

Table des Matières

PUBLICATIONS IDES - IDENTITÉS ET SOCIALIZATION
ETHNOLOGIE, HISTOIRE, SOCIOLOGIE

**IDENTITES ET DROITS DES MINORITES
CULTURELLES ET LINGUISTIQUES**

Etudes réunies, sous la direction de Danièle VAZEILLES, par :
Günter BEHLING, Emmanuelle FERREOL et Gabriel PREISS.

Publications IDES - EA «Identités et Socialisation»
et EAD LASPEC, «Laboratoire d'Anthropologie des Sociétés Pluriethniques
et Pluriculturelles», Université Paul Valéry - Montpellier III - 1999

Table des Matières

Publications IDES - Identités et Socialisation
Ethnologie, Histoire, Sociologie

IDENTITES ET DROITS DES MINORITES CULTURELLES ET LINGUISTIQUES

Etudes réunies, sous la direction de Danièle VAZEILLES, par :
Günter BEHLING, Emmanuelle FERREOL et Gabriel PREISS.

Publications IDES - EA «Identités et Socialisation»
et EAD LASPEC, «Laboratoire d'Anthropologie des Sociétés Pluriethniques
et Pluriculturelles», Université Paul Valéry - Montpellier III - 1999

Table des Matières

**IDENTITÉS ET DROITS DES MINORITÉS
LINGUISTIQUES ET CULTURELLES**

Textes réunis à partir du colloque sur ce thème
et articulés avec des travaux ultérieurs des chercheurs et étudiants de

l'Equipe d'Accueil, EA n° 1974 « Identités et Socialisation »
Responsables : Professeurs Jocelyne Bonnet, Ethnologue
et Charles-Olivier Carbonell, Historien.

et de la Formation doctorale : «Ethnologie et Anthropologie»
Responsable : Danièle Vazeilles

**avec le concours du Conseil scientifique
de l'Université Paul Valéry**
et du LASPEC, Laboratoire des Sociétés Pluriethniques et Pluriculturelles

Coordination du colloque : Günter Behling, Patricia Caupert,
Murielle Faure-Tunno, Emmanuelle Ferréol, Céline Frontéra,
avec la collaboration de Danièle Vazeilles.

Publication sous la direction de Danièle Vazeilles.
Textes rassemblés par, composition et maquette :
Günter Behling, Emmanuelle Ferréol et Gabriel Preiss.

Table des Matières

Table des Matières.....	7
Introduction.....	9
MINORITES ET QUESTIONS LINGUISTIQUES EN FRANCE ET EN EUROPE.....	13
Les minorités linguistiques en Europe.....	15
La reconquête des droits linguistiques en Catalogne et ses limites.....	29
L'Etat français face à ses autres langues.....	33
Entre Loi fondamentale et pratiques sociales.....	41
INTEGRATION MARGINALISATION EXCLUSION.....	47
Une modélisation pour le lien social.....	49
Avoir, pouvoir, valoir.....	59
Saint-Jean-Saint-Pierre, un quartier pour l'intégration ? (I).....	69
Saint-Jean-Saint-Pierre, un quartier pour l'intégration ? (II).....	79
Saint-Jean-Saint-Pierre, un quartier pour l'intégration ? (III).....	83
De l'article 64 à l'article 122-1.....	103
Du droit des malades mentaux à leur insertion.....	107
RECOMPOSITIONS IDENTITAIRES.....	117
Des bijoutiers royaux aux artistes bronziers.....	119
L'école et les Inuit du Nunavik.....	147
Les Algonquins.....	163
Les Indiens des villes.....	191

DES AUTOCHTONES AUX MINORITÉS : DROIT ET IDENTITÉ	205
L'Etat indonésien et le mouvement de résistance papou.....	207
Droit des minorités et des peuples autochtones.....	221
Francophones et autochtones : projets d'autonomie au Québec.....	239
Permanence et évolution dans la représentation de l'Amérindien.....	253
Rituel de naissance chez les Mayas du Yucatan : l'interdit du septième jour.....	265
Les Indiens d'Amérique du Nord : Identités et droits.....	281
La maison et la forêt : les Yanomami au temps de la conquête (à propos du film de Volkmar Ziegler, 1994).....	297

Introduction

I - La Décennie internationale des populations autochtones

Ce Colloque vous est présenté dans le cadre de la Décennie des populations autochtones, amorcée le 10 décembre 1994, pour favoriser le partenariat entre Autochtones et États, selon les vœux de l'Assemblée nationale de l'Organisation des Nations Unies (O.N.U.). 1993 était l'année internationale des peuples indigènes ; la Décennie a pour objectif de compléter les insuffisances de cette année.

La présence autochtone sur la scène internationale peut être attribuée à l'étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones, réalisée en 1971 par José R. Martinez Cobo, une recherche fondatrice. Ce rapport (conclusions et recommandations) guide depuis 1982 l'O.N.U., en matière de définition des « populations autochtones » ; un Groupe de Travail a été constitué à la suite de cette étude ; il est spécialisé sur la question avec la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et pour la protection des minorités.

Nous pouvons d'ores et déjà dire que la présence autochtone est limitée aux problèmes liés aux droits de l'homme, et que le fonctionnement de ces instances spécialisées de l'O.N.U est mené par des représentants des États membres, ou des experts juristes dans le cas du Groupe de Travail. Les représentants autochtones sont consultants, et n'ont pas droit de vote, ni de parole, officiel.

Le Groupe de Travail a mis sur pied un « Projet de Déclaration des Droits des peuples autochtones » qui pourrait rejoindre la Convention n° 169 relative aux peuples indigènes et tribaux, en tant que texte contraignant pour les États (cf. annexes). Cette Convention, entrée en vigueur en 1991, n'est malheureusement ratifiée que par sept pays, qui sont le Mexique, la Norvège, la Colombie, le Pérou, la Bolivie, le Costa Rica et le Paraguay.

L'objectif majeur de la Décennie, outre le Projet de Déclaration, est le projet d'instance permanente spécialisée dans la question autochtone au sein du mécanisme décisionnel de l'O.N.U.

Mais la modestie des publicités, des pressions et des débats publics favorisent le silence des États quant à l'application de ces projets. Alors ce Colloque espère à tout le moins sensibiliser quelques personnes volontaires et proposer des questions autour de ce thème général des « Identités et droits des minorités linguistiques et culturelles ». Dans la complexité du mouvement international en matière autochtone, les intervenants proposent la présentation de situations dans un espace donné et sous l'angle de leur choix. Ainsi, la politique, la langue, l'histoire, la culture, la mémoire sont tour à tour utilisés comme fil conducteur des différents exposés.

II - Les définitions

La préparation de ce Colloque a suscité des discussions autour des termes employés pour désigner les populations concernées.

Qu'est-ce qui nous permet de regrouper sous un même concept des communautés aussi différentes que les Catalans, les Burkinabé et les Amérindiens ? Les fous et les immigrés ne sont pas définis comme une minorité par Roger Caratini dans *La force des faibles*, publié en 1986, puisqu'il définit cette notion comme « un sous-ensemble historique inclus dans un ensemble plus vaste qui forme un État et entretenant avec celui-ci des relations dynamiques caractérisées par l'opposition centrifuge/centripète ».

Mais nous ne voulons pas donner de limites dans la définition mais plutôt montrer qu'il n'est pas de régions du monde qui ne connaissent de *problèmes de minorité*, plus ou moins graves et souvent issus de la puissante loi de l'économie. L'exposition qui a été présentée durant ce Colloque a été motivée par cette idée.

Toutefois, nous pouvons proposer quelques questions relatives aux termes « minorité », « autochtone », « aborigène », « premières nations », « peuples tribaux », « ethnie »... qui seront prononcés à de multiples reprises au cours de ces deux journées.

Ethnie, pour Jean-Loup Amselle, est un « groupe stable dans l'histoire et dans le temps, c'est-à-dire qui a des origines communes, des traditions communes et, ce qui est fondamental, une langue commune. »

Minorité ethnique résulte du développement des migrations ; elle se distingue de la *cohabitation urbaine*.

Minorité est sûrement le mot le plus englobant, et nous justifions ainsi son emploi dans notre intitulé du Colloque. Il est également le moins

polémique pour les États et les médias qui ne peuvent nier le caractère de domination politique des populations ainsi nommées.

Au delà des études de cas présentées dans ce Colloque, qui sont d'ailleurs arbitraires, étant donné qu'elles viennent des intérêts et/ou compétences spécifiques de chacun d'entre nous, nous proposons une question de fond plus générale : la complexité se dessine dans un va-et-vient incessant entre similitudes et différences des réalités présentées et, à travers cela, se dégage ce qu'on pourrait appeler le paradoxe de la mondialisation d'un modèle occidental qui suscite des revendications particulières au niveau écologique, social ou linguistique. L'exposition veut illustrer ce phénomène.

Enfin, nous pouvons accorder un peu plus d'attention au mot « autochtone » qui est abondamment, voire exclusivement employé dans le cadre de la Décennie des populations autochtones et des instances qui y travaillent.

Étymologiquement, il est intéressant de savoir que ce mot vient du grec *auto-khthôn*, c'est-à-dire « celui qui est né de la terre même ». Or, le détail trop souvent mis à l'écart est que cette notion sous-entend à l'origine la souveraineté, voire la domination de la population en question sur tout autre groupe. Cette notion est également liée au statut de citoyen. Le contexte d'utilisation de ce mot ne semble donc pas être approprié.

Nous tenons finalement à souligner quelques ambiguïtés en rapport aux populations que désigne ce terme : leur relation avec la colonisation, les critères d'antériorité sur un terrain donné, de domination ou même de retards économiques. Pour illustrer ce dernier cas, la position de la France est exemplaire : la France ne reconnaît pas les Indiens du département de la Guyane. Un décret interministériel de 1987 parle de « communautés d'habitants tirant traditionnellement leurs moyens de subsistance de la forêt ». Une telle définition amène à diverses interprétations douteuses. De plus, la France ne reconnaît pas les minorités en général car la Constitution déclare l'égalité devant la Loi de tous les citoyens.

MINORITES ET QUESTIONS LINGUISTIQUES
EN FRANCE ET EN EUROPE

Les minorités linguistiques en Europe

Henri Giordan

En ouverture de ce colloque, il n'est peut-être pas inutile de proposer quelques définitions de l'objet qui nous réunit. Geneviève Koubi a souligné dans un ouvrage récent l'impossibilité de fonder la désignation d'un groupe social comme minorité sur une norme juridique. Cette désignation « dépend non d'un ensemble de critères objectifs préétablis mais de multiples faits, régulations et discours identitaires » (p. 255). D'une longue et savante discussion sur les moyens de classer les minorités selon des critères géographiques et socio-politiques ou culturels et sociaux, on peut retenir une idée particulièrement importante : « qu'elles soient territoriales ou non, nationales ou immigrées, sédentaires ou nomades, dans la perspective juridique, les minorités ne sont perceptibles que dans les dénominations des caractéristiques culturelles de leurs affirmations identitaires » (p. 269).

En d'autres termes, il n'est pas possible de penser un droit des minorités qui s'érigerait à l'encontre des principes fondamentaux des droits de l'homme. Cette analyse nous conduit à éviter d'employer le terme de « minorité ethnique » que l'on trouve pourtant dans certains textes internationaux davantage inspirés par la recherche d'un compromis politique que par la rigueur d'une pensée juridique. Cet usage du terme d'ethnie a une inconstance scientifique aussi regrettable que celui de race. Il est sans conteste infiniment plus satisfaisant de fonder une théorie juridique sur la prééminence des aspects culturels des revendications des minorités actives qui « expriment et manifestent une volonté collective de préservation de leurs cultures spécifiques » (Koubi 1995, p. 252). Sur cette base, on peut explorer les voies complémentaires des droits des personnes appartenant à des minorités ou des droits collectifs des minorités.

Parler de minorités linguistiques entre dans cette logique : l'accent mis sur un caractère culturel central ne préjuge pas de leur situation géopolitique (minorités concentrées, essentiellement territoriales, minorités dispersées, le plus souvent dépourvues d'ancrage territorial dominant, minorités nationales)

ni du mode selon lequel elles s'efforcent de préserver leurs caractères culturels distinctifs (minorités sécessionnistes, assimilationnistes ou pluralistes).

Dans l'espace concret de l'Europe, le linguiste peut distinguer, à côté des langues nationales et officielles, un grand nombre de langues régionales et/ou minoritaires. En complétant cette approche linguistique par la prise en compte des dynamiques sociales, on pose l'existence de groupes auto identifiés dont les membres partagent le sentiment d'un héritage culturel et linguistique propre. Ces groupes, dotés d'une organisation sociale plus ou moins forte, constituent les minorités linguistiques territorialisées ou non-territorialisées.

