

Les structures contre la culture

Jean-Jacques Simard

Volume 33, numéro 4-5 (196-197), août–octobre 1991

Liberté aux Indiens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/60545ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Simard, J.-J. (1991). Les structures contre la culture. *Liberté*, 33(4-5), 119–131.

JEAN-JACQUES SIMARD

LES STRUCTURES CONTRE LA CULTURE

Dans *L'Ange exterminateur*, de Luis Buñuel, une force mystérieuse empêche les hôtes d'une réception bourgeoise de quitter la pièce où ils sont rassemblés. Tandis que, d'heure en heure, les fards se mettent à couler et les plâtres à faner, les placotages les plus vains se poursuivent sans que nul ne souffle mot de ce qui saute aux yeux: les convives sont pris pour y rester!

Un ange du même genre hante les discours mille fois repris à propos des autochtones de ce pays. Un peu tout le monde dans ces «milieux» — spécialistes, gestionnaires, militants, représentants — s'efforce poliment de contourner une grossière évidence: les Indiens et les Inuit vivent à la même époque et dans la même société que leurs concitoyens québécois, canadiens, nord-américains; les mêmes influences, les mêmes tendances économiques, politiques, culturelles pèsent sur leur vie quotidienne et infléchissent leur destinée. Bien entendu, ces communautés possèdent des caractéristiques uniques, elles ne coulent pas des mêmes affluents historiques que les autres habitants de ce continent, mais elles nagent, pour ainsi dire, dans le même

Jean-Jacques Simard enseigne la sociologie à l'Université Laval. En 1979, il a publié aux Éditions Saint-Martin un essai sur la Révolution tranquille intitulé La longue marche des technocrates.

fleuve, les mêmes courants. Être un Amérindien, aujourd'hui, ce n'est pas tourner sur une orbite indépendante, close sur elle-même, à part du monde environnant, mais c'est une manière particulière de s'y inscrire, de prendre part à notre commune civilisation.

S'il est un phénomène qui domine l'histoire récente de ces ethnies, c'est sans doute l'émergence en leur sein d'un mouvement d'affirmation identitaire et d'auto-détermination politique depuis le milieu des années soixante. De l'intérieur — chez eux et parmi les experts et fonctionnaires qui s'en occupent —, cet embrasement sans précédent se place dans la stricte continuité des luttes plus que séculaires menées par les premiers colonisateurs de l'Amérique contre leur expropriation et leur oppression. Avec un peu de recul, il est ardu de ne pas remarquer comment, durant le même quarteron de siècle qui a suivi la Seconde Guerre mondiale, les désirs émancipatoires ont également emporté les jeunes, les nationalités minoritaires (Basques, Canadiens français, etc.) les Afro-Américains, les femmes, les «milieux populaires», les régions périphériques, les homosexuels, bref, toute une série de catégories ou de communautés, naguère plus ou moins résignées à leurs privations, qui ont l'une après l'autre «pris conscience» de leur assujettissement spécifique et sont montées aux barricades de l'opinion publique pour réclamer leur dû, leur place au soleil, et faire valoir leur titre à la reconnaissance officielle de l'État. Malgré les motifs propres que chaque acteur de cette poussée générale invoquait à l'appui de sa cause, on peut difficilement ne pas émettre l'hypothèse que tant de coïncidences répondaient à des processus et à des changements d'envergure globale qui ont secoué tout l'édifice social. Ainsi, le principal phénomène de l'histoire amérindienne contemporaine ne saurait-il s'expliquer à partir de facteurs exclusifs à ces communautés: il faut surtout regarder aux alentours, dans les remous socio-historiques dont elles participent.

Plus ponctuellement, mais dans le même sens, on com-

prendra mieux les tenants et les aboutissants de la fameuse Convention de la Baie James si on la replace dans le contexte sociologique élargi qui a présidé à son adoption. C'est ce à quoi s'attache la suite de cet article, en reprenant essentiellement la matière d'une entrevue accordée à Louis Martin, de Radio-Canada. Il convient de souligner dès l'abord un aspect fondamental de cette entente: elle n'a pas été «imposée» aux Cris, Inuit et Nascapis touchés par la mise en valeur hydro-électrique du bassin de la Grande Rivière; ce sont plutôt les premiers qui, par injonction, ont «imposé» aux pouvoirs publics et à Hydro-Québec de négocier avec les résidents, minutieusement, systématiquement, de 1974 à 1976, les cadres juridico-administratifs et les indemnités financières en échange desquels ils ont renoncé à se prévaloir de leurs droits ancestraux sur le territoire nordique.

