L'article 6, qui se subdivise en deux sections, définit qui peut transmettre le statut (Frideres 1988 : 12-14). Cela dépend de la section par laquelle on a récupéré ou acquis le statut. Les « 6.1 » et les « 6.2 » n'ont pas les mêmes droits. Les « 6.1 » (par exemple les femmes ayant retrouvé leur statut perdu par mariage avec un Blanc) qui se marient avec un non-autochtone peuvent faire inscrire leurs enfants comme Indiens, contrairement aux « 6.2 » (par exemple les enfants de ces mêmes femmes⁸). Il arrive donc, tel qu'on me l'a rapporté en 2004 et 2005, que des jeunes traitent d'autres jeunes de « 6.2 », pour les outrager.

Enfin, les enfants inscrits dont le métissage est particulièrement visible, parce qu'ils sont blonds, qu'ils ont les yeux bleus, bref qu'ils n'ont pas « une tête d'Indien », se plaignent souvent d'être rejetés par ceux qui sont plus « typés ». Ils le sont d'autant plus quand ils habitent en ville. Les jeunes tendraient ainsi à associer des critères phénotypiques à leur conception d'une identité authentique (conception non partagée par ceux qui avaient plus de 25 ans en 2003). Ils ont donc la notion d'une intégrité raciale liée à la vie en réserve et celle d'une solidarité entre Algonquins contre l'extérieur, dans cette frontière mentale qui sépare le monde « blanc » du monde « indien ». Dans cette guerre des injures racistes, où les ripostes le sont tout autant (« t'es qu'un Indien, donc t'es alcoolique »), les jeunes

semblent exprimer une idéologie dans laquelle ils baignent depuis leur naissance, mélange de mise en marge par la loi, de stéréotypes et de peur de la disparition de la culture algonquine au profit d'un mode de vie « blanc ».

Cette utilisation des catégories légales à des fins injurieuses inquiète les adultes, notamment les femmes, qui ont été sensibilisées au poids de la *Loi sur les Indiens* sur leur vie et sur celles de leurs enfants, en particulier à son impact dans les catégories de genres. En fait, si ces catégories ont pu créer des cas de biculturalisme, elles en ont le plus souvent créé l'illusion. Ceux qui se font insulter déploient des stratégies pour asseoir leur identité et ils n'en développent que rarement une « double ». Peut-on, en fait, être à la fois Blanc et Indien ? Il semble qu'il faille choisir son camp, car même la *Loi constitutionnelle* a mis à part la catégorie des métis.

CONCLUSION

Les jeunes Algonquins du début du ^{xxi}e siècle composent avec plusieurs modèles, qui leur ont été transmis ou qu'ils ont créés, pour se projeter vers l'avenir. Certes, ils ont du mal à communiquer avec leurs aînés, ils connaissent peu leur héritage culturel, ils ont des problèmes et peut-être plus que les jeunes Québécois. Mais la différence avec leurs contemporains allochtones réside dans la brutalité et le caractère récent du bouleversement majeur qu'a été la sédentarisation. Le système social algonquin, désorganisé par la colonisation, est, pourrait-on dire, en voie de restructuration. La principale difficulté des jeunes ne semble pas consister, en fait, dans les conflits qu'ils peuvent avoir avec les générations plus âgées. De tels conflits ont sans doute existé à des époques plus anciennes. Bien qu'on manque de données sur le phénomène chez les Algonquins, Goulet (2000 : 61) l'atteste en citant la documentation amassée sur plus de soixante-dix ans chez les Gitksans de Colombie-Britannique : les jeunes, observés en 1930, qui étaient les détracteurs des traditions, en étaient les défenseurs en 1970. Quoique les jeunes Algonquins ne semblent guère se poser comme des opposants à la tradition, ils se distancent des autres générations en essayant de se positionner vis-à-vis d'elles.

Leur position majeure paraît être le désir d'innover, en investissant la réserve de nouveaux pères, mémoriels, légaux, sociaux. Leurs parents se trouvaient déjà, du temps de leur jeunesse, dans la nécessité de repenser les modèles. Mais ce sont les générations nées à partir des années 1970 qui ont vraiment produit une « culture de réserve ». Non seulement ils s'identifient à leur communauté et, par là, à leur réserve, ce qui, selon Weaver (2001 : 245), est souvent le cas chez les Amérindiens, mais ils y associent un (court) héritage collectif, qui se superpose à un héritage ancien, une entité sociale que forme leur entourage, des valeurs en transformation, des symboles et une faculté à se projeter dans l'avenir.