La prise en compte de ces réalités sociales dans le domaine du droit s'inscrit dans le cadre de dispositions générales en faveur des minorités linguistiques. Elle est l'œuvre, de façon plus précise, des deux grandes instances multilatérales européennes, le Conseil de l'Europe et le Parlement européen. Nous dresserons un rapide bilan des textes produits dans ce cadre.

Mais la portée de ces dispositions juridiques dépend de l'évolution des conjonctures géopolitiques et de l'évolution des mentalités. Dans une deuxième partie de cet exposé, nous essayerons de dire comment, de ce point de vue, la question des minorités linguistiques se pose aujourd'hui.

I. Le droit européen des minorités linguistiques

L'action des organisations multilatérales en faveur des minorités linguistiques a été importante durant le demi-siècle qui nous sépare de la fin de la deuxième Guerre mondiale.

L'article 1, alinéa 3 de la *Charte des Nations Unies* dispose que la nouvelle organisation devra œuvrer à « réaliser la coopération internationale [...] en développant et encourageant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion ». La *Déclaration universelle des droits de l'Homme* proclame, à son tour, le principe de la non-discrimination en fonction de la langue, aux côtés de celles qui sont fondées sur la couleur, le sexe, la religion, l'opinion. Ce texte constitue le creuset de l'ensemble du droit positif international établi après le 10 décembre 1948.

Les « Accords d'Helsinki », signés le 1er août 1975, contiennent des dispositions relatives aux minorités linguistiques et nationales. L'*Acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe* reprend le principe

général de l'article 2 de la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* en affirmant l'égalité devant la loi « *sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion* ». Mais il introduit une précision importante dans un développement relatif à la coopération dans le domaine de la culture et de l'éducation : « *Minorités nationales ou cultures régionales*. Les États participants, reconnaissant la contribution que les minorités nationales ou cultures régionales peuvent apporter à la coopération entre eux dans différents domaines de la culture [de l'éducation], se proposent, lorsqu'existent sur leur territoire de telles minorités ou cultures, et en tenant compte des intérêts légitimes de leurs membres, de faciliter cette contribution ».

Il faudra cependant attendre le document de Vienne en 1989 pour que la culture et l'éducation soient mentionnées pour elles-mêmes, les États s'engageant à veiller « à ce que les personnes appartenant aux minorités nationales ou aux cultures régionales sur leur territoire soient en mesure de conserver et de développer leur propre culture sous tous ses aspects... ».

Dans le document de Copenhague de 1990, les États déclarent qu'ils « protégeront l'identité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse des minorités nationales sur leur territoire et créeront des conditions propres à promouvoir cette identité ». Dans la Charte de Paris de 1990, les Chefs d'État soulignent leur attachement « à la protection et à la promotion de notre patrimoine culturel et spirituel, dans toute sa richesse et sa diversité ».

Ces textes ne débouchent pas sur « des propositions normatives claires et immédiatement contraignantes » (Fenet 1995, p. 146) mais ils ont le mérite d'indiquer une orientation générale de la sensibilité au niveau multilatéral de plus en plus nettement en faveur d'une prise en compte précise des minorités.

Dès les lendemains de la seconde Guerre mondiale, les forces politiques qui militaient pour l'Europe ont eu le souci de bâtir celle-ci sur le respect de sa diversité linguistique et culturelle. Ce choix se manifeste au long de près d'un demi-siècle dans une série de textes approfondissant cette perspective. La *Convention européenne des Droits de l'Homme* (Conseil de l'Europe, 1950) dans son article 14 protège l'utilisation des langues minoritaires contre toute discrimination : « La jouissance des droits et libertés reconnus dans la présente *Convention* doit être assurée, sans distinction aucune, fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance ou toute autre situation ». Cet article, malgré

l'interprétation dynamique que la Cour européenne des Droits de l'homme lui a donné, ne crée qu'un droit pour les individus et non une protection positive pour les langues minoritaires et les communautés qui les pratiquent.

Estimant cette protection insuffisante, l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a tenté à plusieurs reprises, entre 1957 (résolution 136 relative à la situation des minorités en Europe) et 1961 (recommandation 285 sur un article complémentaire de la *Convention européenne des Droits de l'Homme*) d'y remédier. Ces tentatives se sont heurtées au refus du Comité des ministres d'envisager un mécanisme européen de protection des minorités, cette question étant jugée trop délicate... Devant ces échecs, la stratégie pour obtenir une meilleure prise en considération des minorités linguistiques a évolué. Le concept de « minorités nationales » a progressivement cédé le pas à celui de « cultures et langues régionales ou minoritaires ». Cette stratégie a permis d'adopter un certain nombre de textes – « Déclaration de Galway », du 16 octobre 1975, « Déclaration de Bordeaux » du 12 février 1978, rapport de M. Cirici i Pellicer du 7 octobre 1981 – qui déboucheront sur la lente mais efficace élaboration de la *Charte européenne des langues régionales et minoritaires*. Ce texte fondamental a été adopté le 25 juin 1992 grâce à l'abstention de cinq États : Chypre, France, Grèce, Royaume Uni et Turquie. Quatre ans après son adoption, ce texte est signé par 13 États (Allemagne, Autriche, Chypre, Danemark, Espagne, Finlande, Hongrie, Liechtenstein, Luxembourg, Malte, Norvège, Pays-Bas, Suisse). Cette Charte n'entrera en application qu'après que cinq États au moins l'aient ratifiée : pour l'instant seules la Norvège et la Finlande sont dans ce cas.

Le préambule de cette *Charte* reprend la philosophie de la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* en affirmant que « le droit de pratiquer une langue régionale ou minoritaire dans la vie privée ou publique constitue un droit imprescriptible ». La *Charte* cherche à donner un sens à ce droit en mettant en place un statut de ces langues. Elle implique que les États reconnaissent que ces langues sont une richesse culturelle et soient décidés à engager des actions résolues pour les sauvegarder, notamment en respectant leur aire géographique, en facilitant leur usage oral ou écrit, en développant leur enseignement et en favorisant les échanges transnationaux entre régions utilisant la même langue régionale. Aucune réserve n'est admise sur ces principes. En revanche, les États restent maîtres de choisir la liste des langues qu'ils entendent protéger ainsi que les mesures concrètes qu'ils mettront en œuvre.

Tout est fait, dans ce texte, pour rassurer les États : en réalité l'efficacité de ce texte repose sur un principe fondamental en droit international, celui de la bonne foi. Par la ratification, l'État se constitue en autorité responsable de l'application de la *Charte*.

Dans la dynamique ainsi créée, les droits culturels des minorités sont de nouveau abordés par le projet de protocole additionnel « complétant la Convention européenne des Droits de l'Homme dans le domaine culturel par des dispositions garantissant les droits individuels, notamment pour les personnes appartenant à des minorités nationales ». Lancé par le Sommet de Vienne (déclaration du 9 octobre 1993), ce projet conçoit les droits culturels comme une pièce manquante des Droits de l'Homme : droits à l'égalité humaine, droit d'affirmer ses valeurs, lutte contre la discrimination, mise en place de politiques au profit des groupes défavorisés. Cette approche a l'intérêt de penser les droits des minorités en termes de droits universels et de dépasser la distinction entre droits individuels et droits collectifs : ce n'est pas le sujet du droit qui est collectif mais l'exercice du droit.

À côté de ces avancées dont la portée théorique est tout à fait essentielle et postule une organisation démocratique des sociétés complexes, dont on n'a aucun autre exemple dans l'histoire de l'Humanité, les actions des organes de l'Union européenne sont de portée très modeste. Le Parlement européen a constamment défendu les langues régionales et/ou minoritaires depuis le début des années 1980 dans une série de textes dont les plus marquants sont la résolution Arfè du 9 novembre 1981, la résolution Kuijpers du 30 octobre 1987 et le rapport Killilea du 9 janvier 1994. Mais il faut cependant noter que ces différentes interventions n'ont pas débouché sur un texte à valeur normative. La résistance des États reste considérable.

D'une façon générale, la protection des minorités linguistiques au sein de l'Union européenne est considérablement freinée par l'absence d'une politique d'aménagement linguistique de l'Union. Pour l'instant, la Commission navigue à vue sur ce dossier, prise entre deux pôles contradictoires :

- le consensus sur la valeur de la diversité linguistique, avec la confusion entretenue entre le plurilinguisme des langues d'État et le plurilinguisme englobant les langues régionales et/ou minoritaires ;
- la nécessité de créer un espace culturel favorisant les échanges économiques par l'adoption d'une langue de communication unique et d'un petit nombre de langues de travail pour l'administration communautaire.

Les hésitations de la politique de l'Union européenne sont caractéristiques de la difficulté qu'il y a en ce domaine à passer de l'élaboration théorique la plus satisfaisante – celles du Conseil de l'Europe méritent souvent cette appréciation élogieuse – à une pratique d'exercice des droits ainsi énoncés. Ce constat nous engage à une réflexion plus large sur les données qui définissent la façon dont la question des minorités linguistiques se pose aujourd'hui.

II. L'évolution actuelle de la question des minorités linguistiques

Nous devons d'abord souligner l'évolution des mentalités qui nous permet aujourd'hui de considérer les langues comme un bien culturel digne d'être protégé.

Dès le XVIII^{ème} siècle des auteurs opèrent une réévaluation décisive de Babel et voient dans la pluralité des langues un phénomène non seulement naturel mais « socialement positif » (Eco 1993, p. 364). Hegel (*Esthétique*, III, 1, 1) opère un renversement essentiel de la lecture du mythe : Babel n'est plus une malédiction originaire mais la condition du commencement de l'histoire sociale, politique et scientifique, le début du progrès et de la raison. Le XVIII^{ème} et le XIX^{ème} siècle vont être dominés par l'idée que la différenciation linguistique – perçue comme naturelle – a permis de fonder le sentiment national. La pluralité des langues est perçue comme un fait positif. Mais, dans une époque dominée par l'avènement des États-nations, la valorisation de la pluralité des langues bénéficie exclusivement à celles qui s'imposent comme langues nationales ou qui sont en état de revendiquer ce statut.

Les bases conceptuelles permettant une valorisation plus étendue existent dès le XIX^{ème} siècle mais elles sont à peu près exclusivement utilisées au profit de la consolidation du rapport langue-nation. Il faudra attendre une période très récente pour que ces concepts soient précisés et que la valeur culturelle des langues soit prise en compte pour elle-même.

La formulation de plus en plus précise du fonctionnement de la diversité linguistique, l'acceptation de plus en plus large de l'idée que le langage est le support essentiel de notre vision du monde débouchent sur la notion de la valeur en soi des langues humaines. Chaque langue particulière est l'aboutissement des efforts millénaires d'une partie de l'humanité pour comprendre le monde. La diversité des langues, loin d'être un handicap, est

une richesse que l'histoire de l'humanité nous lègue. Selon l'heureuse expression de Vyacheslav V. Ivanov « Nous devons nous préoccuper de la préservation des langues comme nous nous préoccuons de l'écologie » (cité par Umberto Eco 1993, p. 364). Les communautés minoritaires qui luttent, souvent avec une surprenante énergie, pour que leur langue vive, ne sont pas des groupes attardés incapables de se moderniser. Au risque de compromettre gravement leur avenir, ces communautés obéissent à une logique humaine dont la persistance se perd dans la nuit des temps et nous commençons à comprendre qu'elles remplissent une fonction irremplaçable pour la vie de l'humanité.

Cette prise de conscience progresse sans aucun doute : ainsi l'Unesco a entrepris depuis une bonne dizaine d'années des actions en faveur de la sauvegarde de la diversité linguistique de l'humanité notamment avec un rapport de 1983 sur les langues de l'Océanie et avec toute une série de publications sur les langues menacées¹. Le Comité International Permanent des Linguistes a consacré son Congrès International de 1992 à ce thème (Crochetière 1993). Il n'y a aucune raison pour que la prise de conscience de l'importance culturelle des langues soit limitée à l'Afrique ou à l'Océanie. Des langues comme le breton, l'occitan ou le sarde sont également en danger.

On arrive ainsi à l'idée qu'une langue peut être considérée comme un « bien culturel » sans qu'il soit nécessaire que ceux qui la parlent soient en état de former un groupe capable d'agir pour la défendre. Les mesures qui peuvent être adoptées dans cette perspective dérivent du principe général qui prescrit de protéger la culture dans toutes ses manifestations : création de musées, de bibliothèques, d'écoles qui puissent permettre l'étude des langues en question quelle que soit leur utilité pratique actuelle. Certes, il ne s'agit pas de figer artificiellement l'évolution des usages linguistiques mais des mesures de ce type peuvent permettre de diffuser la conscience de l'égale dignité de toutes les formes de langue et de combattre les attitudes de mépris ou d'hostilité envers ceux qui utilisent des langues régionales et/ou minoritaires (Pizzorusso 1993, p. 200-204).