Dans ses efforts de modernisation au cours des années soixante-dix, la société québécoise a vécu d'héroïques confrontations entre grandes centrales syndicales et gouvernement. Le ton général des revendications sociales suivait les mouvances dites «contestataires» qui agitaient les pays occidentaux depuis au moins l'année-lumière 1968 (la CSN avait alors publié son manifeste «Le Deuxième Front», où elle annonçait la nécessité de porter les luttes populaires au-delà du «premier front», celui des contrats de travail, jusque sur le terrain économique-politique en son entier). En plaçant en tête de ligne les employés du secteur public, on appliquerait les tactiques et les méthodes de la négociation collective industrielle pour conclure un nouveau pacte entre les classes dominantes (représentées par le gouvernement) et les classes dominées (le «front commun» syndical).

Il n'était pas nécessaire que les parties impliquées dans la négociation de la Baie James conspirent entre elles pour utiliser le même modèle. L'esprit du temps voulait déjà que l'État soit l'instrument des «dominants»: il suffisait de mettre «le Blanc» à la place de «capital» pour faire déjà des

autochtones une fédération de syndicats *ethniques*. Avocats, permanents, experts, fonctionnaires des deux bords assumeront l'intendance qui permettrait de s'asseoir ensemble et, secteur par secteur, catégorie par catégorie, chapitre par chapitre, régler les griefs, parer aux injonctions, éviter les grèves, traduire les fleurs de rhétorique en articles concrets et inamovibles pour finir par produire un document de six cents pages, qui ne s'appelle pas pour rien *Convention de la Baie James* — sauf qu'ici, il s'agit vraiment d'un contrat de *vie collective*, dans toutes ses dimensions, plutôt que d'un simple contrat de travail.

Une relation de type patrons-clients s'est ainsi établie dans le déroulement et les méthodes de négociations. À la fin, les parties étaient déjà accouplées comme elles sont restées depuis: d'un côté, des leaders «ethno-syndicaux» (représentant les détenteurs de la «terre-d'œuvre» au lieu de la main-d'œuvre), dont tout l'art repose sur la dénonciation incessante de la mauvaise foi du «patron» afin de soutirer le maximum d'avantages «monétaires et normatifs» pour leurs commettants; en face, Hydro-Québec et les gouvernements, obligés de réprimer mesquinement les appétits trop gourmands des «syndicats» autochtones. Entre les deux, pour gérer le contentieux à grandes doses de procédures et d'avocasseries: commissions, conseils, instances, tables de concertation, comités d'examen, bureaux d'études, *ad nauseam*. En 1976, j'estimais que, pour combler les postes de décision ou de consultation réservés par la Convention aux *seuls* représentants inuit, il faudrait, théoriquement mobiliser trois cent cinquante des cinq mille Inuit, dont le nombre est équivalent à la population d'un gros village du Lac-Saint-Jean. La moitié de ces cinq mille Inuit ont moins de vingt ans, les deux tiers ne parlent que l'inuit. En pratique, une poignée de jeunes autochtones scolarisés accapareront les premières places, tandis que, le plus souvent, les représentants «inuit» aux instances consultatives seront des fonctionnaires à gages venus du Sud.

