Pierrette Paule Désy
Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraitée du département d'histoire de l'UQÀM.

(1992)

“Le mot le plus détestable ou les misères de l'acculturation”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Pierrette Désy

"Le mot le plus détestable ou les misères de l'acculturation."

Un article publié dans la revue **LEKTON**, vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 192-230. Montréal : Département de philosophie, UQÀM. Numéro intitulé : *L'acculturation*.

[Autorisation formelle accordée par l'auteure le 3 septembre 2007 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : desy.pierrette@uqam.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique (revue et corrigée par l'auteure) réalisée le 29 juin 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Pierrette Désy
ethnohistoire et anthropologie

Le mot le plus détestable
ou les misères de l'acculturation

Un article publié dans la revue **LEKTON**, vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 192-230. Montréal : Département de philosophie, UQÀM. Numéro intitulé : *L'acculturation*.

Pierrette Désy
ethnohistoire et anthropologie

Le mot le plus détestable ¹ ou les misères de l'acculturation

Un article publié dans la revue **LEKTON**, vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 192-230. Montréal : Département de philosophie, UQÀM. Numéro intitulé : *L'acculturation*.

Le concept d'acculturation n'a pas très bonne presse dans la communauté anthropologique nord-américaine. Après des décennies d'usage et d'abus, il en émerge plutôt altéré par le temps et flétri par l'idéologie. S'il est tombé peu à peu en désuétude, c'est sans doute que son caractère controversé et conflictuel risquait de définir plus l'usager que la fonction. Ajoutons pour faire bonne mesure que les recherches sur la dynamique et la symbolique de la culture ² l'ont remis dans l'ombre parfois à bon escient. En parler aujourd'hui, c'est donc devoir se plier à de sempiternelles définitions (pas forcément intéressantes) de la même manière que l'on posait gravement autrefois des questions du genre « qu'est-ce que la sociologie ? » (dont on peut remplacer le complément direct par le nom de n'importe quelle autre discipline). Cependant, hâtons-nous de préciser que ce n'est pas parce que le mot n'est pas à la mode dans certains milieux que le concept n'existe pas intrinsèquement. Rappelons-nous ce que, au sujet de « culture et civilisation », Braudel écrivait :

¹ Mario Vargas Llosa, *L'homme qui parle*, Gallimard, Paris, 1989.

² Voir en particulier Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books Inc, New York, 1973 et James Clifford & George E. Marcus, *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986. Les références à ces deux ouvrages montrent l'étendue de l'éventail sur lequel travaille l'anthropologie.

[...] utilisons les mots tels qu'ils se présentent à nous, dans leur sens vivant provisoirement vivant. Mais soyons conscients des autres possibilités qu'ils proposent, qu'ils ont proposées, des trahisons aussi qu'ils nous préparent ³.

Cela étant dit, quelques précisions s'imposent. Le concept d'acculturation fonctionne rarement isolé, car il a besoin de compagnie pour l'interpréter. Le plus souvent, des termes annexes et connexes s'emploient à le situer sur-le-champ, ou tendent à l'occulter en substituant le bonnet blanc par le blanc bonnet. Ainsi, qu'il sonne bien ou mal phonétiquement, « déculturation » apparaît plutôt contre-productif, et « enculturation » disharmonique ; qu'il soit original ou non, « transferts culturels » semble a priori plus symptomatique et « relations interculturelles » plus démocratique, « reviviscence culturelle » plus paternaliste et « choc culturel » plus progressiste. À leur tour, ces termes sont redéfinis par rapport au sujet auquel ils s'adressent, et ils peuvent, à l'occasion, servir de caution politique censée décerner un satisfecit.

Quoi qu'on dise, quoi qu'on fasse, quelle que soit l'expression employée ne change pas grand-chose à l'affaire : en fin de compte, tous les peuples sont acculturés et métissés, c'est le propre de la culture d'être susceptible de changer et celui des êtres humains de s'y adapter. Ce qui fait problème, c'est plutôt le pouvoir de transformation et le degré d'adaptation ou d'inadaptation. C'est pourquoi d'une part, l'acculturation peut être neutre quand elle ne transforme pas la société en son essence, et d'autre part, active, quand elle sert d'instrument idéologique. Même si les anthropologues parlent de « mouvements » ou de « rencontre » de cultures, ces expressions doivent être comprises abstraitement. En effet, les cultures ne « bougent » pas, ne se « rencontrent » pas, mais ce sont les gens qui bougent et qui adoptent des traits culturels. Finalement, les interrogations autour du concept ont tou-

³ Fernand Braudel, *Écrits sur l'Histoire*, Champs, Flammarion, Paris, 1988, p. 265.

jours été plutôt le propre des Nord-Américains que celui des Britanniques qui le tiennent à distance ⁴ ou des Français ⁵ pour qui, il va sans dire, il ne fait pas l'unanimité. Les Américains ont, quant à eux, répandu le terme en Amérique du Sud, où il a fait dans le passé l'objet de nombreux travaux ⁶. Murphy et Steward, dans un article de méthodologie, célèbre à l'époque, avaient établi une comparaison entre les Mundurucu du Brésil et les Montagnais du Québec ⁷, dans lequel ils arrivaient à la conclusion que l'on peut prévoir la manière dont le noyau culturel se transforme compte tenu de certains facteurs ⁸. Comme on le verra plus loin, l'acculturation continue de faire l'objet d'expériences.

Devenu avec le temps un mot-valise dans lequel on met passablement tout ce qu'on veut et n'importe quoi, l'expression a été refoulée du champ anthropologique pour être récupérée par des disciplines comme l'histoire pour laquelle elle constitue un outil sans conséquence, l'historien ne faisant pas de terrain, ce rite de passage obligé de tout ethnologue. Compte tenu des études sur les relations inter-ethniques et interculturelles qui dominent le paysage social actuel, et des idéologies dominantes de l'heure par lesquelles les problèmes sont constamment posés, elle est présente au sein des instances institutionnelles. En somme, sous une apparence vieux jeu, hérissé de contresens, le concept demeure dans la mesure où il est nécessaire au dis-

⁴ Ralph Beals, « Acculturation », p. 375-395, *Anthropology Today*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962, p. 375.

⁵ Dans un séminaire, Lévi-Strauss, qui ne l'utilise pas, dit un jour sa méfiance envers ce néologisme barbare.

⁶ Nous pensons ici à un très bel ouvrage de Egon Schaden, *Aculturação Indígena*, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1969, dont le sous-titre est « Essai sur les facteurs et les tendances de changements culturels chez les tribus indiennes en contact avec le monde des Blancs ».

⁷ Robert R. Murphy & and H. Steward, « Tappers and Trappers : Paralled Process in Acculturation », *Economic Development and Cultural Change*, vol. IV, 1956, p. 335-355.

⁸ Cf. Schaden, *op. cit.*, p. 296.

cours lorsque celui-ci cherche à appréhender et à expliquer la genèse des contacts entre les peuples. Dans la mesure où il a connu des fortunes diverses, il ne peut plus être utilisé innocemment. Cependant, il n'en a pas toujours été ainsi. Pour de bonnes raisons.

Considérons d'abord comment, dans les années 1960 - qui représentent la fin d'une utopie universelle -, on ne compte plus les publications sur ce phénomène. Le Nord, pour prendre cet archétype par excellence, apparaît comme un terrain privilégié. Les chercheurs y explorent des thèmes de nature synchronique et diachronique qui s'articulent autour des relations inter-ethniques, des processus d'acculturation, des questions territoriales et ethnohistoriques, sans oublier les mythes et les rites. La théorie sur le changement culturel que Julian Steward avait énoncée en 1955 allait influencer la recherche sur les sociétés autochtones ⁹. Observons donc que, déjà dans les années 1950, la décolonisation avait fait apparaître le caractère ethnocentrique de beaucoup d'études. Afin de contrer ce phénomène, les chercheurs allaient trouver de nouveaux outils pour analyser les cultures ¹⁰. D'après une étude conduite par l'Institut universitaire d'études du développement, de Genève, deux courants s'opposent alors dans les sciences sociales et historiques : le premier « met l'accent sur les "dynamiques du dehors" » et saisit « le principe dynamique de l'histoire du changement social... dans la rencontre des cultures, leurs échanges,

⁹ Quant à la notion d'acculturation, elle est beaucoup plus ancienne. Elle remonte aux années 1930, lorsque aux États-Unis, en réaction contre le courant évolutionniste encore à l'oeuvre, les premières recherches sur l'acculturation, (définie, selon Herskovits, comme « tous les phénomènes d'interaction qui résultent du contact de deux cultures ») sont conduites sur le terrain. Cf. voir note 11.

¹⁰ Déjà dans les années 1950, des recherches interculturelles (*cross-cultural*) avaient été poursuivies pour comparer de manière objective les comportements de groupes sociaux.