Cette reconnaissance de la valeur culturelle des langues, si minoritaires soient-elles, contribue, en théorie, à consolider les assises d'une approche en termes de droits culturels des problèmes soulevés par les minorités actives.

Il faut bien voir cependant que dans la réalité sociale les choses ne sont pas si simples. La mise en œuvre de ces principes – les avancées du droit et

l'évolution de la hiérarchie des valeurs culturelles – n'est pas simple et elle postule en réalité une transformation en profondeur des systèmes d'organisation politique des sociétés démocratiques complexes dont nous apercevons à peine les prémisses.

Pour l'instant nous sommes surtout devant de redoutables contradictions.

Le traitement exclusivement culturel des problèmes des minorités linguistiques n'a pas permis d'obtenir des avancées de nature à assurer la vie et le développement des langues dont le destin dépend uniquement de cette logique. Les langues dont la situation a changé sont celles dépendant d'un pouvoir régional ou autonome assez fort pour engager une véritable politique d'aménagement linguistique : le catalan, le basque ou le galicien en Espagne, le gallois au Royaume Uni, l'alsacien, le corse, dans une moindre mesure le breton et l'occitan lorsque le pouvoir régional est conscient de l'intérêt des enjeux, en Languedoc-Roussillon et en Midi-Pyrénées notamment.

Devant cette évolution, on peut se demander si le moment n'est pas venu d'opérer le cheminement inverse de celui qui a été le choix du Conseil de l'Europe au début des années 1960 et de passer de la revendication culturelle à la revendication d'autonomies territoriales garantissant la mise en œuvre de principes reconnus très largement.

Cette interrogation concernant les minorités linguistiques est d'autant plus légitime que depuis 1989, la problématique des minorités en général – notamment des minorités nationales – dans la construction européenne a profondément évolué. Pour la première fois dans son histoire, le mouvement d'intégration européenne permet d'aborder cette question de façon positive. Plusieurs faits balisent cette évolution :

– La volonté d'union écarte l'éventualité d'affrontements sanglants sauf à remettre cette union en cause. L'alternative est tout à fait essentielle. Ou bien l'Europe se fait et la volonté d'union permettra de surmonter les tentations de manipulation de telle ou telle problématique minoritaire. Ou bien elle ne se fait pas et alors toutes les régressions et tous les drames sont possibles. Dans l'ex-Yougoslavie, on a eu précisément à déplorer un déficit d'Europe. Pour l'instant et pour les pays de l'Europe occidentale, l'Europe est en marche et il ne viendrait à l'idée de personne de considérer que l'Alsace soit un enjeu politique entre la France et l'Allemagne comme cela a été le cas jusqu'en 1945. L'union garantit la paix en Europe et elle ouvre un espace nouveau au traitement des minorités.

– Dans une Europe unitaire, les avancées concernant les minorités sont un révélateur de la cohérence du projet européen. Les affrontements pour l'hégémonie entre les États laissent la place à un processus d'union qui modifie la nature même des États-nations inclus dans cet ensemble. La logique de l'affrontement comporte la nécessité de renforcer les parties en présence. La priorité donnée à un projet commun libère les États-nations du carcan de cette logique. Nous entrons dans une période de décrispation de l'identité des États-nations. Décrispation de l'identité : pour les collectivités comme pour les individus cela n'équivaut en aucune manière à son effacement. Ce mouvement ouvre la possibilité de la prise en compte des composantes de l'identité qui étaient étouffées par la priorité donnée à son renforcement dans une logique non de développement pacifique mais de guerre larvée.

– Cette tendance se traduit très concrètement par l'évolution des États-nations d'Europe occidentale vers des organisations laissant une place grandissante aux autonomies locales. De l'Espagne post-franquiste à l'Italie de la seconde République en passant par la Grande Bretagne, aucun pays n'échappe à une tendance que l'Allemagne a eu l'avantage de mettre en place plus tôt que ses partenaires. La France même, parangon de l'État-nation centralisé et uniformisé, s'est engagée depuis une quinzaine d'années dans un mouvement de décentralisation certes très insuffisant mais qui signifie clairement que cette logique est dominante dans l'organisation des sociétés démocratiques complexes.

– Certes il ne faudrait pas croire que cette évolution ne soit pas traversée de contradictions. Les résistances à la décrispation des États-nations sont nombreuses, des campagnes anti-maastrichiennes en France ces dernières années au projet de réforme de l'État portée par les héritiers du fascisme en Italie. Il est très clair, par ailleurs, et ce n'est pas le moins important, que la logique du marché tend à conduire à une uniformisation au moins aussi grave que celle produite par les États-nations. Les combats pour la diversité linguistique comme ceux pour le respect de l'environnement s'inscrivent dans le cadre de la construction d'une Europe démocratique se donnant les moyens politiques de réguler le développement des marchés.

La première caractéristique de notre époque en Europe est donc un changement considérable de la conjoncture géopolitique permettant d'envisager la possibilité concrète d'une transformation de l'État-nation. Cette conjoncture favorable ne suffit cependant pas à régler de façon significative les problèmes. Il faut pour cela un engagement précis des citoyens et l'élaboration

d'un modèle d'État différent de celui qui a organisé depuis la fin du XVIIIème siècle les droits et devoirs de ces mêmes citoyens.

La satisfaction des aspirations des minorités linguistiques passe d'abord par une prise de conscience plus large et plus forte de leur importance pour notre civilisation.

Pour que les minorités puissent vivre normalement (ce n'est pas autre chose qu'elles réclament), il faut que les majorités – l'opinion publique dans le sens le plus large – soient persuadées que leurs droits sont légitimes et que les biens culturels auxquels elles sont attachées sont un patrimoine culturel irremplaçable. Il faut que cela soit plus qu'un principe qui prendrait place au milieu d'un certain nombre d'idées consensuelles auxquelles il est convenable d'adhérer sans que l'on se soucie de mesurer la portée de l'engagement ainsi contracté. Il faut que l'on ait une perception aussi vive que possible de la réalité concrète de cette richesse. Il faut que les communautés concernées ne se replient pas sur elles-mêmes dans des comportements nostalgiques. Il est essentiel au contraire que ces communautés s'ouvrent le plus largement possible pour faire partager leur patrimoine et pour s'enrichir des expériences et des réflexions qui leur permettent d'inventer les moyens de développer leur langue et leur culture.

Pour atteindre ces objectifs, une politique dynamique de l'information est essentielle.

Cette politique est de tous les instants et de toutes les initiatives citoyennes. Elle passe aussi par la création d'organismes et de programmes culturels qui en facilitent l'extension. Il est ainsi possible de concevoir la mise en place d'un *Observatoire linguistique européen* qui aurait pour mission d'offrir une vision globale de la situation de ces langues, d'en suivre la dynamique et de faciliter les échanges culturels des différentes communautés concernées entre elles et avec l'ensemble de la population².

Cette action concernant le recueil et la diffusion de l'information devrait être accompagnée d'un large débat sur l'organisation de la société souhaitable pour traiter de façon équitable les problèmes des minorités. L'urgence est ici celle d'une réflexion citoyenne sur les modalités de développement ou de création de cet État national hétérogène dont Ralf Dahrendorf a raison de penser qu'il est « l'une des grandes conquêtes de la civilisation » (Dahrendorf 1994, p. 61).

Le temps nous manque ici pour développer ces perspectives. Je voudrais simplement terminer en soulignant que ce débat entre actuellement en force

dans l'actualité politique européenne : après les drames provoqués par l'effondrement de la Yougoslavie (dont il ne faudrait sans doute pas oublier qu'elle était formellement une fédération), nous sommes à l'heure de l'urgente nécessité pour l'Italie d'imaginer une structure fédérale qui arrête le processus de séparation de la « Padania ». Toutefois, il ne faudrait pas que cette actualité, dominée par les problèmes territoriaux, nous conduise à oublier l'importance des minorités linguistiques non-territoriales et notamment les usages linguistiques issus des mouvements de population dans l'espace international. Le traitement des minorités linguistiques non-territoriales, celles des immigrations passées et à venir, par l'application des principes de l'autonomie personnelle que la Hongrie a su mettre récemment en œuvre dans la loi du 7 juillet 1993³, constitue l'élément le plus important pour assurer la cohésion intérieure d'une société et faire obstacle aux manipulations extérieures toujours susceptibles de compromettre la paix.

Notes

La reconquête des droits linguistiques en Catalogne et ses limites

Henri BOYER

Dans cette communication, je traiterai de la situation de la Communauté autonome de Catalogne. J'insisterai sur deux aspects qui, de plus en plus, m'apparaissent importants. C'est d'abord la singularité en Espagne du phénomène catalan, de la question catalane, et ensuite l'exemplarité aujourd'hui du traitement de cette question. Exemplarité, singularité en Espagne dont vous savez que la structure politico-administrative de l'Etat a profondément changé après la fin du franquisme et l'entrée en vigueur en 1978 d'une Constitution démocratique. Cette Constitution a prévu dans son article 2 après un long débat auquel les Catalans évidemment ont pris la plus large part (et non seulement les membres élus de la Catalogne au Parlement espagnol, mais aussi les acteurs sociaux de la Catalogne). Cet article 2 prévoit une différence de traitement concernant les communautés territoriales, entre ce qui est appelé « région » et ce qui est appelé « nationalité ».

A partir du cadre juridique posé par la loi fondamentale de 1978 (celui d'un Etat très décentralisé, proche d'un Etat fédéral), ont été reconnues un certain nombre de minorités territorialisées qui ne sont pas toutes à mettre sur le même plan, et dont les droits linguistiques ne sont pas non plus traités exactement de la même façon. Il y a la Galice, le Pays basque et trois Communautés autonomes concernées par le catalan : la Communauté autonome de Catalogne proprement dite qu'on appelle le « Principat » (j'utiliserai le terme de Catalogne par commodité pour désigner la Communauté autonome de Catalogne), les Iles baléares et le Pays valencien.

Il n'y a pas eu jusqu'ici en Galice, à mon avis, de sentiment national semblable à celui des Catalans. Pour ce qui concerne le Pays basque, la situation de l'*euskara* n'a rien à voir avec la situation du *català* pour des raisons diverses que je ne vais pas exposer ici. Et l'on sait que même les militants de la cause basque ne parlent pas toujours le basque.

Pour ce qui est du domaine catalan, il y a encore singularité de la situation sociolinguistique du « Principat », par rapport à celle des Baléares et à celle du Pays valencien. Dans ces deux derniers cas, la conscience nationale est loin, très loin même, de celle des Catalans du Principat, voire inexistante. Et c'est bien en Catalogne que ce qu'on appelle « la bataille de la langue » est le moteur d'un long combat mené depuis plus de deux siècles pour la reconnaissance du fait national catalan.

Depuis plus de deux siècles, la reconquête des droits linguistiques est au cœur de la revendication identitaire de la société catalane. Je rappellerai que la Catalogne perd ses droits linguistiques en même temps que ses droits tout court comme communauté à part entière en Espagne au XVIIIème siècle. Les dates clés pour la perte des droits linguistiques, c'est 1768 d'abord où l'obligation de l'enseignement en castillan est décidé par Madrid, puis 1939, lors de la victoire franquiste et la fin des droits que la République avait octroyés à la Catalogne (c'est le début d'une vraie répression de la langue catalane, sans commune mesure du reste avec celle qu'elle avait connue dans le passé).

L'histoire de la Catalogne moderne et contemporaine, c'est en fait l'histoire d'une résistance et d'une lutte en faveur des droits linguistiques. Et ce qui est intéressant à observer c'est précisément la bataille pour la langue qui est menée solidairement par la société civile catalane (y compris la bourgeoisie dirigeante), très consciente de l'importance de la question linguistique, et par les élus, les dirigeants politiques. C'est un trait essentiel.

Sous la domination espagnole au XIXème siècle, commence la Renaissance (*Renaixença*) qui est politique et artistique certes, mais aussi linguistique. Elle se concrétise en particulier en 1906 avec le Congrès de la langue catalane, la création de l'Institut d'Estudis Catalans en 1907, la codification du catalan par Pompeu Fabra, etc. Ce qui fait que, lorsque la République s'installe en Espagne définitivement en 1932, elle octroie un statut d'autonomie à la Catalogne, où la co-officialité du catalan est parfaitement inscrite. On sait l'aventure de cette République et que le temps de cette co-officialité n'a pas été suffisamment long pour que les Catalans, qui avaient reconquis leurs droits linguistiques, puissent les consolider.