À l'issue de cette recherche, que penser du biculturalisme ? Le problème de cette théorie est qu'elle est utilisée autant dans les cas de cultures opposées que compatibles (Benet-Martínez *et al.* 2002). Quand les jeunes empruntent, ils ne s'en sentent pas moins Algonquins, tout en opérant des distinctions entre ce qui est algonquin et ce qui ne l'est pas. Leurs prédécesseurs n'ont pas quitté leur pays, mais leur territoire pour la réserve. Si biculturalisme il y a eu, il s'est peut-être terminé avec la génération du pensionnat, qui a vécu avec acuité un passage entre deux mondes. De nouveaux codes, modèles et normes sont devenus algonquins. Ce que les jeunes construiront fera

autant partie de la culture algonquine que ce que leurs ancêtres ont bâti.

Notes

1. Cet article est fondé sur des données recueillies au fil de séjours réguliers dans des communautés algonquines de l'ouest du Québec depuis 1996, surtout à Pikogan en Abitibi. J'ai aussi rencontré, dans leurs communautés ou lors de fêtes comme les pow-wows, des jeunes de Lac-Simon, Timiskaming et Kitigan Zibi. *Kitci migwetc*, merci beaucoup, aux jeunes Anicinabek qui acceptent de me parler de leur vie et de leurs aspirations depuis toutes ces années. J'ai surtout retenu ici les discours provenant de douze informateurs principaux, six hommes et six femmes, énoncés lors d'entretiens informels, en forêt, en réserve ou lors de passages en ville. Afin de respecter leur anonymat, les noms qui apparaissent dans le texte sont fictifs.
2. Bien que le mot « communauté » ne soit pas forcément le plus approprié, au sens littéral du terme, j'entends par là un village qui constitue une réserve ou un établissement. Je n'emploierai d'ailleurs pas le mot « établissement », préférant celui de « réserve » et ce, même si les villages algonquins n'ont pas tous le statut de réserve. Certains des jeunes dont il va être question ont connu des expériences urbaines, mais je centrerai mon attention sur une « culture de réserve », expression qui sera définie ultérieurement.
3. D'après d'anciens pensionnaires de Pikogan, les enfants ayant fréquenté ce pensionnat venaient de Pikogan, Lac-Simon, Kitcisakik, Low Bush (Wagoshig), quelques-uns de Winneway, de Timiskaming et de Kipawa. Il y avait aussi des Atikamekw, de Sanmaur (Wemotaci).
4. Sylvie Vincent, dans un article sur l'impact de la présence occidentale dans la tradition orale innue, fait état d'une terminologie parentale similaire à celle des Algonquins. Elle note que « le bassin sémantique à l'intérieur duquel se transmet la tradition [est constitué de cinq générations] (les grands-parents, les parents, Ego, ses enfants et ses petits-enfants). Avant ce noyau central et à partir des arrière-grands-parents, qui sont une génération frontrière, on se trouve dans le monde des Anciens ; après ce noyau et à partir des arrière-petits-enfants, autre génération frontrière, on se trouve dans le monde des Gens de l'avenir [...] » (1991 : 131).
5. L'écrasement d'un oiseau sur le pare-brise de l'autobus conduisant la délégation de Pikogan aux Jeux autochtones interbandes de 1996 (jeux pour les 9 à 17 ans) avait ainsi suscité de vives réactions chez tous les jeunes, car ce signe annonce la mort. Louise Tassé relate une interprétation similaire chez un aîné de Kitigan Zibi qui avait perdu sa petite-fille dans un accident de voiture. Or, un mois auparavant, un oiseau était mort après avoir heurté une vitre de sa maison (1995 : 47-48).
6. On pourrait considérer que les enfants de couples mixtes (Blanc/Indien) sont *métis*, et certains se désignent de fait comme tels. Mais comme la *Loi constitutionnelle de 1982* reconnaît le statut spécifique de Métis, je n'emploie pas le terme pour parler de gens métissés mais ayant le statut d'Indien. À la place, j'ai choisi le mot « demi », qui traduit la notion algonquine de *abitawisi* (« être à demi », à moitié blanc, à moitié algonquin).
7. Je précise que, parmi mes informatrices, aucune femme née dans une bande, avec le statut, élevée en forêt ou en réserve, ayant perdu son statut par mariage et l'ayant retrouvé en 1985, ne s'identifie spontanément comme « C-31 ».
8. Précisons qu'un 6.2 qui épouse un(e) autochtone aura des enfants non indiens. Mais deux personnes 6.2 qui se marient auront des enfants 6.1. Enfin, les hommes indiens ayant épousé des femmes autochtones ont des enfants inscrits comme 6.1.

Ouvrages cités

ANDERSON, Michael, 1999 : « Children In-Between: Constructing Identities in the Bicultural Family ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(1) : 13-26.

ATTIAS-DONFUT, Claudine, 1988 : *Sociologie des générations*. PUF, Le Sociologue, Paris.

AUBIN, George F., 1982 : « Ethnographic Notes from Golden Lake », in William Cowan (dir.), *Papers of the Thirteenth Algonquian Conference* : 47-52. Carleton University, Ottawa.