Ces méthodes empruntaient largement à Piaget, à la psychologie génétique et au behaviorisme. On cherchait à mesurer la degré d'acculturation grâce à des échelles de valeur comme si la culture était de nature objective. Cf. « La communication interculturelle : constitution d'une nouvelle discipline », *Études et Documents*, Unesco, 1979.

leurs chocs. Le second... met l'accent sur la notion de société, sur sa complexité interne qui engendre le mouvement. L'histoire est ici le fruit des antagonismes et/ou des collaborations entre les groupes sociaux de la société... Elle est donc le résultat des « dynamiques du dedans ». On distingue alors deux typologies : les processus et les résultats d'acculturation ¹¹. Les anthropologues s'intéressent alors beaucoup plus aux dynamiques externes, et les sociologues, qui travaillent sur la notion de développement, aux dynamiques internes. Dans ce sens, les chercheurs reconnaissent leurs dettes à Roger Bastide qui a, dans ses travaux sur le Brésil notamment, mis en perspective la tradition de l'anthropologie culturelle et de la sociologie du développement ¹². Considérons encore comment, dans les années 1970, le discours portant sur la libération des peuples ne pouvait réserver de place à l'acculturation qui était alors perçue comme le fruit d'une monstruosité de l'histoire, qu'il convenait de rejeter. En effet, cela supposait alors que des peuples longtemps tenus sous le joug de l'Occident se libéraient de leurs chaînes et retrouvaient, si tant est qu'ils l'avaient perdue, leur authenticité culturelle. Dans le même temps, le terme ethnocide devenait en usage par opposition à celui de génocide, l'un supposant la mort culturelle, l'autre la mort physique. Cependant le premier ne saurait remplacer le second même s'il renvoie à des formes de dépossession culturelle ¹³. Il convient aussi de ne pas confondre le concept d'ethnocentrisme et celui d'ethnocide. L'ethnocentrisme au regard de tout le reste est un concept relativement banal qui ressortit d'abord au principe d'identité auquel aucun peuple, doit-on le dire, n'échappe. C'est lorsqu'il est érigé en système qu'il devient dangereux. Au contraire de l'ethnocentrisme, l'ethnocide a d'abord été défini à partir de l'examen de sociétés sud-américaines dont on dénonçait à juste titre la mort culturelle quand ce n'était pas la mort physique. Appliqué dans notre pays, il ne prend sens que si on le confronte à la ré-

¹¹ « Relations interculturelles : écoles, méthodes et thèmes de recherche », *Introduction aux études interculturelles*, Unesco, Paris, 1980, p. 17-31, p. 18-19.

¹² Ibid., p. 20.

¹³ Voir Pierre Clastres, « De l'ethnocide », *Écrits d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 47-57.

alité politique et à l'évolution historique qui prévaut ici. Dans un ouvrage récent sur les peuples indigènes du Canada ¹⁴, les éditeurs reprochent aux anthropologues d'avoir avancé des idées qui auraient causé du tort aux autochtones, et ils pointent un doigt accusateur sur la théorie de l'acculturation comme en étant la principale responsable. Selon eux, en cristallisant leurs recherches sur la façon dont les cultures autochtones changent et s'adaptent à la culture occidentale, les anthropologues auraient en quelque sorte promu l'idée sous-jacente que ce changement est inévitable et que, en fin de compte, il conduit ni plus ni moins à la disparition des Amérindiens. Toutefois, sans doute embarrassés d'être allés aussi loin, nos auteurs s'empressent d'ajouter que l'affaire est plus compliquée qu'il n'y paraît, et que, malgré les reproches que l'on puisse faire à la théorie de l'acculturation, les anthropologues travaillaient pour la cause des peuples amérindiens, et non contre elle. Ce qui en d'autres mots signifie, cette fois, qu'on crie haro sur le baudet ci-devant désigné à l'opprobre public, mais qu'on épargne le cavalier. Cet égard, ajoutent-ils, ni les autochtones ni les anthropologues n'ont le monopole de l'orthodoxie., et personne ne devrait chercher une solution parce qu'elle est « politiquement correcte » ¹⁵. Cela étant dit, les auteurs concluent qu'une bonne analyse de la situation tendrait au contraire de l'assimilation. On respire.

Nous avons des commentaires à faire à ce sujet. Tout d'abord, il y a une différence entre acculturation et assimilation : ce n'est rigoureusement pas la même chose. À cet égard, les distinctions sur l'acculturation que fait Edward Hall à propos de laquelle il identifie trois niveaux, technique, formel et informel, ne sont pas sans intérêt ¹⁶. Les

¹⁴ R. Bruce Morrison & C. Roderick Wilson, eds, *Native Peoples. The Canadian Experience*, McClelland & Stewart, Toronto, (1986), 1990. Notre petite critique qui est un prétexte n'infère en rien de l'intérêt de cet excellent recueil de textes que nous recommandons vivement.

¹⁵ Ibid., p. 19-20.

¹⁶ Edward T. Hall, « Acculturation as Transaction », communication donnée dans le cadre d'une conférence sur l'acculturation à l'Unesco, novembre 1981 à laquelle nous participions.

niveaux formel et informel étant de nature symbolique sont inscrits dans les mentalités et donc beaucoup plus imperméables au changement que le niveau technique qui, par définition, est de nature pratique. Lorsqu'en 1910, Ishi, un Yahi de Californie, surgit affamé et seul au monde près d'Oroville, il est le dernier de son peuple ¹⁷. Il est emmené à San Francisco, où ce qui l'étonne n'est pas tant la hauteur des immeubles que la foule dans les rues. Jusque-là, il avait fréquenté tout au plus cinq personnes dans sa vie. Il ne témoigne que d'un intérêt limité aux grandes technologies de l'heure ; en effet, si les Blancs peuvent faire rouler voitures, tramways et trains, ils peuvent bien faire voler des avions dans le ciel. En revanche, les biens qu'il considère les plus précieux, lui un chasseur, ce sont les allumettes et la colle qu'il fera siennes tout de suite.

De nos jours, les nouvelles technologies s'apparentent souvent au développement qui reste un besoin essentiel chez les Amérindiens du Nord et du Sud. Si l'on se prête à ces distinctions de niveaux, alors on comprendra mieux pourquoi les autochtones ne voient aucun paradoxe à vouloir conserver leur culture tout en adoptant différentes formes de techniques ou tout en prenant des initiatives qui peuvent paraître *a priori* contradictoires. Les méthodes qu'ils emploient d'une société à l'autre ne sont pas nécessairement les mêmes. Ainsi, il n'est pas toujours possible de prévoir quels traits culturels les gens adopteront : certains étant moins perméables que d'autres ou carrément plus hostiles. Le cas des Hopi est bien connu, eux qui sont restés les plus inaccessibles au contact, mais qui, sont aujourd'hui malgré tout divisés. Le pueblo le plus ancien aux États-Unis, Oraibi, compte aujourd'hui deux centres : le « Old Oraibi » situé sur la mesa, avec son beau village de maisons en adobe (dont certaines, malheureusement, tombent en ruines), de rues étroites et de sentiers qui conduisent aux jardins dans la plaine ; et le « New Oraibi », situé en contrebas, avec les bureaux du conseil de la tribu et de nouvelles constructions. Comme l'explique

¹⁷ T.T. Waterman, « Ishi The Last Yahi », *The California Indians*, R.-F. Heizer & M.-A. Whipple, (eds), 1973, p. 285-293.

Thomas Banyacya, un sage de la tribu, ceux qui veulent suivre la modernité doivent quitter le pueblo, mais non la nation hopi. En revanche, le pueblo de Taos au Nouveau-Mexique est très bien conservé. Au contraire d'Oraibi, il est ouvert aux touristes à certaines heures et à certaines conditions : ceux-ci doivent payer une entrée et ne pas franchir les quartiers qui leur sont interdits.

Compte tenu des différences de perceptions au sein des tribus, on peut diviser l'Amérique indigène en deux parties : les traditionalistes et les modernistes. Afin que ces appellations ne puissent prêter à confusion, on pourrait définir rapidement les « traditionalistes » comme étant ceux pour qui, chaque fois que des changements interviennent, les traditions sont menacées, et les « modernistes » comme étant ceux pour qui des changements doivent intervenir si la tribu doit se confronter avec succès au monde environnant. Mais les querelles entre les anciens et les modernes ne se mesurent pas en droite et en gauche, car l'interprétation qu'en font les uns n'est pas nécessairement celle qu'en font les autres. Ainsi dans la société hopi où les mythes et les rites sont inscrits dans la mémoire collective, être « moderniste » ne signifie en rien qu'on ne participe pas aux cérémoniaux ; c'est exactement la même chose dans la société navajo. On trouve très souvent les deux tendances au sein d'une même famille, et les conflits peuvent parfois être très forts. Nous avons vécu dans une famille navajo « moderne » dont le père avait un frère chamane qui vivait dans un hogan non loin du cañon de Chelly. Malgré de longues discussions, nous ne pouvions le persuader de nous amener lui rendre visite. Il n'arrêtait pas de dire qu'il en avait peur, que grande était sa réputation, et que, dans ces cas-là, mieux valait s'abstenir plutôt que de courir au-devant des dangers. Quelque temps plus tard, il se mettait à faire des rêves, et aussi étrange que cela puisse paraître, nous rêvions également. Après que nous eûmes comparé les thèmes oniriques, au symbolisme puisant, nous partîmes, un beau matin, pour le cañon de Chelly ¹⁸.