Ce qui nous intéresse ici c'est la dernière période, celle qui s'ouvre avec le retour de la démocratie, et, en 1978, le vote d'une Constitution qui prévoit la possibilité pour les régions et nationalités d'Espagne d'avoir des statuts particuliers. Celui de la Catalogne entre en vigueur en 1979.

Les trois premiers articles de ce statut sont essentiels pour les droits linguistiques. Ils prévoient, premièrement, que la langue spécifique (*llengua propia*) de la Catalogne est le catalan, deuxièmement, que cette langue est officielle en Catalogne avec le castillan qui est la langue officielle de l'Etat espagnol et, troisièmement, que la Generalitat, le gouvernement autonome de la Catalogne, doit promouvoir l'usage normal et officiel des deux langues.

Donc, déjà, ce statut pose la reconnaissance du principe de territorialité et du principe de personnalité, principes qui sont (qui devraient être) à la base des droits linguistiques (et des politiques linguistiques). Ce qui n'est pas toujours facile à gérer, on va le voir.

En 1983, autre étape, décisive : c'est, par consensus, après un long travail d'élaboration, le vote par le Parlement de Catalogne de la loi dite de « Normalisation du catalan » qui prévoit une extension considérable et une officialisation des droits linguistiques de la Catalogne (cette loi va être revue dans un proche avenir afin de permettre une nouvelle étape de la normalisation du catalan).

Entre ce texte législatif et l'état actuel des droits linguistiques en Catalogne, il existe bien une forte cohérence. Car les Catalans, et c'est cela qui est important, ont su inscrire la question linguistique dans des dispositions législatives et réglementaires, mais ils ont su également se doter d'un dispositif institutionnel et administratif adéquat : ainsi il existe une Direction générale de la politique linguistique qui est un modèle du genre (il faut savoir cependant que le traitement actuel des droits linguistiques en Catalogne s'inspire largement de l'expérience québécoise).

Le dispositif est semble-t-il efficace puisqu'aujourd'hui la langue catalane est bien une langue de plein exercice, ce qu'elle n'était pas encore en 1980, quatre ans après la mort de Franco.

La question est, bien sûr, de savoir si l'extension des droits linguistiques en faveur du catalan ne pose pas de problèmes à la société catalane. Evidemment, elle pose des problèmes. Une difficulté est en train d'apparaître en Catalogne, entre la volonté collective identitaire de promouvoir le catalan au même titre que le castillan puisque les deux langues sont juridiquement officielles d'une part et d'autre part l'impératif politique de ne pas séparer les deux groupes linguistiques de la Catalogne : le groupe d'origine hispanophone (issu de l'immigration interne à l'Espagne), et le groupe d'origine catalanophone. Car la Catalogne est un exemple tout à fait curieux d'une minorité territorialisée avec sur son propre territoire une minorité qui est une

« grosse » minorité et qui par ailleurs parle encore massivement la langue de la majorité de l'Etat. Donc une configuration sociolinguistique complexe qui ne manque pas de susciter des résistances lorsque l'on veut, par exemple, que l'enseignement dès l'école primaire soit en catalan.

Mais avec le poids économique et politique actuel de la Catalogne en Espagne, et le parti que sait en tirer l'actuel Président de la Généralité Jordi Pujol, on peut penser que la dynamique en faveur des droits linguistiques des Catalans se poursuivra, malgré les réticences de Madrid. Cela dit les droits linguistiques sont une chose et le vécu sociolinguistique collectif en est une autre. Il n'est pas sûr que l'avenir du catalan, malgré ce que je viens d'en dire, soit aussi favorable qu'on voudrait le penser. Pourquoi ? Parce que le catalan est en compétition avec une grande langue de communication intercommunautaire, la langue espagnole. Et, dans cette communauté composite de Catalogne où il y a des hispanophones et des catalanophones, il semble qu'aujourd'hui les jeunes, ceux de la première génération scolarisée en catalan, qu'ils soient d'origine hispanophone ou catalanophone, n'ont pas le comportement souhaité par la politique linguistique. La politique linguistique avait pensé que, grâce à la scolarisation en catalan, les jeunes parleraient catalan entre eux, quelle que soit la langue de la famille. Or ce n'est apparemment pas le cas : le réflexe sociolinguistique communautariste, qu'on aurait pu penser hérité du long combat pour la langue, est en train d'être] neutralisé par d'autres considérations beaucoup plus pragmatiques comme l'ouverture d'esprit, l'adaptabilité communicative, etc... Et, dans les représentations des jeunes scolarisés en catalan, les droits linguistiques ne sont pas le résultat du rude combat mené par leurs parents : pour eux semble-t-il, le bilinguisme est une réalité tout à fait positive alors qu'évidemment elle l'était beaucoup moins pour les militants de la langue qui dénonçaient le discours bilinguiste comme une mystification et le bilinguisme comme l'antichambre d'un monolinguisme au seul bénéfice de la langue dominante, celle de l'Etat. Toutes les enquêtes récentes alimentent l'attitude alarmiste des tenants d'une politique linguistique plus offensive et intransigeante en faveur du catalan qui pensent que la situation est loin d'être suffisamment favorable au catalan pour que le bilinguisme ne soit plus dangereux.

L'Etat français face à ses autres langues

Philippe MARTEL

Il s'agira essentiellement d'une promenade historique, à travers les siècles, depuis que l'« Etat français » fonctionne, plus ou moins bien selon les époques. Banalités, maintes fois dites, à redire, pour comprendre l'héritage sur lequel reposent les pratiques de langues, distinctes du français, et, d'autre part, les représentations, à la fois dans les têtes des représentants de l'Etat, mais aussi, éventuellement, des citoyens.

« L'Etat français face à ses autres langues », tel est donc le titre.

Il pose question : est-ce que l'Etat français considère que les autres langues, l'occitan, le breton, le berbère, éventuellement, sont « ses » langues ? Question rhétorique.

Plus important : est-ce qu'il considère que ce sont des langues ? Considère-t-il que ce sont des langues, de « peuples », distincts, à l'intérieur de la communauté française ?

La réponse à cette question a été donnée, dès la première intervention de ce colloque : le système français, traditionnellement, ne considère pas que la France est la juxtaposition des Français, des Occitans, des Bretons, des Catalans. Il considère que la France est un Etat, émanation d'un peuple souverain, constitué de citoyens libres et égaux, qui exercent individuellement leurs droits.

Il n'y a pas de reconnaissance de peuples distincts. Si ce ne sont pas des langues de peuples distincts, qu'est-ce que c'est du point de vue de l'Etat français, au cours des siècles ?

Prenons quelques périodes phares. Il y a trois grandes époques, importantes du point de vue de la politique linguistique en France.

- Le XVIème siècle, autour de la légendaire Ordonnance de Villers-Cotterêts (1539).

- La période révolutionnaire, autour du légendaire (non moins) rapport Grégoire.
- Et, enfin, la période qui s'ouvre en 1951, par la Loi Deixonne, qui organise l'enseignement, ou, fait semblant d'organiser la reconnaissance institutionnelle d'un certain nombre de langues « régionales ».

1539 : Villers-Cotterêts. Cette Ordonnance parle de toutes sortes de choses concernant la Justice et, en passant, indique que la langue de la Justice, en France, et, par conséquent, la langue administrative, de tout ce qui a trait à la vie sociale, la langue du royaume, sera désormais : « *le langage maternel françois et non autrement* ».

On écrira en français, « *et non autrement* ».

Dès le départ, deux points : le français est promu comme langue unique, mais les autres langues sont rejetées dans l'implicite. A ce titre-là, Villers-Cotterêts est fondateur.

Jamais aucun texte législatif français ne désignera comme cible, l'occitan, le breton, ou le corse (qui n'existait pas jusqu'à une date récente). C'est toujours, « *en français et non autrement* », y compris jusque dans le Règlement Intérieur de l'Instruction Publique, sous la Troisième République.

1539 : tournant. Aiguillage fondamental, car, avant, ce n'était pas si simple.

Il y avait même reconnaissance de la pluralité des langues dans le Royaume de France. C'est dit de façon assez claire par un auteur, autour de 1450 : en France, on parle deux langues : la langue *gallicana* et la langue *occitana*. Il y a donc reconnaissance d'une dualité, qui répond très clairement à un rapport de forces. Au XV^{ème} siècle, encore, l'espace occitan est intégré au Royaume, mais avec une certaine spécificité institutionnelle : il dispose de ses propres « États », de ses propres institutions représentatives, distinctes des « États de la langue d'Oïl ».

La reconnaissance des deux langues, occitane et française, correspond à une cassure à l'intérieur du Royaume, à une dualité reconnue. Grignotée au cours du XV^{ème} siècle, mais encore reconnue. Le virage va se faire très vite : en 1531 encore, le Roi François 1^{er} considère que l'on peut, face à la Justice, parler, soit en langue française, soit, au moins, en langue vulgaire du pays. Ce qui est clair, c'est que la cible, là, c'est le latin. De préférence, arrêter d'écrire

en latin. Mais on reconnaît encore, avec une réticence, à tout le moins, la possibilité d'écrire autre chose que le français.

Puis, 1539, là, ce sera terminé, ce sera la langue française sinon rien. Pourquoi ?

Il peut y avoir des explications conjoncturelles. 1532 : annexion de la Bretagne à la France. Ça, ce n'est pas grave, parce que le breton n'est à aucun moment utilisé dans les Actes de l'histoire bretonne. Les Bretons parlent breton, mais le Roi de France finalement ne s'en préoccupe pas. Il ne leur parle pas.

Deuxième date, un peu plus grave peut-être, car indice d'une cassure profonde dans la société française : 1535. J'allais dire : ouverture officielle des « Guerres de Religion », avec proscription des luthériens. Et donc, adoption par le Royaume de France, d'un principe : il y a un Roi et une Foi, une seule Religion.

Il n'est pas question de se promener comme ça entre plusieurs religions. Le Royaume ne reconnaît qu'une Foi. A partir de ce moment, le glissement vers d'autres impératifs d'unité, un Roi, une Foi, une Langue, commence de devenir vraisemblable.

Troisième date: 1536. Henri VIII, de l'autre côté de la Manche, proscriit, cette année-là, et de façon très explicite et très franche, l'usage du gallois dans les Actes, en disant que le gallois peut servir de support à la dissension dans le Royaume. Les Rois d'Angleterre ont une politique beaucoup plus claire sur cette question ; parler autre chose que l'anglais, c'est être déjà dans le mauvais camp.

Ce sont des explications conjoncturelles. Ces Etats européens du XVIème siècle qui s'organisent, commencent à considérer la langue et la langue du Roi comme l'élément important de leur identité et de leur nature. Ça scelle, bien entendu, le sort du latin, héritage de l'Empire romain, c'est-à-dire d'une Europe relativement unitaire. Ça scelle également le destin des langues distinctes de la langue du Roi. Et, plus profondément que ces raisons conjoncturelles, je crois que c'est l'aboutissement d'un processus qui est en cours, de construction (à ce moment-là et qui va se poursuivre), de l'Etat français par la liquidation des contre-pouvoirs qui avaient pu survivre jusque-là.

Et l'imposition de la langue du Roi est une des manifestations symboliques des progrès de l'administration royale et du pouvoir royal. Ceci

dit, cela ne touche que la langue administrative et le Roi de France se moque totalement de ce que peuvent parler les paysans au fond de leurs campagnes.

Deuxième grande date : la Révolution et le XIX^{ème} siècle qui suit, où, là, la question est posée de façon différente dans la mesure où le français va devenir la langue de la Loi et de la citoyenneté. Donc, une langue incontournable.

Le citoyen, pour comprendre la Loi, mais aussi, pour la faire, à travers ses représentants, doit nécessairement connaître la Loi de la cité. Deuxièmement, le français est la langue d'une communauté une et indivisible, celle des citoyens, par-delà les corps intermédiaires, qui, jusqu'ici, cloisonnaient la société française. Point important, car il est repris aujourd'hui, par le débat sur le danger communautariste. On se réfère aux valeurs républicaines, notamment l'interdiction des communautés. Il faut bien voir que, sous la révolution, ce qui est visé, ce ne sont jamais les communautés « ethniques », des peuples qui pourraient se séparer de la communauté nationale, ce sont les ordres privilégiés : clergé et noblesse.