Un des principaux objectifs de la Convention se trouvait ainsi à prendre corps: celui de la «participation» des peuples autochtones à la «gestion de leurs propres affaires». Cet idéal, on s'en souviendra, flottait parmi les technocraties éclairées durant les années soixante: Kennedy avait lancé la vogue aux USA; de Gaulle l'avait reprise en France; et ici, le Bureau d'Aménagement de l'Est du Québec et la Compagnie des Jeunes Canadiens s'en étaient fait les porte-étendards. Il s'agissait d'intégrer les représentants des «bénéficiaires» dans les appareils administratifs chargés de s'occuper d'eux. Le résultat était déjà prévisible avant même que la formule ne soit appliquée aux «populations» du Nord: les experts-du-peuple crient sur toutes les tribunes que les «véritables pouvoirs» (Québec, Ottawa, Hydro) décident sans les consulter et, sur le terrain, les édiles locaux et les simples citoyens adressent exactement les mêmes reproches à leurs soi-disant «porte-paroles officiels». Ainsi, la dépendance revendicatrice remonte depuis la base jusqu'au sommet des pyramides bureaucratiques, d'où redescendent par les mêmes voies les commisérations paternalistes et les soupçons d'irresponsabilité insatiable. Personne n'a le sentiment de maîtriser quoi que ce soit et jamais l'impression d'être entièrement menés par des bureaucrates anonymes et distants n'a-t-elle été aussi communément répandue.

Second grand objectif poursuivi par la Convention: relever le niveau de vie et la qualité des services publics chez les autochtones. Dans ce cas non plus, il n'était pas nécessaire de déployer beaucoup d'imagination pour définir les «besoins» de la population: l'État-providence était en pleine gloire, tout spécialement au Québec, où une véritable fringale de rattrapage s'était nourrie de comparaisons statistiques avec l'Ontario, la Suède, et autres barèmes de «normalité». Sur ce plan, la Convention a permis un rattrapage indubitable. Dans à peu près tous les secteurs où l'argent pouvait corriger des carences, la situation s'est

améliorée: construction de maisons, routes, pistes d'atterrissage, écoles, dispensaires ou hôpitaux, création d'emplois saisonniers et de postes permanents dans les unités administratives: quelques entreprises au capital public. Le petit commerce familial a poussé ici et là. Les infrastructures de chasse, de pêche et de piégeage ont été améliorées, comme l'ont été celles des services municipaux (aré纳斯, aqueducs, etc.). Globalement, les dépenses gouvernementales ont augmenté rapidement, entraînant de meilleures conditions matérielles sous tous les rapports. Au milieu des années quatre-vingt, le revenu personnel disponible d'une famille crie ou inuit moyenne rejoignait «à peu près» celui fixé par les normes nationales (à peu près, parce que la proportion de l'alimentation tirée des ressources du pays reste difficile à évaluer monétairement). La santé des enfants y a aussi beaucoup gagné.

Cela dit, un progrès matériel du même ordre a été enregistré dans les établissements des Territoires du Nord-Ouest, où il n'y a pas eu de conventions avec les autochtones. Au Canada, le consensus national voulait et veut encore que tout soit fait pour rehausser le niveau de vie chez les autochtones. La Convention de la Baie James a cependant accéléré cette évolution chez les Cris, les Inuit et les Nascapis du Québec, où un rattrapage s'imposait à la suite d'une certaine négligence du ministère fédéral des Affaires indiennes et du Nord envers les régions, pour lui «marginales», de la Baie James et de l'Ungava. Des Inuit du Labrador et des Cris domiciliés en Ontario sont revenus du côté québécois pour profiter de cette manne.

Mais ces injections de fonds publics n'ont pas changé grand-chose aux tendances statistiques les plus inquiétantes, qui trahissent la décomposition des cadres traditionnels de vie commune sous l'effet d'une modernisation accélérée, le plus souvent passive qu'active (à la remorque des courants médiatiques plutôt que délibérée). Contrairement à tous les espoirs, et à l'encontre du troisième cardinal

objectif qu'elle s'était fixé, la Convention de la Baie James n'a pas «protégé la culture traditionnelle», particulièrement au sens strict que lui donnaient les négociateurs de l'entente: chasse, pêche, cueillette et trappage. Si, tout de même, il y a bien un groupe où elles se sont accrues, mais la Convention n'y fut pour rien: chez les Nascapis, mis à pied lors de la fermeture de la mine de Schefferville; ailleurs, en 1978, les stimulants apportés par la Convention à l'économie salariale, à la vie confortable dans les villages et à la société de consommation ont exercé un attrait plus fort que les mesures pourtant nombreuses en faveur des formes traditionnelles de production autarcique.