¹⁸ Ce n'est pas le lieu d'en parler ici, mais il est évident que l'« acculturation » ne joue pas que dans un sens. Tous les ethnologues sont « acculturés » jusqu'à un

Prenons un exemple excentrique au sens littéral du terme, celui des casinos qui se répandent dans les réserves amérindiennes aux États-unis, rapportant instantanément des profits qui pourraient, dans des conditions normales, contribuer au développement de la tribu. Cependant, ils sont loin de faire l'unanimité même s'ils paraissent être une sorte de solution-miracle au problème quasi insoluble de la pauvreté. Le cas de la réserve oglala-sioux de Pine Ridge au Dakota du Sud est éloquent à cet égard ¹⁹. Pine Ridge s'étend sur 2 millions d'acres de terre (800 000 hectares), infertiles en grande partie, et compte une population de 16 000 habitants. Le taux de mortalité infantile, 2,9%, est environ trois fois plus élevé que la moyenne nationale ; le taux d'homicide deux fois plus, de diabète quatre fois plus, et d'alcoolisme dix fois plus ; sept personnes sur dix sont au chômage avec pour corollaire 63% de la population qui vit au-dessous de seuil de la pauvreté (le niveau national était de 14% en 1991) avec un revenu annuel de \$3,417 en moyenne. À Pine Ridge, on ne compte ni train, ni autobus, ni pharmacie, ni restaurant, ni banque. Il apparaît évident que l'État-providence ne fonctionne pas dans cette réserve. Dans l'espoir de régler quelques-uns de ces graves problèmes, le conseil de tribu est en faveur de l'établissement de trois casinos à Pine Ridge, mais il se heurte à une ferme opposition chez les militants de l'« American Indian Movement ²⁰ », qui craignent qu'au contraire les casinos vont

certain point. Ce qui rend d'ailleurs souvent fort difficiles les passages d'une société à l'autre, qui sont dans des temps et des espaces différents.

¹⁹ « Sad Distinction for the Sioux : Homeland is No. 1 in Poverty », *New York Times*, Sunday, September 20, 1992. Notons, sauf exception, que nous connaissons les lieux dont nous parlons dans ce texte.

²⁰ L'« American Indian Movement » est un mouvement radical né au début des années 1970 en particulier à Minneapolis, Minn. où l'on trouve une population autochtone importante composée surtout de Chippewa (Ojibwa) et de Sioux (Minneconjou et Oglala). Des problèmes tels que l'alcoolisme, la drogue la violence, le chômage qui prédominent tant chez les Indiens des centres urbains que des réserves avaient inspiré les fondateurs du mouvement de tenter de changer le cours des événements. En 1973, l'« AIM » occupait le petit village de Wounded Knee situé dans les limites de la réserve de Pine Ridge et si-

enfoncer les Sioux plus profondément encore dans l'alcoolisme et renforcer le cycle de l'endettement. Les arguments des partisans et des opposants sont similaires, soit dit en passant, à ceux d'Akwesasne, une réserve déchirée, entre autres, par la bataille autour des casinos. Nous avons pris exemple de Pine Ridge, mais nous aurions pu tout aussi bien le reporter à d'autres régions du Canada.

*

Quand on examine l'histoire des autochtones du Canada au XIX^e siècle, force est de constater que nous sommes influencés, à des degrés divers, par les idées de ce siècle, ne serait-ce qu'elles ont servi de base au contrôle et à l'administration des peuples autochtones qui en sont aujourd'hui tributaires.

Toutefois, il convient d'éviter l'amalgame trop rapide. Passer tout de go de l'assimilation à la disparition, comme le font les éditeurs plus haut cités, c'est littéralement faire un bond en arrière au début du XIX^e siècle, plus spécifiquement aux années 1830 au moment où la prise de conscience par les Britanniques de l'existence des peuples autochtones dans les colonies entraînait un questionnement fondamental pour le temps : les autochtones sont-ils voués à disparaître ²¹ ? À ce sujet, Sir Francis Bond Head, Lieutenant-gouverneur du Haut-Canada, tentait, en 1836, de convaincre les autochtones de l'Ontario de s'établir dans la chaîne des îles Manitoulin (lac Huron) afin de laisser le reste du pays ouvert à la colonisation. Selon Head, Manitoulin représentait un refuge où ils pourraient passer leurs derniers jours ensemble. Pour mener à bien son projet, il réussissait à obtenir d'importantes cessions de territoire des Ojibwa, des Hurons et des Delaware. Des Chippewa et des

te historique du massacre de 1890, date qui marque la fin du mouvement messianique de la Danse des Esprits (*Ghost Dance*).

²¹ Précisons l'évidence : le XIX^e siècle est également fortement empreint de la doctrine de la *Manifest Destiny* qui repose sur le postulat de la domination de la civilisation américaine sur les autres peuples et qui en déduit que les Indiens vont disparaître à court terme.

Ottawa originaires du sud de l'Ontario et du Wisconsin partageaient vivre à Manitoulin, territoire ancestral, mais la plupart des autochtones ne bougèrent pas. Le plan échoua également devant les réactions négatives qui fusaient de toutes parts, dont celles de l'« Aborigines Protection Society » de Londres, l'un des premiers groupes de pression à militer en faveur de la cause autochtone. Cependant, les terres fertiles de Manitoulin continuèrent à être convoitées et, en 1862, un traité était conclu avec les autochtones qui cédaient la chaîne d'îles à l'exception de la partie orientale.

Dans la seconde partie du siècle, on assistait néanmoins à un renversement de cette vision : il fallait plutôt assimiler les Indiens à la société blanche. La politique du gouvernement à l'égard des autochtones se déployait alors sur deux plans : le premier visait à gérer les populations, en établissant des traités et des réserves ; le second reposait sur le vide politique : on ne savait trop quoi faire des populations, et on se livrait à des expérimentations selon les idées qui surgissent tout au long du siècle, dont la principale repose sur le principe qu'une population se « civilise » dans la mesure où elle devient agraire ²².

Aussi bien, prendre exemple des études sur l'acculturation menées dans les années 1960 sans tenir compte du contexte, et en faire une issue morale, comme le supposent les éditeurs cités plus haut, au nom des autochtones qui s'en plaignent aujourd'hui avec raison sans doute ; s'y référer sans tenir compte du passé, c'est, à notre avis, une erreur car on oublie alors qu'elles sont le reflet d'une époque révolue où, pour les chercheurs engagés, tout semblait possible y compris le pouvoir de changer le cours des événements. Les Prémisses de l'époque s'y prêtaient singulièrement. Nous ne tenons pas ici à faire un inventaire du passé, mais à remettre certaines données en perspective.

²² P. Désy et F. Castel, « Les Amérindiens de l'Est du Canada au XIX^e siècle : populations et territoires », planche I et texte, vol. II, *Atlas historique du Canada/Historical Atlas of Canada*, L. Gentilcore et J.-Cl. Robert, édés, University of Toronto Press et Presses de l'Université de Montréal, 1993.

Pour ce faire, rappelons quelques faits. Quiconque a vécu dans cette période chez les Montagnais ou les Cris de la baie James, comme c'est notre cas, sait à quel point la pression exercée sur eux était énorme pour les obliger à adopter le mode de vie des Blancs, à quel point le ministère des Affaires indiennes semblait immuable et relevait du fait du prince. Les autochtones n'avaient pas de voix, ils n'étaient pas entendus, et les agents du gouvernement les considéraient comme des mineurs. Qui plus est, ces administrateurs ne vivaient pas sur place, mais prenaient tranquillement leurs décisions dans la quiétude de la capitale. L'une des « grandes idées » de l'époque portait sur le développement communautaire censé résoudre tous les maux. À Ottawa, des fonctionnaires passaient des journées entières à tirer des plans sur le papier, à discuter (ils avaient même engagé comme consultant un psychanalyste), sans demander leur avis aux autochtones, pensant sans doute que le « problème indien » allait disparaître grâce à un coup de tampon ministériel. Pendant ce temps, les problèmes s'accumulaient sur place. La vie dans les communautés amérindiennes était très difficile compte tenu des conditions économiques. Dans beaucoup de cas, on avait l'impression d'assister à une lente clochardisation de la population.

Prenant en compte ces données, des chercheurs étaient persuadés que beaucoup d'Amérindiens allaient entreprendre une marche définitive vers la ville, supposition qui n'était pas infondée si on écoute Norman Chance, directeur d'une équipe de recherche de l'Université McGill. En 1964, il écrit :

[...] tout indique que le mouvement migratoire des Indiens Cris du Québec vers les villes et les villages situés au sud de leur réserve traditionnelle prendra des proportions dramatiques au cours des prochaines années ²³.

²³ Norman Chance, « Étude du développement communautaire chez les Cris », *Programme in the Anthropology of Development*, Department of Sociology and Anthropology, McGill University, 1966. ms.

Dans la perspective du développement communautaire, il propose de « découvrir quels sont les facteurs qui poussent l'Indien à émigrer et quels sont ceux qui lui permettent de s'adapter au milieu urbain ». Même si, aujourd'hui, ces paroles paraissent erronées (bien que dans l'ensemble, la population urbaine autochtone continue d'augmenter) et même si pour les tenants de l'orthodoxie culturelle - pour qui le passé représente un âge d'or-, elles frisent l'anathème, l'auteur a de bonnes raisons de s'inquiéter. Il montre que les résidants de Waswanipi ont quitté leur réserve et qu'ils se sont « établis par petits groupes, à divers endroits le long de la route de Senneterre-Chibougamau, et à Mata-gami, au nord-est de la région ». Certains cherchent des emplois saisonniers et annuels. C'est exactement la même chose qui s'est produite pour les Montagnais Innu de Maliotenam qui s'installent à Schefferville, site de leurs territoires traditionnels de chasse, attirés par l'ouverture de la Compagnie Iron Ore.