C'est contre ça qu'est mobilisé finalement le mythe de la communauté des citoyens libres et égaux. Ça marche plus ou moins. Ce n'est que très secondairement que ça peut concerner la partition culturelle et linguistique de la France. La question de la langue est posée par Grégoire et par d'autres, mais beaucoup moins en termes culturels, politiques, ethniques, qu'en termes sociaux. Première chose, pour ces gens-là, il n'existe pas un breton, un occitan, un alsacien, un flamand, un corse. Il existe la catégorie des idiomes et des patois. Codage binaire : d'un côté, le français, de l'autre, le non français, que l'on n'a pas à définir plus amplement. Sa caractéristique, c'est que ce n'est pas du français. Donc, ça n'existe pas. Puisque le français est la langue appelée à régner sur la planète tout entière, comme le dit Barère dans un rapport resté célèbre.

Alors, ces patois, comment se définissent-ils ? Ils se définissent par leur caractère social : c'est la langue du peuple, plus exactement, ce sont les pratiques linguistiques du bas peuple. Et, dans ce cas-là, l'enjeu de la diffusion du français, et de la lutte concomitante contre les patois, me semble être beaucoup moins une entreprise de réduction à l'unité nationale de peuples distincts, qu'une entreprise de contrôle social des élites éclairées sur un peuple obscur.

Grégoire raisonnait à peu près comme Louis-Jean Calvet, qui a écrit : « *La langue, c'est le maquis du peuple* ». Pour Grégoire, aussi, le patois, ça

représente un peu le passé culturel d'un peuple, qui est donc inaccessible aux conseils et aux éclaircissements que peuvent lui apporter les élites. Et, dans ce cas, le point de vue de l'Abbé Grégoire vis-à-vis du peuple, c'est celui du milicien : il faut les réduire, de façon à ce que le peuple parle même la langue, partage les mêmes mots, les mêmes valeurs. Et donc, obéisse à la Loi. C'est donc l'enseignement de la Révolution, qui, pour la première fois, programme non plus seulement la diffusion du français, mais, tout bonnement, la disparition des langues distinctes du français. Deux problèmes : un, pratique, un, théorique.

Le pratique : la Révolution ne peut pas le faire. Elle n'en a pas les moyens. Combattre le patois, ce sera le travail des régimes ultérieurs, et ce sera réellement mis en place à la fin du siècle, par la IIIème République, avec l'Instruction Primaire obligatoire.

Deuxième contradiction, théorique. Grégoire dit deux choses sur les patois : il dit, c'est mauvais, il faut les éliminer, c'est le langage du bas peuple. Mais il dit aussi, ce n'est pas tout à fait dépourvu d'intérêt, un peu comme les fossiles que l'on récupère dans les vieilles carrières ou les crânes de Néandertaliens. Cela donne des indications et des témoignages sur l'histoire de la collectivité française. Ça permet de retrouver, presque, vivants encore, des éléments fossilisés de son passé. Il faut donc les étudier, ces patois, et effectivement au XIXème siècle, on va les étudier. En même temps on les efface, mais on leur crée un espace d'existence, si réduit soit-il. A partir du moment où on reconnaît leur existence, fût-ce comme objets d'étude, en considérant qu'ils sont de toute façon mourants, on prépare leur prise en charge par des intellectuels formés par l'école française, mais originaires des régions où on parle ces langues, qui vont s'en emparer.

On leur explique que le breton, c'est une langue celtique rattachée à l'ensemble des langues celtiques, alors, ils y vont, et revendiquent leur *celtitude*. Aux Occitans, on explique que c'est la langue des troubadours, qui ont inventé la littérature au XIIIème siècle. Nous allons reprendre cela. Contradiction que l'Etat français, ses intellectuels, ont tenté de réduire par différents moyens et artifices idéologiques. D'abord, en niant que ces patois puissent être regroupés en langues individualisées. C'est la technique, par exemple, des dialectologues du siècle dernier. Il n'y a pas langue d'Oïl, au Nord, langue d'Oc, au sud. Il n'y a pas le français ou l'occitan ou le catalan, ou autre. Il y a un ensemble roman en France, une sorte de tapisserie, avec des

parlers individuels, qui se fondent progressivement les uns dans les autres. Et à travers lesquels on ne peut pas distinguer de sous-ensemble.

C'est le gallo-roman partout, avec des couleurs différentes selon les endroits, mais il est bien entendu, pour ces dialectologues, tout à fait artificiel de dessiner là-dessus les contours de langues tout à fait individualisées. Cette technique des dialectologues : un patois par commune, il y a trente-six mille communes en France, est un peu le reflet scientifique de la théorie de la citoyenneté. L'Etat français face à la multitude morcelée et atomisée des citoyens : le français, langue nationale, face à la multitude atomisée des patois villageois. Ça marche jusqu'à un certain point, après lequel ça ne marche plus. Ça marche dans la mesure où ça permet, dans les représentations de la société, de rejeter finalement les langues de France dans le domaine du passé, dans celui du souvenir historique mobilisable mais pas véritablement vivant, et, deuxièmement, ça les rejette dans le domaine de l'inutilité sociale et de la suspicion politique : est-ce que ce n'est pas, quelque part, un héritage d'ancien régime ? Et ce sont des suggestions assez fortes pour inciter des secteurs assez importants de la société à changer progressivement de langue quitte à maintenir le souvenir attendri de la langue d'enfance. Alors, voilà le moment où ça marche. Les limites, c'est que, comme je l'ai dit, la reconnaissance scientifique de l'existence de ces langues va permettre à ces intellectuels que j'évoquais, de parvenir au stade jusqu'ici inconnu, mais que Henri Giordan avait évoqué tout à l'heure, celui de l'autodéfinition. Frédéric Mistral et ses amis ne se définissent pas seulement comme les gens qui parlent le patois de Maillane, de Saint-Rémy ou de Barcelonnette, ils se définissent comme les gens qui parlent la langue d'Oc et qui sont donc les méridionaux, distincts de la France. Pareil pour le mouvement breton, de façon encore plus radicale.

Donc, il y a cette contradiction, qui est appelée à se développer, et on arrive à notre développement actuel, depuis 1950, avec la poursuite de ce mouvement de ciseau : il y a d'une part le déclin général des langues distinctes du français, dans la société. Là-dessus on ne se raconte pas d'histoires. Mais, contradictoirement, il y a émergence, diffusion surtout, de représentations de plus en plus claires de ces langues comme représentant des communautés distinctes, identifiables, occitans, bretons, etc... l'exemple le plus beau étant celui du corse. A un certain moment, l'Etat français a été obligé de prendre acte de ce mouvement de ciseau. Ça a été 1951, le début de l'institutionnalisation de l'enseignement d'un certain nombre de langues dites régionales en France. Il l'a fait de façon pas du tout enthousiaste. La Loi

Deixonne, c'est dommage que je n'ai pas le temps de vous raconter, c'est une belle histoire. C'est tout à fait par hasard que cette Loi a été votée. Et Deixonne n'avait pas envie qu'elle soit votée. Ça a été une grosse surprise dont beaucoup se mordent les doigts depuis. Ceci dit, ça instaure pour la première fois publiquement, un espace institutionnel pour les langues régionales, étant entendu qu'elles sont décrites comme régionales. Ce ne sont pas les langues de peuples distincts. Ce sont les langues parlées dans les casiers administratifs plus ou moins géométriques qui divisent l'espace français. Petit à petit, cet espace institutionnel a été investi par des acteurs, des élèves et des professeurs, et peu à peu repris par des institutions distinctes : la Région, à partir de 1982, dans certains coins du moins. Où en sommes-nous aujourd'hui ?

Va-t-on vers l'élargissement de cet espace institutionnel laissé aux autres langues ? Et donc au reniement du français seul qui avait été la doctrine de l'Etat français depuis des siècles ? Ou non ? Restons prudents. On est ici en France dans une phase de crispation nationale française extrêmement forte, face à l'émergence de contre-pouvoirs au niveau européen et au niveau régional. On assiste aussi à des crispations de l'intérieur de la société française en liaison avec le mouvement de la mondialisation qui se mène, pour finalement renforcer le repli sur les valeurs sécurisantes d'une francité bien close, bien visible, avec sa langue, sa culture, sa religion (allais-je dire) sous-jacente, de façon implicite, ce qu'on tend à s'imposer. Dans ces conditions, les langues régionales, comme ils disent, peuvent apparaître comme suspectes. Il me semble qu'elles n'apparaissent suspectes que de façon secondaire, et que le véritable danger, pour les défenseurs du français actuellement, c'est moins le problème des langues régionales que le problème des langues des immigrés, perçues, là encore, selon une tradition française immémoriale en termes religieux plus que culturels. Les Français ne se sont jamais étripés pour des questions linguistiques. Par contre, ils se sont assez régulièrement étripés pour des questions religieuses masquant des enjeux sociaux sérieux. Il me semble que l'on continue à être actuellement dans ce cas de figure.

Les espaces d'expression propres aux langues régionales se trouvent quelque peu réduits. Même si c'est de façon indirecte et secondaire, les langues régionales peuvent subir le contrecoup de ce phénomène. Exemple récent : la déclaration du préfet des Pyrénées Orientales manifestant son inquiétude face au catalan. Est-ce que les « blindés catalans » ne vont pas déferler à travers le Perthus pour arracher les Pyrénées Orientales à la communauté nationale ?

Les langues régionales, si elles ne sont pas une cible prioritaire, peuvent, par contrecoup, et par un coup de queue en quelque sorte latéral, se faire balayer fort bien.

Je termine par quelques idées vagues et générales. La question linguistique n'a jamais été centrale en France. Elle est centrale du point de vue des acteurs en leur tête, de ceux qui sont confrontés au choix entre français ou non français. Ça n'a jamais été un enjeu politique majeur en France. Les vrais enjeux portent sur des problèmes beaucoup plus concrets. On ne s'est jamais entre-tué parce qu'on ne parlait pas la même langue. Deuxièmement : le clivage ne passe pas entre un peuple dominant (les « méchants » Français, appelons-les les Franciens pour montrer qu'ils sont différents), et les gentils Occitans ou les gentils Bretons. Le clivage passe par l'Etat et les élites autour de l'Etat et les classes subalternes, dans la société, qui n'ont pas encore accédé au degré bienheureux de maîtrise des connaissances dont bénéficient les élites. C'est donc beaucoup plus un problème social, les langues en France, qu'un problème politique ou identitaire. Du même coup, ça implique la difficulté, pour ceux qui se mêlent de défendre ces mêmes langues, ou de les valoriser, de les défendre dans le cadre français. Et surtout de défendre l'idée qu'il peut y avoir pour ces langues, un cadre institutionnel collectif. Au-delà, disons, du droit individuel de chacun à pratiquer sa langue, comme il a le droit d'aller à la Messe le dimanche, de collectionner les boîtes de Camembert, ou de faire du modélisme. C'est en gros comme ça que le système des valeurs républicaines définirait le rapport aux langues régionales. Il me semble difficile dans le contexte actuel, mais également compte tenu des surdéterminations apportées par l'histoire, de faire admettre à l'opinion française que être ou parler occitan, ça peut être quelque chose qui fasse partie du système institutionnel collectif, que ça puisse être un droit collectif pour une partie de la population française. Je crois qu'il y a et aura là-dessus des réticences quelque temps encore. Mais c'est bien sûr ouvert à débat.

Entre Loi fondamentale et pratiques sociales
La situation des minorités linguistiques en Allemagne
fédérale

Günter BEHLING

L'objectif de cette communication est de présenter deux communautés linguistiques dites « autochtones » en Allemagne, qui sont peu connues même pour une grande partie de la population allemande : le **frison** et le **sorabe**.

Il y a quelques années, Bo Sjölin, Professeur de frison à l'Université de Kiel a désigné l'existence du frison comme le secret le mieux gardé en RFA (cf. Th. Steensen 1994 : 75). A. Haudricourt assure dans *Ethnologie générale* : « c'est avec le polabe que les parlers slaves d'Allemagne se sont éteints au XVIIIe siècle » (p. 306), bien que le sorabe, dont le nombre des locuteurs est plus important que celui du frison, existe encore de nos jours, même si ce fait échappe à un large public, en Allemagne aussi, même au delà de la réunification⁴.

En général, la situation linguistique de l'Allemagne est assez homogène (si nous ne considérons pas un certain fractionnement dialectal de la langue allemande elle-même).

L'allemand est la langue officielle de l'État.

Si l'on fait abstraction de la population étrangère (environ 5 millions) les minorités linguistiques - considérées comme *autochtones* ou *traditionnelles* - sont :

- les Danois dans la région frontalière au nord du Schleswig-Holstein,
- les Frisons⁵ : dans la Frise septentrionale au nord du Schleswig-Holstein, et dans la Frise orientale, plus précisément dans le Saterland (Basse-Saxe),
- les Sorabes⁶ dans la Lusace (le sud-est du pays à côté des frontières tchèque et polonaise),
- les communautés des Sinti et Roma (le Romani ou Romanès) comme minorité dite « non-territoriale » éparpillée sur tout le territoire allemand.