Chez les Cris, par exemple, un excellent programme assure à celui qui choisit un métier traditionnel des revenus équivalents à ceux d'une famille modeste de salariés. Deux clientèles y ont recours principalement: les jeunes, qui s'y inscrivent un peu comme ils le feraient à l'aide sociale, c'est-à-dire faute de mieux, pour éviter le désœuvrement; et la génération décroissante des aînés, par habitude. Au milieu de la courbe, un creux: les adultes entre 25 et 45 ans, ceux qui, dans la force de l'âge, donnent le ton à l'économie communautaire et qui, manifestement, préfèrent travailler à salaire. Dans l'ensemble, la *quantité* de chasseurs-trappeurs déclarés et les apports en nourriture du pays demeurent élevés; mais, sauf chez les plus vieux, la tendance est à l'abandon du *mode de vie* et de la *culture* reposant sur la chasse et la cueillette. Le modèle est désormais celui du salarié qui peut se payer la camionnette, la grosse moto-neige, le quatre-roues, le puissant canot hors-bord, lesquels permettent les fins de semaine ou les jours de congé de profiter des nouvelles voies d'accès au territoire (routes, réservoirs, sentiers aménagés pour le trafic motorisé).

Dès la fin des années soixante-dix, deux ans après la mise en place du régime conventionné, une étude de la maison ssDcc de Montréal constatait que déjà, chez les Cris, on avait «négocié un mode de vie» culturel contre un autre,

entièrement dominé par une rationalité et un encadrement bureaucratiques qui n'avaient rien à voir avec quelque culture ethnique que ce soit: la chasse elle-même se conformait de plus en plus à des normes administratives plutôt qu'aux traditions, et le programme de soutien du revenu des chasseurs remplaçait l'aide sociale chez les jeunes générations. Je dirige actuellement une recherche statistique portant sur les trois nations conventionnées, pour la période de 1970 à nos jours. Cette recherche corrobore le diagnostic posé par nos collègues en 1978-1979: dans le Nord du Québec, l'appareil gouvernemental a pris en charge les autochtones, chasseurs compris.

Pourquoi? Parce qu'on n'a pas pris la peine de réfléchir: la culture ne réside pas dans une série de pratiques objectives, mais dans les raisons et les valeurs qui soutiennent ces pratiques, y donnent un sens, unit dans une même communauté ce que Tocqueville appelait les «habitudes du cœur». On ne «protège» pas une culture comme on protège une espèce menacée, un habitat, des activités, des bidules et des machins. On projette une identité, comme une signature originale et créatrice sur le monde environnant, et non en essayant de l'isoler en lui construisant une cloche de verre artificielle, une serre juridique et administrative. Comparons: pour sauver la culture des Canadiens français au Québec, aurait-il fallu barder d'airain ses contreforts agraires, ses familles-souches, sa religiosité médiévale, ses «chefs spirituels» en soutanes et ses «mères de clan» aux vastes flancs pondeurs? Duplessis et les siens en étaient convaincus. Il me semble que poser la question, c'est y répondre, ce que l'histoire a déjà fait.

Chez les Indiens et les Inuit conventionnés, l'histoire a répondu avec ses pieds là où les esprits se contaient une romance! Les forces vives de ces peuples se sont précipitées dans les organisations de services socio-sanitaires ou scolaires, les entreprises publiques, les institutions municipales, les cases et les boîtes de toutes sortes, les comités et

les programmes chargés d'administrer les besoins que les gens n'arrivaient plus à combler par leurs propres forces, et par leurs convictions, de cette sorte, précisément, qui sert à définir ses limites, les conditions de son indépendance, de son autonomie, de son authenticité. Ces derniers aspects de la réalité culturelle, qui n'ont pas fait l'objet de négociations, n'ont pas été protégés par la Convention.

Comprenons-nous bien: les Cris et les Inuit demeurent profondément différents et portent fatalement l'empreinte d'une mémoire et d'une manière d'être qui remonte loin derrière. Certains parmi eux croient que le mode de vie traditionnel possède des vertus innées et souhaiteraient y retourner. Chez les jeunes, par exemple, on y projette son désir d'une vie plus saine, plus simple. Mais leur motivation est d'ordre nostalgique ou même thérapeutique. Actuellement, un mouvement anime aussi beaucoup de communautés amérindiennes au pays. Il signifie un regain de la ferveur religieuse de type intégriste chrétien ou néo-charismatique, qui se présente comme un retour au sens personnel du devoir, de la discipline morale ou de la tempérance.