L'époque était funeste. Les communautés amérindiennes se trouvaient devant une impasse : comment pouvait-on imaginer que des chasseurs puissent continuer d'entretenir les mêmes relations de production avec la Compagnie de la Baie d'Hudson, dont le cycle débit-crédit consenti annuellement aux chasseurs constituait l'une des caractéristiques ? Combien de temps allait durer le statu quo ? Et qu'allaient devenir d'autres communautés qui avaient cessé depuis plusieurs années ces relations pour vivre souvent dans des conditions de vie destructurantes ? C'est le cas du village du lac John près de Schefferville composée de Montagnais et de Naskapi. Les Montagnais qui avaient quitté Maliotenam se virent refuser de l'aide gouvernementale pour s'y installer, et seules des pressions des médias réussirent à obliger les Affaires indiennes à construire des maisonnettes pour les Naskapi, complètement démunis, qui avaient abandonné la rive nord de la Koksoak (en face de Kuudjuak l'ex-Fort Chimo) dans l'espoir, vite réprimé, de trouver du travail aux mines. Pendant tout ce temps, le village du lac John, situé sur les terres de la Couronne et loué pour 99 ans à la Compagnie Iron Ore, n'avait qu'un statut temporaire, qui fut encore

renforcé en 1972, année où la majeure partie des habitants, honnis quelques réfractaires, partirent s'installer dans la nouvelle réserve de Matemekush. Lorsqu'en 1972, le ministère des Affaires indiennes eut l'idée de déménager toute la population à Matemekush située dans les limites municipales de Schefferville, il crut faire une bonne affaire en facilitant soi-disant l'insertion dans la ville de la population autochtone. Pourtant, la ville avait toujours représenté un microcosme social d'où les autochtones, à quelques exceptions près, étaient exclus. Il en va de même chaque fois qu'une communauté autochtone est située à proximité d'une ville « blanche ».

Est-ce à dire alors que l'acculturation ne jouerait pas de rôle ? Si c'était le cas, on devrait s'en réjouir. Hélas ! les mécanismes qui président aux relations inter-ethniques sont plus compliqués que les échangeurs d'une autoroute. Aujourd'hui, comme chacun sait, Schefferville n'est même plus une ville fantôme, à l'exception d'un groupe de maisons destinées à des familles montagnaises, la ville a été rasée en 1989. Le repli de la communauté autochtone sur elle-même secrète ses propres contradictions. Nous ne pouvons que déplorer vivement la manière dont les bureaucraties, encore une fois, se comportent quand les flux économiques ne fonctionnent pas. En effet, les Montagnais ne sont pas signataires de la « Convention de la Baie James et du Nord-Ouest québécois », et, en conséquence, ils ne disposent pas d'un levier puissant, à l'instar des Cris qui bénéficient d'une publicité internationale, des lobbies américains, comme l'« Audubon Society », le « Sierra Club », qui ont trouvé une cause à défendre au Canada. On parle ainsi beaucoup des barrages hydro-électriques de la baie James, pourtant s'il est un domaine où les autres pays ont construit et continuent de construire des barrages, souvent aussi importants sinon plus encore, c'est bien celui-là : au Brésil, au Paraguay, au Mexique, aux États-Unis. Le problème reste médiatique et exemplaire. On se prend cependant à rêver si ces organisations faisaient autant de battage pour les Navajo de Black Mountain ou pour le Refuge de l'Alaska. En attendant, tout autour de Schefferville règne la désolation. L'« Iron Ore », qui faisait de l'exploitation des mines à ciel ouvert, est partie

en laissant derrière elle de gigantesque cratères à ciel ouvert dont la beauté monstrueuse effraie. Quiconque aura marché le long de ces cratères et des routes en lacets qui vont se perdre dans le fond recouvert d'eaux profondes aux reflets chatoyants provoqués par l'huile et la pollution, en aura retiré un sentiment aigu de catastrophe. Personne ne va « boucher les trous », d'une ville qui n'existe plus. La ville était loin, sise à la frontière du Labrador, qui s'intéresse encore au destin de Schefferville ? Quant aux Naskapi, signataires de la Convention, ils sont partis vers un village de leur choix, Kawawachikamach, dont le site a été choisi au moment où la société minière était encore établie à Schefferville.

Pendant longtemps, les gouvernements se sont peu préoccupés des sociétés nordiques, laissant à des fonctionnaires le soin de régler quelques problèmes locaux. Ces fonctionnaires avaient tendance à se conduire de manière paternaliste et colonialiste ; souvent leur pauvreté intellectuelle influençait leur conduite, et laissait l'impression. littéralement que tel était le monde des Blancs. Mal préparés à leur fonction, ils voyaient les autochtones à travers le destin contredit que leur réservait l'État au XIX^e siècle : intégration ou disparition. Quant aux missionnaires, leur rôle restait également figé dans l'histoire, qui a voulu que catholiques et anglicans découpent les zones nordiques où ils allaient exercer leur influence. À cet égard, on arrive mal à se faire une idée des pressions que l'Église catholique ou anglicane - selon le cas et parfois les deux à la fois -, et la Compagnie de la Baie d'Hudson pouvaient exercer sur les autochtones. Il paraît invraisemblable aujourd'hui d'imaginer les Montagnais du lac John sans missionnaire à demeure, comme c'est le cas aujourd'hui, ou les Cris de Fort-George (Chisasibi) sans le monopole de la Compagnie de la Baie d'Hudson.

Ignorants, et pour cause, des événements qui allaient transformer les conditions de vie des populations nordiques, les chercheurs de l'époque constataient à quel point les populations se trouvaient confrontées à d'énormes problèmes. Aucun chercheur ne fut cependant assez imprudent pour conclure à un destin inéluctable. Il n'en res-

te pas moins un fait : lorsque des événements imprévisibles dont la nature extérieure est tout autre que celle qu'on attendait surviennent, le prisme historique s'en trouve déformé. Il n'est pas possible aujourd'hui d'analyser avec du recul les événements du passé sans tenir compte de l'histoire des idées. Le développement hydro-électrique du Nord allait dès le début des années 1970 bouleverser la structure interne des sociétés nordiques, et paradoxalement, créer les conditions de la mise en place d'une infrastructure bureaucratique et politique comme on n'en avait jamais connu.

De ce point de vue, les hypothèses sur le changement culturel, les niveaux d'acculturation ne pouvaient plus avoir le même sens à partir de cet instant. La politique téléologique de l'État était modifiée après les réactions qui suivirent la publication du Livre Blanc en 1969, qui proposait, entre autres, l'abolition des réserves, à l'exemple de ce que le « Bureau of Indian Affairs » avait fait quelques années auparavant aux États-Unis avec des échecs flagrants notamment chez les Menominee du Wisconsin et les Klamath de l'Oregon. Devant les réactions provoquées par les propositions d'Ottawa, et la publication du Livre Rouge par les autochtones, le gouvernement dut faire marche arrière ; quelques années plus tard, d'autres facteurs allaient susciter des conditions de changement d'orientation des communautés nordiques, dont la construction du barrage de la baie James, le projet de construction de pipeline dans la vallée de la Mackenzie sont des facteurs révélateurs de transformations.

Par contre, ces facteurs n'interviennent pas de la même manière partout, on assiste souvent à une régression des traditions culturelles et sociales sans qu'il y ait « acculturation ». Le cas des Ojibwa de Grassy Narrows en Ontario, une autre victime des politiques de développement communautaire des années 1960, est exemplaire à cet égard. À la suite d'une décision gouvernementale, qui visait à soi-disant favoriser l'accès aux services sociaux et éducatifs, le village ojibwa de Grassy Narrows était réaménagé près d'un lac aux eaux stagnantes alors que jusque-là les gens vivaient près de la rivière En-

glish-Wabigoon. Avant de quitter leur village, les aînés prévinrent les fonctionnaires que le nouveau site était sans ressources : le sol était pauvre, la chasse impossible, et l'eau polluée par le mercure interdisait toute pêche ²⁴. Il y avait, ajoutèrent-ils, des dangers spirituels d'entasser les gens dans un espace restreint qui ne respectait pas leurs traditions : en effet, l'organisation spatiale violait les règles les plus élémentaires de la tradition ojibwa sur l'organisation des clans et sur une coutume qui veut que les gens ne vivent pas les uns à côté des autres, mais à une bonne distance les uns des autres.

La déstructuration d'une communauté même si elle se fait de l'intérieur peut être provoquée par des facteurs extérieurs. C'est le cas de Grassy Narrows. Ou de Matemekush. Dès lors que les bureaucrates du ministère des Affaires indiennes concevaient l'idée de déplacer une population dans le but de mieux l'administrer, mais sans lui demander son avis, ils mettaient en marche une machine mortifère.

Contrairement à la manière dont les Ojibwa construisent leurs demeures, en laissant un espace considérable entre chaque maison pour des raisons pratiques (beaucoup pratiquent l'horticulture) et rituelles (la crainte de l'envoûtement amène à créer un espace avec le voisin), le village fut construit en alignant les maisons les unes près des autres ; les voisins, sans liens de parenté, devaient se fréquenter chaque jour, sans pouvoir profiter de leur intimité inscrite dans leurs traditions, les conditions de détérioration étaient dès lors posées. Elles ne tardèrent pas à survenir ²⁵. Les Ojibwa, de grands consommateurs de poissons, ne pouvaient plus pêcher à cause de la pollution, horti-

²⁴ C'est d'ailleurs à Grassy Narrows qu'apparaissent les premières victimes du syndrome du mercure, lequel se manifeste par une dégénérescence des tissus nerveux. On organisera même une rencontre entre les victimes de Grassy Narrows et celles de Minamata au Japon, site d'un village de pêcheurs durement touchés par le même syndrome.