Les communautés juives se considèrent plutôt comme des communautés religieuses et non comme une « minorité nationale » ou un « groupe ethnique ».

Avec ces deux termes - « minorité nationale » et « groupe ethnique » - trois des minorités linguistiques - les Danois, les Frisons et les Sorabes - sont protégées sur base juridique et jouissent d'un certain degré de reconnaissance officielle à l'intérieur des Länder.

Dans la constitution du Land Schleswig-Holstein (1990) les Danois sont reconnus comme *nationale Minderheit* (« minorité nationale »), les Frisons comme *Volksgruppe* (« groupe ethnique »)⁷. La constitution leur garantit «l'indépendance culturelle» et la participation politique au niveau du Land et des communes. Elle souligne leur droit à la protection et à la promotion.

Selon ce modèle de la constitution de Schleswig-Holstein, les nouveaux Länder, le Brandenburg et la Saxe, ont intégré la protection et promotion des Sorabes dans leurs constitutions. Déjà, dans la République Démocratique Allemande, les Sorabes ont bénéficié d'une protection constitutionnelle : la communauté sorabe obtient un statut d'autonomie culturelle et ses droits sont inscrits dans la constitution de 1949 (article 11), puis dans celle de 1969 (article 40), dans lesquelles certaines régions sont déclarées «régions bilingues» et le sorabe devient « langue officielle » utilisée, à côté de l'allemand, par les administrations et les tribunaux.

Le soutien de la minorité sorabe a été considérable, mais il ne faut pas oublier que cela a servi également à des fins propagandistes et même « les pratiques du régime communiste se trouvèrent souvent en contradiction avec les droits consentis » (D. Welke 1992 : 31)

Dans le cadre des préparations de la fusion politique entre l'Allemagne de l'Ouest et l'Allemagne de l'Est, le fait de la protection du sorabe au plus haut niveau juridique dans l'ancienne RDA, mais aussi l'initiative du Land Schleswig-Holstein ont amené le projet visant à introduire un article sur la protection et la promotion des minorités dans la constitution de la RFA. La constitution de la République fédérale d'Allemagne, appelée *Grundgesetz* (Loi fondamentale) ne prévoit pas la protection des minorités ethniques, culturelles ou linguistiques d'une manière collective. On considère que ce droit est garanti par l'article 3 paragraphe 3 de la Loi fondamentale, selon lequel nul ne peut être discriminé ou favorisé en raison de son sexe, de sa race, de sa langue et de ses origines.

Dans les débats tenus par une commission constitutionnelle mixte (qui a publié son rapport final en décembre 1993), seule une clause mentionnant le respect (« *l'État respecte l'identité des minorités ethniques, culturelles et linguistiques* ») a pu rassembler la majorité requise des deux tiers. Les protection et promotion des minorités nationales et de groupes ethniques (similaires à celles qui se trouvent dans la Constitution du Schleswig-Holstein) en ont été rejetées.

Et, finalement, le 6 septembre 1994, le Bundestag prend la décision de ne pas inclure de clause exprimant le respect, ni de clause garantissant la protection et la promotion des minorités.

Le *Bureau européen pour les Langues moins répandues* estime que ce rejet aboutirait à une divergence entre les constitutions de l'Allemagne et de l'Europe en ce qui concerne la protection des minorités.

Sous le titre « Pas de place pour les minorités et les groupes ethniques dans la Loi fondamentale allemande », Karl-Rudolf Fischer, chargé de Mission pour les minorités dans le Land Schleswig-Holstein remarque :

« On n'a pas encore pris pleinement conscience du fait qu'un État est formé de multiples cultures nationales. Dans ce contexte, il est incompréhensible que d'un côté, le gouvernement fédéral réclame des droits pour les minorités allemandes à l'étranger et, de l'autre côté, qu'il choisisse de négliger les minorités ayant la citoyenneté allemande dans sa propre Loi fondamentale. »⁸

La valeur d'une telle loi de protection peut se révéler dans le cas du village Horno dans la région de Basse-Lusace, où d'importants intérêts économiques entrent en contradiction avec la protection de la minorité. En effet, en raison de l'augmentation de la surface d'extraction du lignite, un territoire de peuplement sorabe complet doit être rasé. La *Domowina*, l'organisation mère des groupes et associations sorabes, ainsi que des représentants de la commune concernée, soutenus par le Parlement européen, sont d'avis qu'avec ce projet, le gouvernement du Brandebourg est en contradiction avec sa propre constitution, dans laquelle est ancré le droit de protéger, de préserver et de promouvoir la langue et l'identité culturelle des Sorabes. On estime que :

« la dévastation d'Horno signifierait la perpétuation de la destruction des territoires de peuplement sorabe (...) et une plus ample dévastation de

l'environnement, catastrophique et irréversible, des territoires de peuplement sorabe. Vu que la langue sorabe est déjà en train de disparaître, le projet aboutirait à la migration de la population, et avant tout, les jeunes, et, par conséquent, à une plus grande assimilation forcée des Sorabes dans le Brandenburg. »⁹

Depuis le début de la dévastation en 1926, 130 villages ont été (totalement ou en partie) détruits et entre 30.000 et 50.000 personnes ont été déplacées. L'industrialisation et l'afflux de travailleurs industriels germanophones ont profondément modifié la situation linguistique et culturelle en Lusace. La communication en allemand prédomine dans les lieux de travail, à moins que les équipes de travail ne soient entièrement composées de Sorabes. L'emploi du sorabe est donc de plus en plus réservé à la communication familiale.

A ce point, s'impose donc la question de la pratique sociale.

Le sorabe et le frison sont confrontés (comme d'autres langues minoritaires) à une rupture de la transmission naturelle. Avant la deuxième guerre, l'enseignement du frison se faisait dans 45 écoles, dans la région de la Frise septentrionale, mais les conséquences du fascisme et de la guerre, avec des milliers de réfugiés venant de l'Est, ont imposé d'autres priorités concernant la réorganisation de l'enseignement après la guerre. La langue parlée dans la cour de l'école n'était plus exclusivement le frison mais aussi le bas et le haut allemand. Cette rupture reste déterminante.

L'ancien Inspecteur d'académie de la région Frise septentrionale, M. Hark Martinen, constate que le groupe d'âge des personnes qui ont aujourd'hui des enfants dans l'école primaire, a grandi dans une époque où on a pensé que la langue frisonne, encore parlée par leurs parents et grands-parents, n'était pas importante pour une bonne formation scolaire et professionnelle. A cette époque, vers 1960, les parents ont parlé le *Hochdeutsch* avec leurs enfants, en pensant que cela leur faciliterait l'adaptation à l'école. Martinen constate qu'on est confronté à une situation où une génération qui a grandi en Frise septentrionale ne parle pas le frison.

M. Nils Århammar¹⁰, le responsable de la formation en langue frisonne à l'École Supérieure pédagogique de Flensburg, nous rappelle que, d'après le sociolinguiste Joshua Fishman, l'avenir de la langue frisonne (comme d'autres langues minorisées) dépendra de son évolution à la base, c'est-à-dire dans la

family - neighbourhood - community, mais, également, ajoute M. Århammar, dans les écoles maternelles et primaires.

Notes

INTEGRATION MARGINALISATION

EXCLUSION

Une modélisation pour le lien social

Martine XIBERRAS

La réflexion sur l'intégration des minorités culturelles pourra facilement être transposée au domaine de l'exclusion des minorités sociales ou politiques.

En effet, si celles-là sont évincées à cause de leurs différences culturelles, insupportables en raison de leurs différences de langue, de religion ou tout simplement d'apparence, celles-ci n'ont rien à leur envier, pour leur distanciation en fonction de leurs différences « sociologiques ». Ainsi peut-on largement définir et circonscrire ce dernier type de différences, voire de déviations ou de dérives par rapport aux normes sociales établies, parce qu'elles ne s'enracinent pas au départ, dans une différence en terme culturel, mais selon des variables qu'il reste possible de construire en terme social, politique ou économique.

Tout comme les migrants et leurs enfants pendant plusieurs générations, l'individu porteur d'un handicap physique, le « monstre », d'un handicap mental, le « fou », d'un handicap religieux, l'« hérétique », d'un handicap politique, l'« extrémiste », ou d'un handicap économique, le chômeur ou le « précaire », etc... souffrent d'un décalage entre la mauvaise place que leur réserve la société et une place banale et égale à celle des autres habitants de la cité et dont ils ne peuvent que rêver.

Il est en effet nécessaire de poursuivre la comparaison de cette situation d'exclusion à peu près équivalente, jusque dans les moyens qui sont alloués pour tenter de la changer ou simplement de la modifier. Les minorités culturelles ou sociologiques sont rarement considérées en tant qu'entités, groupe, groupement ou communauté par les pouvoirs publics. L'intégration qui leur est proposée est pensée en terme individuel, et en terme de re-socialisation dans un nouvel espace culturel et social, appelé avec force de cynisme, la société d'accueil.

La modification n'est donc supportée que par les individus à intégrer et les transformations qui ne peuvent que s'opérer lorsque deux espaces culturels sont mis en présence, sont largement éludées. Bref, l'intégration serait affaire de destin et de qualités d'adaptation individuels, tandis que les échanges culturels entre les peuples seraient gérés et régulés au plus haut niveau, de ministères à ministères, par des projets, des programmes et des politiques, qui viendraient mécaniquement s'engrainer dans des individus anoniques !

Cependant, qu'en est-il de ces processus effectifs de re-socialisation auprès de ces populations ? Tout se passe comme s'il leur était demandé de se départir de qualités intrinsèques (mode de vie, de penser, de parler, de se vêtir, d'enfanter, d'éduquer, etc...) pour se plier aux règles définies par la société d'accueil. Ainsi, outre le fait qu'une socialisation alternative n'efface jamais véritablement la première empreinte ou la première imprégnation culturelle, les migrants et leurs enfants se heurtent au casse-tête, voire au bricolage, de la cohérence ou de l'incohérence culturelle : l'« acculturation ».

Car il est rare de retrouver une définition non contradictoire des règles issues des deux espaces culturels en présence. Ils sont donc le plus souvent soumis à des choix douloureux, ne pouvant recomposer pour eux-mêmes des bricolages ou mixtes culturels, sous peine d'incohérences, qui se traduisent au plan individuel sous forme de schizophrénie, et au plan collectif sous forme d'anomie.

Privées de leur reconnaissance en tant qu'entité, les minorités sont donc privées de leur voix collective. Elles ne sont pas en mesure de revendiquer, ni même, de suggérer une vision de l'intégration en terme d'échange culturel, comme une rencontre et un dialogue entre deux espaces culturels en présence. Il semble impossible de proposer une réflexion qui ne relève pas d'une volonté d'éradiquer les différences, pour passer à une réflexion qui se soucierait de rapprocher et donc de modifier les deux espaces en présence.

Ainsi, certains des attributs spécifiques des minorités culturelles ou sociologiques sont impossibles à gommer définitivement : le délit de faciès ou les monstruosité du corps nous permettent ici de rapprocher le type de contradictions dans lesquelles ces groupes sont plongés. Car, malgré tous leurs efforts ou leurs signes de soumission culturelle et sociale, ni les enfants de Harkis, ni les handicapés physiques ne sont parvenus à négocier une place « banale », comme les autres, et parmi les autres.

Finalement, il est sans doute possible de résumer les difficultés de l'intégration de ces deux types d'exclusion dans un même énoncé, qui les relie de plus aux difficultés de notre pensée héritée¹¹.

1 - Le morcellement de la société moderne, son éclatement en différents groupements opposés, voire en conflit ouvert, ou bien encore qui s'ignorent superbement, laisse apparaître un tout social qui ne se perçoit pas en tant que tel, ou dans toute sa globalité. Il en résulte deux types de contradictions : au niveau des différents groupes exclus, une impossibilité à comparer leur traitement similaire, et au niveau de l'ensemble social, une impossibilité à se transformer pour accueillir ce qu'il ne reconnaît pas comme des citoyens à part entière.

2 - Les contradictions des points de vue qui s'opposent, et les situations paradoxales qui en découlent pour les individus et les groupes rejetés, ne s'expriment plus que dans le conflit, même si ce conflit a déjà eu lieu et a conforté le groupe dominant dans sa position. Il en résulte une aperception négative des groupes rejetés qui va s'accroissant graduellement jusqu'à la diabolisation de leur existence même, si jamais ils ont la force de relever la tête. Pourtant ce phénomène massif de la stigmatisation masque bien mal qu'il s'agit d'un déferlement de l'imaginaire négatif des sociétés occidentales.