Le régime actuel consacre en quelque sorte la victoire des sommets sans base et des structures techno-bureaucratiques sur la vie communautaire substantielle. Sur le plan collectif, les Cris et les Inuit ont le contrôle à peu près total des institutions qui gouvernent leur vie à l'échelon régional; aux échelons supérieurs (provincial et fédéral), leur influence reste déterminante grâce aux comités paritaires, aux conseils consultatifs, aux budgets liés à la demande. Mais, en une douzaine d'années, ils ne sont pas arrivés à façonner un univers social conforme à la notion simpliste et idéalisée de la culture autochtone que la Convention voulait «protéger». L'abandon scolaire (sans intégration sociale des jeunes sous un autre mode), l'écart entre les générations, l'effritement des solidarités familiales et villageoises (violence domestique généralisée, mères «monoparentales»,

solitude des vieillards, etc.), un certain désœuvrement (avec son cortège de délinquance et de toxicomanie), bref, les tendances de la véritable anémie culturelle qui se dessinaient déjà avant la Convention ont poursuivi inexorablement leur sinistre travail de sape. Les mesures et programmes mis en œuvre grâce au nouveau régime ont-ils ralenti le développement de ces problèmes chroniques? Nul ne saurait le dire. Cependant, une étude menée en Alaska sur deux régions autochtones, dont l'une a profité d'une entente du même genre et l'autre pas, a montré que sur une dizaine d'années les indicateurs de désintégration culturelle avait progressé de façon parallèle dans les deux régions. Conclusion provisoire: la multiplication des échafaudages paratatiques sous contrôle autochtone et l'augmentation des investissements publics ne suffisent pas à corriger les maux qu'entraîne la modernisation dans les communautés indigènes. Le «pouvoir» autochtone ne suffit pas: tout est dans la manière de l'exercer, et nul ne semble encore avoir trouvé la bonne.

Étant donné que la Convention a créé beaucoup d'emplois salariés, et en tenant compte surtout des chasseurs cris dûment rémunérés, la part de secours direct injecté dans le revenu personnel des autochtones sous forme de chèques a diminué proportionnellement. Les retombées des indemnités versées aux autochtones et la croissance des dépenses gouvernementales ont engendré la mise sur pied de quelques entreprises importantes sous contrôle autochtone — dans l'aviation surtout: Air Creebec et Air Inuit rayonnent au-delà du Québec nordique. Pourtant, le personnel de première ligne dans les grandes entreprises et les administrations régionales, les professionnels et les techniciens spécialisés, continuent d'être recrutés à l'extérieur des villages septentrionaux (qui fournissent, au sommet, les administrateurs et, en bas, les employés de service et les employés manuels). Et puis, le gros du marché des compagnies autochtones d'une certaine envergure provient de

contrats et de services avec les gouvernements fédéral et provinciaux. Chez les Inuit, une des incidences négatives du nouveau régime est la marginalisation accélérée d'une des plus remarquables entreprises collectives à être jamais issue des milieux autochtones canadiens à notre époque: la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec qui, en 1972, générait 40 cents de chaque dollar gagné par les travailleurs inuit; en 1980, cette part tombait à 18 cents et elle a continué à fléchir par la suite.

Bref, si la Convention a réduit sur une base individuelle la mendicité et la dépendance chez les Cris et les Inuit (un problème qu'on a toujours exagéré, du reste) elle a consacré une dépendance collective qui, depuis, va en s'accroissant. En 1983, par exemple, quelque 80 ou 90% de l'économie inuit du Québec reposait sur les dépenses gouvernementales (on frôle la performance de l'URSS); en argent neuf, les contribuables canadiens et québécois y avaient injecté, cette année-là, autour de 120 millions de dollars (sans parler des indemnités). Pour une population de 5500 âmes, environ. En comparaison, et pour la même période, les 55 000 Groenlandais ont coûté au Danemark, quelque 100 millions de dollars: dix fois moins. Des données équivalentes font défaut pour les Cris. Chose certaine, l'écart entre les ressources nécessaires pour maintenir, d'une part, le niveau et les conditions de vie auxquelles les autochtones du Nord ont droit et auxquels ils sont maintenant accoutumés, et la valeur de ce qui, par ailleurs, est produit localement continue de s'accroître d'année en année, de sorte qu'on ne voit guère venir le jour où le phénomène commencerait à se résorber.