²⁵ Anastasia M. Shkilnyk, *Government Indian Policy and Its Impact on Community Life : A Case Study of the Relocation of the Grassy Narrows Bands*, MAINC, Ottawa, 1981.

culteurs traditionnels, ils ne pouvaient plus cultiver leur jardin à cause de la pauvreté du sol ; les habitations trop rapprochées créaient des tensions entre voisins. Un bon exemple de ce qu'il eût fallu faire est celui de la réserve chippewa (ojibwa) de Fond-du-Lac au Minnesota qui comprend des constructions séparées par plusieurs kilomètres. Les Chippewa ont ainsi la possibilité de cultiver des jardins, d'avoir de l'eau à proximité et un bout de forêt de bouleaux sans empiéter sur personne. Dans une société qui tend à instituer des rapports égaux, l'équilibre vient des occupations inscrites dans la tradition pour chaque sexe : or, à Grassy Narrows, les hommes se retrouvèrent au chômage, les femmes en ressentirent les effets, les enfants furent envoyés au pensionnat. Des problèmes d'alcoolisme, de violence conjugales ne tardèrent pas à survenir de manière régulière. Très souvent dans les communautés où l'on retrouve ces problèmes, tant et aussi longtemps que les femmes résistent, le processus de déstructuration est retardé. L'équilibre se rompt dès lors qu'elles cèdent aux pressions. Ce qui devait arriver arriva. Le taux de suicide et de morts violentes augmenta ²⁶.

Les habitants de la nouvelle réserve ne perdirent pas nécessairement leur culture, mais les conditions anormales dans lesquelles ils vivaient les empêchaient de s'y référer. Aussi bien, ils ne trouvèrent pas une autre culture pour autant, mais plutôt un vide social producteur d'anxiété. Dans ce sens-là, on peut donc parler de désintégration culturelle. Ce terme ne devrait pas choquer, car il ne renvoie pas à un jugement de valeur, mais à un jugement de qualité.

*

²⁶ Alors qu'avant 1970, on comptait 0 suicide, on en compte 4 entre 1974 et 1978 et en 1977-78, 83 adolescents (sur une population de 489 personnes) entre 11 et 18 ans tentent de se donner la mort. Alors que de 1959 à 1963, 91% de la population mourait de causes naturelles ; dans les années 1970 seulement 23% des décès pouvaient être attribués à des causes naturelles. Ibid. p. 114.

On oublie souvent que le changement culturel n'est pas forcément le fruit de la colonisation occidentale. L'acculturation, définie comme mécanisme de transmission et d'interaction chez les peuples amérindiens, n'est pas non plus un processus d'origine européenne, comme on se plaît souvent à le prétendre, mais qui peut venir du dedans, et dont les formes ne sont pas nécessairement pacifiques. Au Canada, innombrables sont les cas de mutation culturelle, qui vont des emprunts à l'assimilation, entre les groupes tribaux. Citons le cas des Targish (Athapaskan-Dèné) du Yukon qui, après avoir établi des liens commerciaux et sociaux avec les Tlingit de la côte Nord-Ouest, finissent par adopter leur langue ; ou des Sarcee (Athapaskan-Dèné), qui ont émigré vers les Plaines pour se joindre à la Confédération des Pieds-Noirs (Algonquiens) ; ou encore des Assiniboines (Siouiens), qui étaient alliés des Ojibwa (Algonquiens), ennemis traditionnels des Dakota (Siouiens). Les exemples sont légion, et notre propos n'est pas de les multiplier, mais d'en indiquer l'importance.

C'est devenu un lieu commun de dire que les peuples amérindiens ne vivaient pas dans un espace fixe et qu'ils avaient établi des réseaux de communications qui prenaient différentes formes. On pourrait ajouter que rien n'est plus banal puisque, de tout temps, tous les peuples ont emprunté aux autres à des degrés divers. Mais l'impensable peut survenir au point qu'une société perde le souvenir de sa culture pour opérer une régression sur elle-même : tel est le cas des Yuqui ²⁷ de Bolivie, ces descendants de Guarani, dont on ignorait l'existence jusque dans les années 1970. Soit que ces Guarani aient fui les réductions ²⁸ jésuites au XVIII^e siècle, soit les esclavagistes de São Paulo

²⁷ Allyns MacLean, *Yuqui. Forest Nomads in a Changing World*.

²⁸ Le mot réduction vient de l'espagnol et signifie « reconduire à la foi ». Les réductions étaient des missions fondées d'abord par les franciscains et ensuite par les jésuites. Elles regroupaient plusieurs milliers de Guarani. Leur architecture était absolument magnifique comme on peut le voir encore aujourd'hui au Paraguay, en Argentine et au Brésil. En ce sens, elles n'ont rien à voir avec les missions jésuites du Canada tant du point de vue démographique, architectural que politique.

qui opéraient des raids dans le grand Paraguay, soit, plus vraisemblablement, qu'ils étaient à la recherche de la « Terre sans Mal ²⁹ », ce mythe précolombien admirablement décrit par Hélène Clastres ; toujours est-il qu'ils se réfugièrent en Amazonie bolivienne où ils modifièrent leur mode de vie, abandonnant d'abord la culture sur brûlis pour la chasse. Avec le temps, ils se divisèrent en groupes de plus en plus restreints et, progressivement, ils perdirent leurs chamanes, la mémoire des rites et des mythes, leurs connaissances de l'agriculture et de la poterie. Comme il est tabou de parler des morts, ils oublièrent leurs parents, avec pour corollaire la perte de la tradition orale. Cependant, les Yuqui étaient persuadés qu'ils étaient seuls au monde, et lorsqu'ils aperçurent des avions passer dans le ciel, ils dirent à la manière des adeptes du culte du Cargo, que c'était là l'esprit d'un ancêtre. Lorsqu'ils virent des étrangers pour la première fois, ils furent tout étonnés que ces derniers ne pussent parler leur langue. De même que les Papous ³⁰ de Nouvelle-Guinée, isolés depuis des millénaires, dans les hautes vallées, ont vu, en 1930, en les frères Leahy (dans la vie, des chercheurs d'or australiens), des revenants des esprits de leurs morts, de même les Yuqui diront : « Quand nous avons vu des hommes blancs pour la première fois, nous crûmes qu'ils étaient les esprits de nos morts ; ces esprits nous hantaient dans la forêt et nous nous cachions. » Par la suite, les Yuqui ne tardèrent pas à tomber sous la coupe de missionnaires des « New Tribes Missions ³¹ » qui se chargèrent de les plonger illico dans le courant du monde « moderne ».

Dans une perspective *a contrario*, les Chiriguano sont des Guarani qui, au cours de leur migration vers la Bolivie, vont asservir et inté-

²⁹ *La terre sans Mal*, Le Seuil, Paris, 1975.

³⁰ Bob Connolly & Robin Anderson, *First Contact*, Viking, New York, 1987.

³¹ Au sujet de l'action des missionnaires fondamentalistes venus des États-Unis, les « New Tribes Missions » et le « Summer Institute of Linguistics », lire l'ouvrage remarquable de l'écrivain Norman Lewis, *The Missionaries. God against the Indians*, Arena, London, 1989. A cet égard, il ne faut pas confondre ces missionnaires-là avec les théologiens de la libération *qui* font une tout autre action sur le terrain.

grer les Chané d'origine arawak. Dans leur beau livre, *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano* ³², Isabelle Combès et Thierry Saignes montrent comment les Chiriguano, dont l'être est « double en son essence », portent en eux la migration et le métissage. Loin de constituer une « nation » homogène, le type même jaloux de son « identité inaltérable », leur société, qui « naît sous les yeux des conquérants ibériques au XVI^e siècle », est fondamentalement hétérogène. Elle s'élabore à partir de deux sources : la culture tupi-guarani, dont sont issus les Chiriguano, et la culture chané porteuse d'une tradition totalement différente, d'une « altérité dont allaient se saisir les Guaraní pour se constituer en Chiriguano » ³³. Les auteurs montrent, si besoin était que l'« acculturation » n'est pas toujours celle qu'on pense.

À ce point de l'analyse, nous avons montré amplement que le concept d'acculturation se laisse mal piéger une fois qu'on a soulevé ses contradictions, et que son caractère est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. À partir de là, on peut comprendre pourquoi les ethnologues ne s'en servent plus ou, quand ils le font, avec la prudence la plus extrême. Se peut-il alors qu'il continue de fonctionner ailleurs sur le modèle des années 1960 ? La question qui se pose est la suivante : ce qui est considéré comme mauvais ici peut-il être bon ailleurs ? Notre question ne laisse absolument pas inférer de la réponse.

L'exemple qui suit est tout à fait particulier. Il n'a rien à voir avec l'assimilation forcée par les missionnaires de « New Tribes Missions » et du « Summer Institute of Linguistics » au Brésil, au Vénézuéla, et, en particulier, dans le Chaco paraguayen. Il mérite cependant qu'on s'y arrête pour interroger le côté secret de sa nature. Il part de bonnes intentions, certes, mais son modèle ne s'insère absolument pas dans la problématique moderne des peuples du quart-monde. Dans cette perspective, alors qu'il y a une vingtaine d'années, les travaux qui étaient

³² Cahiers de l'Homme, Éditions de L'EHESS, Paris, 1991.