Ainsi penser l'intégration se heurte bien à deux difficultés de type épistémologique, auxquelles il convient de répondre en tant que telles.

I. Un modèle pour le tout social

Pour re-socialiser un individu dans un milieu culturel et social, il est sans doute nécessaire d'avoir une idée assez précise des processus de primo-socialisation, c'est-à-dire des différents groupements et de leurs systèmes de valeurs et de représentations qui vont laisser leur empreinte sur la conscience individuelle des autochtones.

Or, bien que ces processus soient assez connus pour nos sociétés modernes, nous savons aussi en quoi ils font défaut, mais sans pouvoir réellement apporter une solution ou tout au moins une réponse construite dans le temps. Les familles décomposées et recomposées s'en remettent à l'école, les institutions scolaires dépassées s'en remettent aux solidarités informelles, et les

groupes de pairs développent leurs propres représentations du monde en l'absence d'un système de valeurs global et partagé, et qui ne les exclurait pas. Puis, les groupements professionnels prennent le relais en proposant des morales, mais qui ne dépassent que rarement le champ des compétences de leur branche.

La référence à l'État-nation ou à la démocratie républicaine nous permet de saisir dans quelle image du tout social nos sociétés modernes occidentales se perçoivent.

La notion d'État renvoie à l'idée d'un groupement qui domine¹², et elle ne parvient pas à masquer qu'il ne représente pas la conscience collective, mais bien les intérêts d'un groupe particulier¹³. Quant à la notion de nation, si elle permet de rassembler dans une conscience morale commune, c'est dans des périmètres ou des territoires devenus trop étroits pour l'homme du XXème siècle qui se fait une image exacte de sa planète vue de loin, et donc des grands ensembles civilisationnels qui la peuplent, et qui transcendent les frontières nationales.

Ainsi, ces individus rassemblés par leur identité nationale, ne le sont que par leur appartenance commune à un même territoire, ou à une même entité qui les soumet, l'État-nation. Ainsi pour Alain Touraine¹⁴ le lien social, prévalant dans la modernité, relie les individus aux grandes institutions, mais ne permet pas de les relier entre eux.

L'image du tout social qui émane de ces notions laisse donc apparaître des contours étroits, le territoire national, et une trame ou une substance du lien social plutôt lâche, puisque les individus sont seulement reliés solitairement aux grands appareils d'État.

Dans cette conception du tissu social, il n'y a évidemment que peu de place pour les corps intermédiaires entre l'individu et la société¹⁵. Les communautés notamment sont perçues comme des formes appartenant au passé, et tout est prévu pour qu'elles n'aient pas de moyens collectifs d'expression.

Ainsi en France, les Bretons, les Basques ou dans une moindre mesure les Corses, auraient déjà dû depuis longtemps oublier, gommer, effacer leurs particularités culturelles pour se soumettre individuellement aux lois de la République, alors que leur culture continue de tisser entre eux des droits et des devoirs, une conscience collective, qui ne parviennent pas à s'exprimer avec les moyens légaux de la démocratie moderne.

Que dire ensuite des communautés inavouables, dont on ne peut dire si elles sont infra ou supra nationales, puisque leurs membres n'ont pas vraiment le statut de citoyens, mais n'appartiennent plus ou pas encore à aucun autre territoire ? Peut-on arguer en invoquant l'un des devoirs sacrés de la République, la « fraternité », qu'ils ont été nos frères harkis accueillis pour raisons politiques, ou nos frères algériens présents pour raisons économiques ?

Non, décidément, la fraternité, comme la liberté et l'égalité, sont des notions qui contiennent depuis la définition des révolutionnaires de 1789, un périmètre invisible, mais pourtant bien palpable puisque devenu trop étroit : une nationalité territoriale qui s'acquiert par une sorte de droit du sol, ou du sang. Mais n'est-ce pas oublier une normalité culturelle, qui s'acquiert par imprégnation, par étapes et transformations réciproques des individus et des collectifs ? Pourtant, la fraternité, comme la liberté et l'égalité, ne sont plus guère évoqués ni comme mots d'ordre, ni comme modèle à atteindre. De nos jours, c'est plutôt à des mouvements de *solidarité* que les pouvoirs publics exhortent les citoyens, se déchargeant sur la société civile de leur devoir d'assistance aux plus démunis ou aux exclus pour causes morales, politiques, religieuses, etc. Mais qu'est-ce que la solidarité si ce n'est une sorte de fraternité accordée à l'autre, bien qu'il ne soit pas mon frère de sang ?

Ainsi, l'idée, puis le fait que la société puisse transcender les particularités culturelles, n'impliquait pas forcément une dissolution des communautés traditionnelles, telle que nous l'aurons vue se confirmer en partie au XXème siècle. Puisque de fait et simultanément, nous aurons été les témoins de la perdurance du lien communautaire, à travers la renaissance de tribus d'un nouveau type, par communauté de pratiques de croyances ou tout simplement affinitaires¹⁶.

Cependant, et même si ces courants restent minoritaires et exclus, ils dévoilent une autre conception du tout social, plus vaste, puisqu'elle les englobe déjà eux-mêmes. Or, ces contours en extension, s'accompagnent d'un lien social plus dense et plus tendu, plus dynamique, surtout à certains endroits du tissu social, dans des nœuds communautaires¹⁷. Jean Duvignaud parlait de niches pour les années 70, mais il est aussi possible de les concevoir en interactions dynamiques avec leur environnement, en réseaux par exemple pour les années 90.

La métaphore de la mosaïque tend à succéder à la métaphore du corps social parce que cette dernière ne peut plus contenir une autre logique, celle du pluriel et du contradictoire, la logique du pluri ou du multi culturel. Mais si la métaphore de la mosaïque tend à donner une tonalité bigarrée à l'ensemble, notons que chaque fragment conserve sa particularité. De plus elle contient tout de même l'idée d'une organicité, que l'image de la mosaïque nous parvienne à travers la faïence, le vitrail ou l'étoffe. Ainsi, même si l'on s'éloigne d'une image du monde à l'image de l'homme, du moins restons-nous à proximité d'une image du monde à l'image d'objets fabriqués par ses soins. La métaphore n'est pas trop présomptueuse, et même si elle garde ses allures d'utopie, elle n'en est pas moins proche du faire.

II. Un schéma pour les dimensions du lien social

Finalement, il est possible de penser que les formes communautaire et sociétaire ne soient pas exclusives l'une de l'autre, comme avaient tendance à le poser les pères fondateurs de la sociologie. Et si dans la société civile, ces formes se combinent et s'articulent, force nous est de constater que ces dimensions ne se succèdent pas, de la tradition à la modernité, mais coexistent bel et bien sous nos yeux.

Bien sûr, cette coexistence n'apparaît pas comme pacifique et nous en avons souligné quelques raisons. Cependant il demeure possible de concevoir les différentes appartenances d'un individu à différents groupes comme cohérentes et non contradictoires entre elles. Ainsi la réflexion d'Émile Durkheim tend à poser ces groupes d'appartenance comme autant d'entités ou de substrats sociaux s'emboîtant les uns dans les autres, et dont les morales font de même, ajoutant de nouvelles règles au fur et à mesure que les groupes s'étoffent. Les devoirs et les droits d'un père se combinent avec ceux de l'époux, puis ceux du salarié, puis ceux du citoyen, etc.¹⁸.

C'est ainsi que, quelle que soit la société et l'époque à laquelle nous l'observons, il est possible de s'attendre à trouver au moins quatre dimensions idéal-typiques du lien social qui viendront s'incarner dans des formes particulières.

Les dimensions communautaire et sociétaire, qui ne s'opposent pas forcément, détiennent toutefois des qualités qui permettent de les discerner. La

solidarité communautaire ou « mécanique » de Dürkheim relie les individus à des groupes de petite taille par des liens de proximité : la famille, même réduite à sa plus simple expression, ou la communauté de quartier ou villageoise, ou la communauté culturelle sont de cet ordre.

La solidarité sociétaire ou « organique » de Dürkheim rassemble les individus dans des groupes plus vastes et les relie de façon plus froide ou plus distante, plus conceptuelle : le groupement professionnel, la cité ou l'État-nation remplissent actuellement ces fonctions, ainsi que les syndicats ou les partis politiques, comme les associations.

D'un autre côté, les dimensions individuelle et humanitaire, bien que connues et déjà largement esquissées, nécessitent d'être rappelées dans cette réflexion, pour souligner leur articulation avec les dimensions précédentes.

Le lien qui nous attache à nous-mêmes, ayant fait l'objet de multiples approfondissements au cours de notre siècle grâce notamment aux disciplines de la psyché, a eu tendance à nous faire oublier, ou du moins à minimiser, nos autres appartenances. Cependant, si l'idéologie de l'individualisme, ainsi que la référence à la sphère de l'économique ont été dominantes au cours de la modernité, pour permettre aux individus de définir leur identité, notons qu'elles n'ont pas complètement détruit la référence à des collectifs informels. De plus, pour tous les individus exclus, cette image de soi valorisante et valorisée, ne peut fonctionner puisqu'elle leur est généralement refusée.

Ainsi, cette première dimension, strictement individuelle, du soi à soi, fondamentalement nécessaire, a été trop développée pour les individus dans la norme, et rendue caduque pour les individus rejetés.

Enfin le lien « humanitaire », serait le lien qui relie chaque être humain à son semblable proche ou lointain, les quelques caractéristiques qui les rapprochent et leur permettent de se trouver quelques similitudes générales¹⁹. Ce dernier niveau du lien social, même s'il reste très théorique, a du moins déjà passionné de nombreux sociologues. Pour les pères fondateurs de notre discipline qui l'abordent sous la thématique de l'existence possible de lois ou d'une morale universelle, il figure comme un point de rebroussement, inaccessible par son utopie, mais déjà fécond pour envisager les autres dimensions du social, pour mieux se les figurer *a contrario* : les grands ensembles civilisationnels, les fédérations de sociétés, etc.

III. Conclusion : un outil postmoderne ?

La préfiguration du tout social, ainsi que de ses composantes structurelles, nous permet de répondre aux contraintes de la pensée héritée, et formulées assez justement par la mouvance postmoderne : un modèle de type holiste et qui contient en son sein les oppositions ou les paradoxes.

Cette modélisation du tissu social avec ses quatre dimensions idéal-typiques, nous permet dès lors, au moins trois opérations jusqu'ici impossibles.

- Rétablir des ponts entre les sciences humaines, veuves les unes des autres. Psychologie, ethnologie, sociologie et anthropologie, se souciant chacune, d'une des dimensions du lien social, et nécessitant de travailler en collaboration plus étroite avec les autres.

- Évaluer avec une grille d'analyse à quatre dimensions, toute action, projet ou programme d'intégration. Notons que la texture du lien social est rarement envisagée sur le terrain dans toute sa complexité, la dimension communautaire notamment étant largement niée ou oubliée²⁰ (par les sociologues tout particulièrement).

- Enfin, évaluer, avec une grille d'évaluation commune à plusieurs disciplines et à plusieurs terrains, au moins ceux de l'intégration sociale et de l'intégration culturelle. Enfin cet outil d'analyse peut se construire comme un outil de recueil des données, puisque ces dimensions demeurant idéal-typiques, rien ne nous permet de supposer dans quelle situation et surtout représentation, nous trouverons le lien social *in situ*.

Cette réflexion nous permet donc de poser, comme nouvelle hypothèse centrale, que la capacité d'intégration d'une société donnée, dépend de la texture ou de la cohésion de son tissu social, ainsi que des perceptions qu'elle en détient pour elle-même.

Notes

Avoir, pouvoir, valoir
Libre propos sur l'intégration

Pierre SANSOT

Depuis 38 ans que j'enseigne dans l'Université, je réclame un micro, et je ne l'ai jamais!

Tout vient à point pour qui veut bien attendre.

Je vais m'interroger, sur le sujet qui est le vôtre, mais un peu en deçà. Je risque de vous décevoir, par rapport aux analyses précises qui sont les vôtres, sur les difficultés de vivre ensemble.

Les hommes, quand ils ne sont pas grecs, quand ils ne dansent pas, quand ils ne s'applaudissent pas, quand ils ne goûtent pas à des mets délicats, dont notre collègue a parlé, que font-ils? Pourquoi ne s'entendent-ils pas?

Pourquoi ne sont-ils pas tous grecs, à condition de ne pas avoir d'ennui avec les tures, à condition de danser? Est-ce que c'est un état de grâce? Je m'y prendrai de manière anthropologique, au vieux sens du terme.