Devant une telle dépendance économique, les désirs d'autonomie politique prennent une couleur plus que symbolique. Les besoins d'argent et le désir de consommer s'élèvent tandis qu'un environnement dominé par les artifices publics décourage la volonté de production, l'esprit d'initiative et le désir d'une autosuffisance collective. Les

demandes de services de santé pour les vieillards, pour les jeunes générations et les gens souffrant de problèmes psychosociaux augmentent aussi sûrement que la courbe démographique. Pour y remédier, les comités locaux et les dirigeants des services sociosanitaires ont présenté à la commission Rochon des dizaines de projets de construction de foyers d'accueil, de centres de jour, d'hospices, de formation de personnel spécialisé, etc. Comme au Sud, comme chez les «Blancs». On n'importe pas seulement des fonds, mais aussi des méthodes, des organigrammes, des façons de définir les problèmes et de faire face aux nouvelles réalités. Il faut craindre que les idéaux d'authenticité culturelle et d'autodétermination collective n'aboutissent, dans les faits, qu'à ce qu'un collègue américain, parlant des revendications de son pays, résumait dans une formule cinglante: un maximum d'indépendance politique joint à la plus entière dépendance fiscale.

Le constat que je fais ici n'a rien d'original et ne doit pas surprendre. Dès la signature de la Convention, nous avons été quelques-uns à l'appréhender, dont plusieurs autochtones dotés d'un sens pratique très développé — en autres, ceux qui, inspirés par l'expérience coopérative de la Baie d'Hudson, ont refusé jusqu'à ce jour de contresigner l'entente (tout en se trouvant de plus en plus compromis). Au sein des milieux amérindiens, des débats politiques se poursuivent sur ces questions.

Néanmoins, je crois qu'il faudra attendre la prochaine génération, aussi bien chez eux que chez nous — je veux dire: dans le reste du monde — pour rompre le cercle vicieux de la dépendance collective, des clichés et de la langue de bois qui l'accompagnent. Ensemble, autochtones et allochtones de cette société, nous pratiquons une sorte de jeu, de danse, qui fait des uns et des autres les démons. À l'échelle internationale, une polarisation simplificatrice oppose de plus en plus la civilisation moderne, individualiste, technologique, aliénée, artificielle — le Mal — et le chromo

des cultures autochtones qui imagine ces dernières comme étant l'envers absolu, holiste, écologique, authentique, «naturel» de la modernité.

En réalité, les autochtones sont subjectivement habités par la modernité de la même manière qu'ils l'habitent objectivement. Ensemble, nous sommes sur la même scène historique, le même théâtre symbolique, chacun derrière son masque — son «faux visage», diraient les Iroquois. Pour sauver leur identité collective et leur dignité, certains autochtones se croient souvent forcés de tenir sur eux-mêmes un discours qui puise dans une nostalgie de la victimisation (même chez les Inuit, pour qui «l'invasion» des Blancs est survenue, pour l'essentiel, après 1955 et a coïncidé avec toutes les mansuétudes paternalistes de l'État-providence). On voit là une forme particulièrement insidieuse d'aliénation coloniale, qui condamne ces peuples à n'exister vraiment que dans la mesure où leur condition de victime est reconnue, confirmée dans le regard de l'Autre. Passé l'ultime célébration de ce jeu d'ombres lors du quincentenaire de l'arrivée de Colomb chez les Arawaks, il faudra pourtant retourner aux problèmes très prosaïques qui accablent la vie quotidienne de ces communautés. Sur ce terrain-là, les Amérindiens, comme les autres collectivités humaines, auront à choisir entre les simulacres d'une identité-victime et le difficile exercice de leur responsabilité envers le seul monde où ils se trouvent.