³³ *Ibid.*, p. 11. Nous avons paraphrasé les auteurs.

publiés sur tel ou tel peuple n'étaient pas nécessairement lus par les intéressés, c'est aujourd'hui le contraire. Les communications sont devenues plus faciles, On a vu par exemple en 1990, les Kayapo du Brésil venir rendre visite aux Cris de la baie James. Les O.N.G. aux Nations unies à Genève regroupent les peuples du quart-monde qui ont alors toutes les occasions de comparer leurs expériences mutuelles. Les conférences amérindiennes tenues en 1991 à Chichicastenango et à Ottawa participent du même processus : regrouper les peuples indigènes, comparer les combats et penser les stratégies. La Conférence de Rio sur l'environnement en 1992 comptait, entre autres autochtones, des Déné des Territoires du Nord-Ouest. À cet égard, le vocabulaire politique, anti-colonialiste et écologique est forcément devenu semblable, la trame du discours reposant sur des expériences analogues liées aux pouvoirs et aux abus de l'État, à la question des territoires, aux expériences de vie. En conséquence, quand un Guarani parle de la « Grande Nation des Guarani ³⁴ », il situe son discours dans le même registre que celui des Iroquois, des Sioux, des Cris d'Amérique du Nord, des Maori de Nouvelle-Zélande, des Aïnu du Japon ou des Sami de Scandinavie. Nous ne disons pas ici que les cultures autochtones sont semblables ou qu'elles se banalisent, nous disons que la politique coloniale étant construite sur une même trame, un discours manifeste y correspond par analogies. Bien entendu, le contenu latent de ce discours devra être révélé et c'est ce qui exige une suite productrice d'événements spécifiques, en même temps que la connaissance des conditions historiques de production de ce discours.

*

Pendant l'été 1986, nous partions faire un terrain chez des Guarani de Misiones, en Argentine. Nous y avons été invitée par une Fonda-

³⁴ Le Guarani qui nous parlait ainsi avait quitté avec un petit groupe l'un des aldea de la Fondation, et essayait de retourner aux sources, chose qui n'est pas facile. Il connaissait le combat des Indiens du Canada, qui l'intéressait beaucoup.

tion qui a établi deux aldea (petit village) à l'intention de deux groupes de Chiripa et de M^bya qui font partie de la grande famille tupi-guarani. Les fonds qui proviennent principalement d'Allemagne et des États-unis sont versés à la Fondation sise à Posadas, le chef-lieu de la province, qui les administre. Ces Guaranis sont l'objet d'une expérience d'acculturation au sens le plus classique du terme, nous insistons sur ce point puisqu'on aura vu plus haut successivement les différentes manières d'interpréter cet ordre du discours. On nous avait invitée pour connaître notre avis sur cette expérience. Dans le cas qui nous occupe, précisons tout de suite que nous découvrîmes sur place des gens extrêmement dévoués, comme les institutrices venues du Paraguay, ou, dans la capitale, les instigateurs du projet, et que les critiques que nous pouvons formuler ne sont en aucun cas *ad hominem*, c'est-à-dire qu'elles ne visent personne en particulier. Elles relèvent plutôt de conjonctures historiques et d'un questionnement général que nous avons formulé dans les pages qui précèdent.

Dans son ouvrage, *Cycles of Conquest* ³⁵, Edward H. Spicer analyse les forces en place chez les Espagnols, les Mexicains et les Américains dans le Sud-Ouest américain du XVI^e au XX^e siècle, et il définit les différentes techniques de transferts culturels apportées par les tenants de la « Culture de la Conquête ». Il souligne l'aspect idéologique de la « Culture de la Conquête » en ce que les conquérants ont pour premier but de présenter aux Indiens des traits culturels qui sont supposés non pas nécessairement remplacer les traits originaux, mais plutôt combler un manque en ce qu'ils ne seraient pas « civilisés ». On a donc ici affaire à une culture du manque, à une analyse de la négation qui a été très longtemps l'apanage des Occidentaux, mais également celui de tous les peuples colonisateurs. À cet égard, on commence à mesurer la force de la collision que des modes différents de penser le monde, la territorialité et l'histoire a provoquée. On en connaît aujourd'hui les résultats : l'appareil tentaculaire de l'État a tenté de domestiquer, de réduire et de remettre dans un seul cours historique des socié-

³⁵ *Op. cit.*, 1981.

tés dont la perception spatiale et sociale pouvait certes différer entre elles, tout autant sinon davantage qu'elles ne différaient par rapport à la société coloniale, mais qui néanmoins présentaient entre elles un isomorphisme (qui les distinguait toutes de la société coloniale) sous le rapport de la puissance d'intégration ³⁶.

La conquête culturelle est menée soit par la force, soit par la persuasion, soit par la démonstration. Ces stratégies sont employées simultanément ou séparément ; en séquences inverses ou différentes. Colons, autorités militaires, civiles et religieuses peuvent être les agents de transmission. Observons que si les « agents » sont tous issus d'une civilisation, ils ne sont pas « cultivés » pour autant. On parle toujours de la « civilisation occidentale » comme si les sociétés européennes étaient homogènes et comme si les tenants connaissaient tous les grands classiques de la littérature, l'histoire et la géographie.

Les colons qui vivent dans des zones périphériques ne représentent qu'eux-mêmes. Les transferts qu'ils apportent du point de vue de la culture matérielle, et du langage sont surtout typiques de leurs classes. Souvent, on a affaire à des gens dont les connaissances sur leur civilisation sont près du degré zéro et dont les préjugés sont fortement enracinés dans les générations précédentes. Rien ni personne ne fera changer d'avis. On reste toujours étonné voire abasourdi par la richesse des préjugés. Pense-t-on en avoir réglé un premier qu'un second apparaît suivi d'un autre. L'imagination des gens en ce domaine est sans limites. Tout est bon pour les rassurer d'abord sur eux-mêmes. Visitant un jour une riche plantation de thé en Argentine, la propriétaire nous posait toutes sortes de questions sur les Guaraní. Nous la crûmes fascinée par leur mode de vie. De fait, elle l'était. Elle nous demanda de quoi nous parlions. Nous pensâmes déceler en ses paroles des réserves sur le fait que, sans interprète, nous ne pouvions rien comprendre, ce qui était la stricte vérité. La question n'était pas là.

³⁶ Cf. P. Désy, « L'Indien blanc : transculture et identité », in John Tanner, *Trente ans de captivité*, Bibliothèque historique, Payot, Paris, 1983, p. XXI-XXII.

Elle précisa sa pensée : « Que font-ils pour manger ? » (traduisez : « Ils n'ont rien à manger. ») - Comment pouvez-vous leur parler ? » (traduisez : « Ils n'ont rien à dire. ») À partir d'une théorie scientifique, elle avait déduit que, puisqu'ils étaient censés n'avoir rien à manger, les protéines ne nourrissaient pas leur cerveau, et, que, en conséquence, ils n'avaient rien à dire parce qu'ils ne pouvaient pas être intelligents. Qu'importe que la langue des Guarani soit magnifique par sa puissance poétique, qu'importe qu'ils cultivent des jardins, la théorie la rassurait sur elle-même et confortait son ignorance. Voilà des non-personnes en des non-lieux. Nous avons connu des gens qui nous ont tenu des propos exactement analogues, sinon par leur contenu que par leur message, lors de nos séjours chez les Indiens d'Amérique du Nord. À Fort-George, après que nous fûmes rentrée d'un long séjour en forêt, le représentant du gouvernement provincial à qui nous demandions l'autorisation d'utiliser sa salle de bain, par ces mots, répondit : « Puisque vous tenez tant à vivre chez les Indiens, faites comme les Indiens ! » Nous laissons au lecteur le soin de décoder.

La province de Misiones est une enclave de nature subtropicale située entre le Brésil et le Paraguay. Historiquement, les Guarani ont été évangélisés par les jésuites qui ont établi des réductions en Argentine, au Paraguay et au Brésil aux XVII^e et XVIII^e siècles. Aujourd'hui, les Guarani de Misiones, qui appartiennent aux groupes Chiripa et M^bya, sont originaires du Paraguay. Ils pratiquent l'agriculture sur brûlis bien qu'ils soient également chasseurs, pêcheurs et cueilleurs quand les conditions territoriales le permettent. Cependant, la colonisation de la province de Misiones, les ravages causés par l'exploitation forestière ont détruit et continuent de détruire le couvert végétal et forestier obligeant les Guarani à s'adapter à un nouveau mode de vie.

On peut considérer la population actuelle qui ne dépasse pas quelques milliers d'individus à trois niveaux. À une extrémité, on trouve un groupe de M^bya, désireux de préserver sa culture, qui a opéré une retraite en forêt. Ils continuent comme nous avons pu le constater lors d'un court séjour d'employer les « belles paroles » (« las ultimas her-

mosas palabras »), si importantes dans la pensée guarani ³⁷, et dont on trouve de fort beaux textes. Ces M^bya-Guarani vivent de manière traditionnelle dans les *tapui*, ont de petits champs cultivés et pratiquent la chasse et la pêche, en dépit des interdictions gouvernementales sur tout le territoire. Malheureusement, ils sont installés depuis plus de neuf ans sur un terrain qui appartient à une compagnie de papeterie, la « Papel Misionero ». Il faut préciser que la quasi-totalité de la forêt de Misiones, hors le parc d'Iguazu, est répartie en concessions forestières, dont ITT est d'ailleurs partie prenante. Il n'y a donc aucun espoir pour cette petite population captive de posséder un territoire. À part les exploitations forestières, on trouve des orangeries et des champs de théiers. Les colons de Misiones, dont beaucoup sont d'origine allemande et japonaise, sont nombreux à exploiter la terre. Oranges et feuilles de thé sont aussitôt expédiées vers Buenos Aires où ils sont exportés vers les marchés intérieurs et extérieurs.