BECK, Horace P., 1947 : « Algonquin Folklore from Maniwaki ». *Journal of American Folklore* 60(237) : 259-264.

BENET-MARTÍNEZ, Verónica, Janxin LEU, Fiona LEE et Michael W. NORRIS, 2002 : « Negotiating Biculturalism. Cultural Frame Switching in Biculturals With Oppositional Versus Compatible Cultural Identities ». *Journal of Cross-Cultural Psychology* 33(5) : 492-516.

BOUDREAU, François, 2000 : « Identité, politique et spiritualité. Entretiens avec quelques leaders ojibwas du nord du lac Huron ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXX(1) : 71-85.

BOUSQUET, Marie-Pierre, 2001 : « *Quand nous vivions dans le bois* », le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada. Thèse de doctorat en cotutelle France-Québec, département d'anthropologie, Université de Paris X – Nanterre et Université Laval.

—, 2002 : « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexions sur le bestiaire contemporain ». *Théologiques* 10(1) : 63-87.

—, 2005 : « La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins ». *Drogues, santé et société* 3(2) : 63-85.

CABANA, Serge (dir.), 2005 : « Amérindiens : troisième solitude? » *Réseau* : 17-27 (dossier spécial).

CARPENTER, Ron, 2004 : « Zitkala-Sa and Bicultural Subjectivity ». *Studies in American Indian Literatures* 16(3) : 1-28.

COLLIN, Dominique, 1988 : « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec ». *Anthropologie et Sociétés* 12(1) : 59-76.

DELORIA, Vine, 1969 : « Anthropologists and Other Friends », in *Custer Died for Your Sins* : 78-100. University of Oklahoma Press, Norman.

DUPUIS, Renée, 1991 : *La Question indienne au Canada*. Boréal, Boréal Express, Montréal.

FRIDERES, James S., 1988 : *Natives Peoples in Canada. Contemporary Conflicts*. Prentice-Hall Canada Inc., Scarborough, Ontario.

GOULET, Jean-Guy, 2000 : « Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXX(1) : 59-70.

HALLOWELL, A. Irving, 1976 : *Contributions to Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago et London.

JACCOUD, Mylène, 1995 : « L'exclusion sociale et les Autochtones ». *Lien social et politiques – RIAC* 34 : 93-100.

LAROSE, François, 1988, *Éducation indienne au Québec et prise en charge scolaire : de l'assimilation à la souveraineté économique et culturelle*. Thèse de doctorat (2 vol.), Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Université de Genève.

—, 1989 : « L'environnement des réserves indiennes est-il pathogène? Réflexions sur le suicide et l'identification des facteurs de risque en milieu amérindien québécois ». *Revue québécoise de psychologie* 10(1) : 31-44.

LEROUX, Jacques, 1995 : « Les métamorphoses du pacte dans une communauté algonquine ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXV(1) : 51-69.

MAC PHERSON, John T., 1930 : *An Ethnological Study of the Abitibi Indians*. Musée canadien des civilisations, bibliothèque, document d'ethnologie III-G-38M, miméo.

MANNHEIM, Karl, 1990 : *Le Problème des générations*. Nathan (1^{ère} éd. en allemand, 1928), Paris.

- MONTPETIT, Christiane, 1993 : « Les Autochtones d'origine algonquine à Val-d'Or : des migrants ou des citadins ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII (2-3) : 119-130.
- NORRIS, Mary Jane, 1998 : « Les langues autochtones du Canada ». *Tendances sociales canadiennes* 51 : 8-18.
- SAVARD, Rémi, 1975 : « Des tentes aux maisons à Saint-Augustin ». *Recherches amérindiennes au Québec* V(2) : 53-62.
- SCHWIMMER, Éric, 2001 : « La langue basque et le biculturalisme ». *Anthropologie et Sociétés* 25(1) : 141-150.
- SPECK, Frank G., 1941 : *Art Processes in Birchbark of the River Desert Algonquin, a Circumboreal Trait*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropological Papers 17 : 231-274.
- TASSÉ, Louise, 1995 : « Représentations de la santé mentale et de la filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXV(1) : 41-50.
- THOMPSON, Richard H., March 2003 : « Basing Educational Anthropology on the Education of Anthropologists: Can Bilingualism and Biculturalism Promote the Fundamental Goals of Anthropology Better than Multiculturalism? » *Anthropology and Education Quarterly* 34(1) : 96-107.
- VINCENT, Sylvie, 1976 : « Les bonnes et les mauvaises alliances ». *Recherches amérindiennes au Québec* VI(1) : 22-35.
- , 1991 : « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés* 15(1) : 125-143.
- WEAVER, Hilary N., 2001 : « Indigenous Identity. What Is It, and Who Really Has It? » *American Indian Quarterly* 25(2) : 240-255.