À l'autre extrémité, on trouve de petits groupes de M^bya et de Chiripa disséminés le long des routes non loin des agglomérations. Nous avons pu visiter ces groupes dont ceux de San Pedro et de Soberbio, non loin de la frontière brésilienne. Ces Guarani vivent dans un état de misère pitoyable : l'alcoolisme, les maladies dont les maladies vénériennes sévissent, sans parler des conditions hygiéniques. S'ils n'ont plus de chefs religieux, chaque petite unité compte un chef politique dit cacique. Ces Guarani vivent un peu en retrait de la route dans des *tapui* dégradés, et mettent en bordure, sous des auvents, de pauvres objets à vendre : vannerie qui n'a plus grand-chose à voir avec la vannerie typiquement guarani, et parfois, des peaux d'ocelots et divers félidés ainsi que des colibris dont les belles plumes si joliment colorées servaient autrefois de décoration corporelle. La vente de ces produits aux voyageurs de la route permet d'acheter quelques vivres et aussi des boissons alcooliques qui n'ont rien à voir avec l'hydromel que les peuples guarani buvaient en grande quantité lors de cérémo-

³⁷ Leon Cadogan, *Ayvu Rapyta*, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1959. Pierre Clastres, *Le Grand Parler*, Le Seuil, Paris, 1974.

nials. Avec l'alcoolisme, rampant, la prostitution sévit d'autant que les camionneurs en grand nombre sur ces routes s'arrêtent en des points convenus. L'échange inégal, il va sans dire, entre les femmes guarani et les camionneurs argentins, brésiliens et paraguayens a donné lieu à un phénomène de métissage dans la population allant de 0 an à 20 ans.

Entre les deux extrêmes, Guarani des forêts qui rejettent tout compromis avec la société coloniale et Guarani des chemins qui ont franchi l'espace mortifère qui les enferme dans la clochardisation, on trouve des Guarani qui ont choisi - en effet personne ne les a obligés - de s'installer dans les aldea de la Fondation. Tandis que l'aldea de Peruti, sis à quelques kilomètres du haut Parana, est composé surtout de Chiripa et quelques M^bya, celui de Fracran, est habité entièrement par des M^bya. Ces derniers possèdent des cabanes sur la route 14, un chemin de terre rendu irrémédiablement boueux pendant la saison des pluies, mais autrement très sec. Si les Guarani de Peruti vivent dans une région relativement prospère à cause de la proximité du Parana, de la présence de forêt et de la couverture végétale, ceux de Fracran, en revanche, sont en butte à de nombreuses difficultés : terrain hostile où le processus de désertification est très avancé et où l'eau potable est rarissime. À Peruti, on a reconstitué d'une certaine façon les réductions jésuites. En effet, on trouve sur place scierie, menuiserie, porcherie, poulailler, une huerta communale et une chacra collective où l'on cultive le manioc, le tabac, les patates douces, des fruits comme les bananes, et surtout le yerba maté, dont le produit de vente, extrêmement bas, sert de monnaie d'échange. Autrement, l'argent ne circule à peu près pas dans les aldea. Ceux qui travaillent à la menuiserie ou à la boulangerie ne touchent pas de salaire. La Fondation s'est donné pour mission d'« intégrer » les Guarani à la population blanche et métisse de la province. L'entreprise louable à plusieurs égards, si l'on pense en particulier à la situation misérable des Guarani des chemins, sert aussi d'instrument idéologique. Étant donné les contradictions historiques qui existent dans cette province limitrophe au Paraguay et au Brésil, cette expérience d'acculturation pose d'énormes problèmes du point de vue pratique et idéologique. Ainsi, l'école sert-elle à in-

culquer aux enfants la langue espagnole au détriment du guarani. L'une des institutrices ne disait-elle pas : « Aujourd'hui, les enfants parlent en guarani à leurs parents, et demain, ils parleront espagnol à leurs enfants ». Quand on sait que près de 90% de la population du Paraguay (limitrophe à Peruti) peut s'exprimer en guarani (c'est le yopara quelque peu différent, mais certes très proche parent linguistique), on voit mal pourquoi les enfants, les adultes de demain, devraient oublier leur langue.

Étant donné la complexité de la culture guarani, dont la littérature anthropologique témoigne admirablement, étant donné la beauté de la langue, de ses symboles et de la richesse de ses expressions, on peut se demander ce que signifie exactement dans ce contexte l'« acculturation », sinon que son sens risque de renvoyer à une entreprise ethnocidaire. Pourtant, les choses ne sont jamais simples : le contraire signifierait-il que, pour éviter l'ethnocide, la population soit renvoyée fatalement à la clochardisation, facteur génocidaire ?

Après notre séjour sur le terrain, les responsables du projet voulaient connaître notre opinion. Après six années expérimentales, selon leurs termes, « des problèmes plus délicats » commençaient à se poser. Nous l'avons compris un peu tard, notre opinion valait en autant qu'elle se conformait à la leur. Hormis le fait que notre point de vue a bien peu d'importance, nous ne pûmes le donner pour la bonne raison qu'on ne voulut rien entendre hors celui qui eût dû être élogieux. Forte de notre expérience nord-américaine, sachant que tout projet analogue n'avait jamais réussi, mais néanmoins, sensible aux arguments mêmes des Guarani, en particulier de Peruti, qui vivaient dans un environnement agréable et bien structuré, nous comptions donc essayer de nous expliquer. Malheureusement, on avait convié des journalistes et remis un feuillet comptant plus de dix-huit questions auxquelles on nous priait de répondre ³⁸. Si nous pouvions être d'une quelconque aide,

³⁸ Voici quelques exemples des questions auxquelles j'étais censée répondre :
« Quelle est votre appréciation générale sur la situation aborigène à Misio-

c'était surtout du point de vue de ce que nous connaissions ailleurs, mais certainement pas à partir du peu que nous savions de la région où nous venions de séjourner. En fait, l'interview était destinée à faire taire les critiques du projet, mais en aucun cas à éclairer la lanterne de ceux qui nous avaient invitée et qui se fichaient de notre opinion comme de leur première chemise. Bien entendu, ne nous prenant pas pour un oracle, nous refusâmes de nous plier à cet exercice : nous fûmes expulsée quasi manu militari. Notre mission était terminée : nous n'avions servi à rien.

L'extrême susceptibilité à toute contradiction de la part des responsables entraîne des censures. Le fait qu'ils se buttent à des blâmes de la part des anthropologues de l'Université régionale semble les avoir rendus inaptes à toute autocritique. Un ethnolinguiste argentin nous disait : « Ce sont leurs Guarani. Ils leur appartiennent corps et âme ». C'était ainsi en notre pays quand missionnaires et agents des Affaires indiennes disaient : « nos Indiens ». Bien entendu, comme personne ne peut se rendre sur place, toutes sortes de rumeurs courent encore aujourd'hui, sinon de plus belle comme nous l'avons constaté dernièrement, sur les deux expériences communautaires.

Pourtant, si l'on veut être objectif, l'entreprise est louable à bien des égards compte tenu des conditions économiques dans lesquelles vivent les Guarani de Misiones, ou pour autant ceux du Paraguay. Le danger de la clandestinité, c'est que les tenants du projet risquent d'être assimilés aux missionnaires du « Summer Institute of Linguistics » (SIL) qui est dénoncé depuis de nombreuses années comme une organisation hautement suspecte qui travaille dans les coulisses et les arcanes des pouvoirs locaux. En d'autres termes, SIL fait du prosélytisme religieux en Colombie et dans d'autres pays sud-américains depuis 1962 sous le couvert de la recherche scientifique en linguistique, et en assistance matérielle et technique. Mais il est de notoriété publi-

nes » - « Quelle est la vision anthropologique de l'homme blanc intéressé à son frère sud-américain ? »

que que SIL n'est que le prolongement d'une organisation religieuse américaine, la « Wycliff Bible Translators » dont le but ultime est de traduire la Bible en différentes langues. Le prosélytisme linguistique de SIL. passe avant tout par le prosélytisme religieux ³⁹. On ne soigne pas les corps mais soi-disant les esprits comme peuvent en témoigner des documents filmés où l'on voit des Indiens se laisser littéralement mourir au fond d'une hutte. Il en va de même pour les « New Tribes Missions » dont les représentants se distinguent par une très grande agressivité envers les Indiens s'opposant à leurs cultures et n'ayant qu'une idée en tête : transmettre les bienfaits de la « civilisation occidentale » ⁴⁰.

Pourtant, les Guarani de Peruti et de Fracran n'ont pas à subir les exactions de missionnaires puisqu'il n'y en a tout simplement pas sur place, ce qui est un progrès remarquable compte tenu de l'histoire des relations des Guarani avec l'Église et notamment les jésuites. Fracran comptait même un chamane, Paï Antonio, dont la grande réputation est bien connue dans le pays. Mais la question qui se pose est celle-ci : dans un processus d'« acculturation », y a-t-il place au chamanisme si le reste de la société est soumis à des pressions extérieures ? Sans que nous prétendions qu'il y ait un lien de cause à effet, les rituels menés par Paï Antonio, les « ovations » quotidiennes destinées à saluer le lever et le coucher du jour, par exemple, n'étaient pas suivies par tous les habitants de l'aldea dont certains préféraient se retrouver devant un méchant poste de télévision dont on avait peine à percevoir l'image.

Ce que nous pourrions reprocher à l'expérience, c'est le côté expérimental de cette « machine à culture ». Un projet mené dans la coulisse, la volonté de tout contrôler, des protagonistes rebelles à toute critique, un territoire interdit aux chercheurs qui ne se joignent pas au

³⁹ « *The Double Edged Sword : The Sumner Institute of Linguistics in Colombia* », interview with Jon Landaburu, in *Survival International Review*, Autumn, 1979, vol. 4, no 3, p. 5-7.

⁴⁰ Mark Münzel, *The Aché : Genocide Continues in Paraguay*, IWGIA Document, Copenhagen, 1974, p. 9-10.

chœur des flatteurs, tous ces facteurs ne sont guère des conditions idéales. D'où vient une telle sensibilité à toute critique et pourquoi cette affaire est-elle menée de manière aussi secrète ? À supposer que ça fonctionne, alors les critiques n'auraient plus qu'à se taire, mais à supposer que ça ne fonctionne pas, alors a-t-on le droit de se livrer à la fin du XX^e siècle à des expériences dont l'histoire nous enseigne qu'il n'y a pas, qu'il n'y aura jamais de solutions toutes trouvées dans le rapport hautement complexe entretenu avec les sociétés aborigènes ?

Pourtant, il est des projets plus limpides dont un tout récent que nous connaissons et qui doit être mis en pratique chez les Guarani du Paraguay : il s'agit de l'« Escuela de Montes » ⁴¹ qui s'apparente d'ailleurs beaucoup au projet de retour à la forêt chez les Innus-Montagnais de Maliotenam et de Betsiamites, et qui consiste à réapprendre aux jeunes Montagnais des techniques de chasse, de pêche, de piégeage et de survie en forêt qu'ils ont oubliées. Cette école est dirigée par les Montagnais eux-mêmes. Si l'on voulait tomber dans la caricature verbale, on pourrait presque parler d'acculturation endogène. Le projet de l'« Escuela de Montes » a été conçu pour permettre aux indigènes de gérer les ressources forestières et la production agricole. Le centre veut ainsi éviter la dégradation des ressources écologiques tout en tenant compte des innovations technologiques qui permettront un développement économique local. L'un des principes, de type très Unesco, de l'« Escuela de Montes » c'est de « promouvoir les échanges interculturels fondés sur la reconnaissance mutuelle et la diversité des cultures ». Le projet vise à développer des régions occupées par les Chamacoco, les Pal Tavyterâ, les Ava Chiripa, les M^bya et les paysans de la région. Le programme de recherche cherche donc à associer dans chaque grande région les pratiques traditionnelles d'agriculture, d'arboriculture, d'apiculture et de chasse avec des techniques de développement alternatives. Le programme éducatif sera mis sous

⁴¹ « Proyecto : Escuela de Montes », Asuncion, Paraguay, Enero 1991-Enero 1994.

la responsabilité de techniciens spécialistes de ces domaines et d'ethnologues.

Compte tenu des relations historiques de l'État paraguayen avec les indigènes, il représente une amélioration tout à fait exceptionnelle. On se rend mal compte ici de l'état avancé de dégradation des communautés indigènes au Paraguay et dans bien des régions d'Amérique du Sud. Si les instigateurs du projet réussissent à le mettre en place et à le faire avancer, ils auront certes accompli des progrès remarquables.

Quelle leçon pouvons-nous tirer de ce projet de promotion interculturelle et de celui d'acculturation chez les Guaraní de Misiones ?

Comme nous l'avons déjà dit, l'histoire se répète : ce qui se passe à Misiones a existé ou existe encore, avec des variantes, au Canada. Cependant, dans notre monde actuel, étant donné la dynamique des peuples dits du quart-monde, les Guaraní ont entendu parler des luttes d'autres peuples : celles des Kayapo du Brésil, des autochtones du Canada. Ils ne sont ni pour ni contre l'acculturation, n'en ayant pas posé les prémisses théoriques, mais ils sont certainement contre le fait de devenir semblables aux colons qui les entourent, qui ne sont certes pas un modèle de vie. Or, en faisant cette expérience sur une population, les tenants du projet se rapprochent beaucoup de ce qu'Edward Spicer définit comme la « culture de la conquête » en tant qu'instrument idéologique fallacieux servant à combler des manques.

Comme on pourra s'en douter à ce point de notre analyse, nous n'avons aucune solution à proposer. En tout état de cause, nous rejetons tout précepte moral. Est-ce bien ? est-ce mal ? Le débat culturel continue de se baser trop souvent sur les anciennes dichotomies droite/gauche auxquelles il était facile dans le passé de se reporter, compte tenu des allégeances politiques qui reposent sur de vieilles traditions européennes. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, et trop souvent on polarise les discussions et les critiques autour de deux paradigmes : « la culture de l'acquiescement » - sur laquelle tout le monde s'entend sous

peine d'exclusion - et la « culture de la suspicion » ⁴², - à partir de laquelle toute expression qui ne correspond pas aux critères de la première est hautement suspecte. Comme s'il n'y avait pas d'autre choix, d'autres possibilités. Précisons que les partisans et les adversaires du projet de Misiones se situent dans ces deux zones irréconciliables, l'une blanche, l'autre noire. Mais rejetons toute hypocrisie démagogique. Comment peut-on juger quand on ne vit pas dans les mêmes conditions ? Les ethnologues disent souvent qu'ils ne veulent pas parler à la place des autochtones. Personnellement, nous ne pouvons que rapporter ce que nous avons vu, pour un bref temps, mais nous refusons de porter des jugements à l'emporte-pièce même si nous sommes tentée de le faire.

Franchement, tout a été dit sur l'acculturation, et nous avons des réserves à en parler à notre tour. Cependant, l'expérience des Guarani de Misiones nous a conduite à tenter de réfléchir sur cette affaire.

Pour conclure, nous pensons, compte tenu de l'histoire des idées, que toute expérience avec surtout les autochtones des Amériques sur Y « acculturation » ne peut que provoquer l'ire des critiques. À tort ou à raison. Suffirait-il d'emprunter un mot à la mode, « politiquement correct », comme « communications interculturelles », pour amadouer les mêmes critiques ? Peut-être. Néanmoins, nous pensons également qu'on ne peut plus, pour toutes les raisons que nous avons exposées plus haut, se servir du concept tel qu'il a été utilisé autrefois, à une époque, où l'on cherchait à établir des méthodologies, à créer des outils pour comprendre la complexité des cultures. Aujourd'hui, les peuples du quart-monde communiquent entre eux, et c'est l'une des raisons pour laquelle le discours politique est beaucoup plus homogène, l'autre raison tenant aux conditions économiques dans lesquelles ils vivent, sauf exception. En quelque sorte, l'acculturation n'a plus vrai-

⁴² Ces deux expressions, mais non les explications, sont tirées de David Bromwich, *Politics by Other Means, Higher Education and Group Thinking*, Yale University Press, New Haven, 1992.

ment de place à partir du moment où l'on rejette la tradition coloniale empreinte d'une mauvaise conscience collective si puissante que le ressentiment semble être devenu le seul point d'ancrage.

L'exemple des peuples amérindiens du Canada peut jeter un éclairage sur les processus d'acculturation. La « Commission sur les peuples autochtones » qui a été mise sur pied en 1991 a fait ressortir un certain nombre de points importants qui confirment des données plus haut exposées. Les membres de la Commission ont parcouru le pays pour rencontrer les autochtones et un message, entre autres, est ressorti clairement : l'importance de l'identité culturelle. Car être acculturé signifie dans bien des cas qu'on n'est ni Blanc, ni Indien, ni Métis pour autant, qu'on est surtout nulle part. Une autre conclusion à laquelle est parvenue la Commission réside en la nécessité pour les autochtones de mieux communiquer avec les non-autochtones, et inversement. C'est-à-dire sensibiliser l'Autre, cette vieille idée humaniste qui ressort constamment comme un diable de la boîte.

Si on reporte ces conclusions sur l'expérience qui est conduite à Misiones, cela revient à dire que, premièrement, on ne fera jamais des Argentins avec les Guarani, même acculturés, ces derniers ne seront jamais que des citoyens de deuxième zone ; que, deuxièmement, il ne sert à rien de chercher à éduquer les Guarani à la culture argentine, si les colons de la province ne le sont pas en même temps à la culture guarani ; que, troisièmement, les expériences ayant échoué lamentablement au Canada alors que les institutions gouvernementales avaient tous les moyens financiers de les réussir, on voit mal comment elles peuvent être menées à bien ailleurs contre vents et marées ; que, quatrième, la seule conclusion qui s'impose, c'est de fournir une infrastructure économique, qui permettrait aux individus de repenser un mode de vie à jamais disparu dans beaucoup de cas, et une infrastructure politique qui jetterait les bases d'une autonomie tribale. Mais certainement pas la seconde avant la première comme on l'a faite ici, avec toutes les difficultés que l'on sait. Évidemment, ces conditions ne signifient pas qu'au bout du compte se trouve le bonheur, el-

les signifient qu'on prend acte du passé et qu'on laisse aux gens le droit de donner à leur destinée un libre cours.

En dernière analyse, l'acculturation, comme l'ethnocide, n'appartiendrait plus tant au discours anthropologique, auquel elle était destinée à échapper, qu'au discours autochtone, ce dernier étant plus apte à en décrire les causes et à en contrer les effets sur ses propres formations sociales ⁴³.

Département d'histoire
Université du Québec à Montréal

⁴³ P. Désy. « The North, Utilitarian Conscience of the South ? A Parallel between Science, Technology and Society », *Social Sciences in the North*, no 9, ACUNS, Ottawa, 1984.