Non en mesurant les crânes les uns des autres pour voir s'il y a des liaisons avec leur agressivité. Non point en me rapportant à ce que Kardiner et d'autres ont dit, car je ne saurais pas démontrer si c'est vrai ou si c'est faux, mais, de manière un peu métaphysique, comme ont pu faire Sartre ou Merleau-Ponty. Anthropologues qui discutent de l'homme ; ou encore Ricœur.

On peut prendre plusieurs grilles pour être un peu plus systématique, et en même temps, je n'ignorerai pas d'autres approches, marxistes peut-être, si l'on rend compte de ce qui se passe en pays soviétique (c'est le seul ennui). On peut aussi se rapporter à l'école de Chicago, qui vaut pour New-York ou Paris, mais qui ne vaut peut-être pas pour les grecs. Plus simplement et plus systémique.

Mais, si l'on ne parvient pas à vivre ensemble, ce n'est pas forcément pour les raisons que je dirai, car il peut y en avoir de plus circonstancielles, bout à bout, qu'il faudrait systématiser avec plus de nuances que je ne vais le

faire. Au sens propre des mots : impératif ou infinitif, c'est beau l'infinitif, c'est l'absolu singulier, on ne peut rien en faire à part le subjugué.

Etre, avoir et faire. Distinction parfois grossière. Elle est de Sartre. Au fond, l'homme, pour s'accomplir, doit s'efforcer de devenir un « être-pour » - un être « en-soi-pour-soi » - c'est difficile, je ne sais pas s'il y a des gens qui y arrivent. D'après Sartre, il faudrait pouvoir, à la fin de sa vie, dire : j'ai été un « en-soi-pour-soi », parce qu'il faudrait joindre la plénitude (pour Sanson ? Pour-cent-soit?) de l'en-soi, la totalité, la complétude, et puis, d'autre part, l'agilité du pour-soi, son manque, son instabilité. Son agilité : comme vous le voyez, c'est presque complètement impossible. Comment se fait-il que l'homme ait été créé, de manière qu'il soit à la recherche de quelque chose d'impossible : l'en-soi-pour-soi ?

C'est pour ça que nous n'y arrivons pas, que nous avons des passions funestes ou agressives, parfois généreuses. Ça, c'est Sartre. Donc, on a le choix entre avoir et faire. On se rend bien compte qu'aucune de ces dimensions ne mène à quelque chose. L'avoir est mal vu. Sauf chez des gens qui ne possèdent pas. « Si on avait un peu moins d'avoir », dit-on de tel ou tel entrepreneur capitaliste. Il est peut-être un homme qui manque de cœur.

Mais, en général, est-ce qu'on peut *être*, sans *avoir* quoi que ce soit? Ne fût-ce qu'avoir de quoi protester, avoir un geste pour éloigner la main qui se porte sur vous? Un minimum d'avoir est nécessaire. Alors on va rentrer dans des choses très compliquées : à quel moment l'avoir est-il légitime?

Mais c'est l'avoir qui permet d'exploiter les autres, alors qu'il y a un bon avoir : l'avoir de l'artisan, de l'intellectuel qui travaille dans son coin. Avoir ou faire : faire est peut-être la solution. On est dans l'acte, dans l'action. Alors que dans l'avoir, on se repose comme l'esclave hégélien : il roupille parce que les autres travaillent pour lui dans l'hacienda. Ça, ça n'est pas du Hegel : l'hacienda. J'hispanise Hegel.

Avoir, ça ne suffit pas, et être, en fin de compte, qui prouve que nous sommes, si nous ne faisons pas? En revanche, est-ce que tout n'est pas dans l'action? On remet en question l'avoir, on remet en question l'être, il faudrait remettre en question d'abord le faire. Les usages du faire qui nous défie. Ce que je dis maintenant aux retraités, puisque je me prépare à vous quitter. Et ils sont beaucoup moins jeunes que vous n'êtes. Je leur dis : n'agissez pas autant!

J'ai remarqué que les retraités font du tennis le matin, jouent à la belote l'après-midi, après avoir mangé, et fait une sieste, mais trop rapidement. Ils revoient les chiffres et les lettres. L'action, le faire, tellement vantés par la

praxis marxiste, et par son envers, qui est la machinerie capitaliste, que je ne mets pas dans le même sac, en vrac et rapidement. Le faire est un moyen de dispersion, de se manquer. On n'arrive pas à se rencontrer. Et, ne pas se rencontrer, c'est terrible. C'est terrible de ne pas rencontrer Christian Jacquelin, que je connais depuis des mois et des mois, que j'ai vu dans la salle, et qui est déjà parti. Ah, non, il est là quand même! Donc, on risque de ne pas se rencontrer.

Je ne prends pas la grille de Sartre, mais celle de Ricœur, qui me paraît beaucoup plus juste.

Nous allons montrer que nocivité, fragilité et grandeur de l'homme sont liées, ce qui est très pascalien. A tel point qu'à la fin de mon petit exposé très rapide (le président de séance me minutera), on me dira : Blaise (Pascal) avait tout dit en quelques phrases. A quoi bon tous ces détours. C'est bien ça, l'anthropologie, de longs détours, de longues médiations. C'est très bon, en ce moment où tout se passe très rapidement. Pour savoir ce que je pense, il faudrait des années, alors que par Internet, on sait immédiatement ce que pense quelqu'un, au Japon, du triolet, du triolisme, et de la sainte trinité. D'ailleurs, moins à la mode que le triolisme. Peu importe.

On admettait avec Ricoeur une autre démarcation. On ne peut pas échapper à l'avoir, l'avoir, on l'a, même si on est intellectuel. Car les intellectuels *ont* leurs idées, ils *ont* leur thèse. A tel point que si vous écrivez une thèse, pour un diplôme, il faut indiquer tous les gens qui ont dit la même chose que vous avant. Alors que vous vous rendez compte vous-mêmes que vous êtes le seul à avoir traité ce sujet. Je suis le seul à avoir fait ça : je n'ai rendu de reconnaissance à personne (dans ma thèse).

Alors qu'hélas, même ma voisine, parfois, multiplie les références, par humilité. Parfois, ce que l'on invente de soi-même, on le dit de soi-même. Ce n'est pas parce que quelqu'un d'autre a marché avant moi sur les Jardins du Peyrou que je dois indiquer tous les gens qui ont marché avant moi dans le Peyrou.

C'est même la beauté d'un lieu public que tous les pas se rencontrent, et se mêlent, et qu'on ne puisse pas les distinguer. Ce que j'aime dans Paris, ce n'est pas la tour Eiffel, pas Notre Dame, pas le Sacré-Cœur, ni les Invalides, ni Matignon, où l'on ne m'invite pas, mais ce sont les escaliers de bois, 1890-1900, qui ont été creusés par tous les gens qui sont passés. Et jamais je ne vais dire : le locataire ou le grand-père du quatrième ou du premier a été exproprié. Je m'en réfère à Ricœur et à ses divisions.

L'avoir. Comment y échapper ?

Il y aurait un moyen. La thèse serait : il y a une innocence naturelle, qui nous rend dans l'espérance, malgré tout ce que nous voyons, malgré cette misère de l'homme. Il y en avait, hier, deux, que l'on traquait, parmi des dizaines de milliers, bien évidemment. Les autres ou sont morts ou on ne peut pas les prendre.

L'être, c'est difficile de le faire disparaître, mais l'avoir, quelles sont les contraires de l'avoir ? Ce serait une pauvreté essentielle, assumée. Pas celle du F.M.I., pas celle qui nous tombe sur la tête, et qui nous importune. Parce que, malgré vos dix-huit ans, vous avez déjà un enfant ou deux.

La pauvreté, vouloir la pauvreté, la supporter, et faire en sorte que les cicatrices, les plaies, vous ne les sentiez pas. Comme si la pauvreté était voulue. Ce que j'ai essayé, quand j'étais malade : dépossédé de mon corps. Je voulais cette souffrance, mais tout à coup elle revenait plus forte que je ne voulais. Je n'avais pas ce pauvre essentiel. Ce pauvre, qui, dans cette pauvreté assumée, pourrait rendre misérables et honteux les riches.

Ça ne s'est jamais vu, mais on peut toujours rêver, comme on peut rêver de quelqu'un, qui aurait tant d'humilité qu'il nous montrerait la vanité de tous les vaniteux. Est-ce possible ?

Donc, le pauvre, le pauvre essentiel. Plus, maintenant. Le second point, c'est le pouvoir. Non point le faire. Il y a une différence, une dimension sociale. Ce n'est pas dans le faire de Sartre, un peu bizarre, tout de même. Ce serait quoi ? Ce serait l'impouvoir. Celui qui ne veut pas. Est-ce possible de ne pas pouvoir ? J'essaie de voir comment.

Il y a peut-être des figures édéniques, utopiques. Mais peut-être est-ce l'utopie qui nous montre en creux ce qu'il y a peut-être d'intolérable dans la situation actuelle, et qui, peut-être, nous porterait à revendiquer, à nous révolter malgré tout. Non par échappement hors du réel, mais au contraire, d'un sursaut : « rendez-vous à la raison ».

Ce serait bon de quelqu'un qui pratiquerait un non-pouvoir. Est-ce possible ? J'ai entendu un éloge de Barthes, ou bien se confond-il dans ma mémoire ? Sur l'impouvoir. Au Collège de France. Mais j'avoue que j'étais un peu mal à l'aise. Malgré la voix assez agréable de Barthes et son astuce, parce que faire l'éloge de l'impouvoir lorsqu'on est entré au Collège de France, cela me paraît peut-être un peu délicat. Un peu comme moi, avec mon traitement de professeur, et au maximum de tout ce qu'on peut toucher, comme si je faisais l'éloge de la pauvreté.

C'est hélas, ce que je ne peux pas faire.

Difficile de parler du pouvoir en donnant l'éloge de l'impouvoir, moi qui donne la parole et la retire, moi qui fronce les sourcils, lorsque deux jeunes gens ou jeunes filles perdent leur temps à bavarder. Tout est très difficile. Barthes, qui n'avait peur de rien, peut-être, le faisait.

J'imagine qu'il le faisait pour les autres, pour ses publics. N'empêche qu'il était dans une situation de pouvoir : professeur au Collège de France! professeur en Sorbonne. A Paul Valéry, c'est plus honorable, alors qu'à la Sorbonne... Je taquine, ou plutôt, mes collègues. Mais le Collège de France, c'est qu'on est arrivé, c'est autre chose. Le pouvoir. Par rapport à ce que j'appelai valoir.

Est-ce qu'on peut se passer de valoir ? Est-ce qu'on peut cesser de vouloir être valorisé ? Que serait-ce ? Ce serait, l'obscur ? Ou le généreux ? Rester prof. à Paul Valéry, c'est l'obscur. Je ne parle que de Paul Valéry, peut-être : je pourrais parler de Pascal.

Paul Valéry : il faudrait être assuré d'être un génie pour écrire et ne jamais livrer ce que l'on aurait écrit aux autres. En quoi il avait raison. Quand je vois comment les gens qui vous lisent vous comprennent de travers, vous agressent. « Les gens de peu, tu les méprises ». « Tu loues les apparences, c'est un scandale ». Et alors, comme ils vous tuent en liberté, car alors ils vous tutoient à ce moment-là.

« Et les vieux, laissez-leur la paix, quand même ! Qu'est-ce que tu leur reproches ? » Valéry avait peut-être raison.

Ne pas montrer ou ne montrer son livre qu'à quelques intimes, un ou une ami(e). D'un qui pourrait lire, seul, ce que vous ne lisez jamais en public. Les pattes sales de leurs regards, en train de vous regarder lire. On ne peut jamais lire dans le métro ou dans le train. Mais j'ai envie de leur dire (et de vous dire) : « Non ! Au contraire : achetez des livres ! ».

On vous regarde lire : « Non, lisez, achetez des livres ! » Ne regardez pas les gens lire, c'est idiot. Valéry : « L'obscurité totale ». Valéry, hélas, a écrit tellement qu'on a déjà fait des centaines de thèses sur son œuvre. Et c'est tellement redondant qu'on peut encore en faire quatre ou cinq cents. Vous savez qu'on peut mesurer la valeur de votre œuvre sur la quantité de thèses que l'on a faites sur vous ? A moins d'être écrasé par les documents. Valéry a écrit. Même l'obscur, le valoir, le généreux. C'est une race assez rare, mais il y en a parmi mes collègues à Montpellier. C'est pour ça que je les ai rejoints, d'ailleurs. Et ils sont si peu nombreux. J'aurai toujours l'impression que ce

qu'on donne aux autres, on ne nous le retire pas. Au contraire, il est en émulation : il fait en sorte que les autres soient plus intelligents que lui, plus brillants que lui : il les écoute.

Voilà le généreux ! C'est encore mieux que l'obscur, car l'obscur, on ne sait pas qu'il est obscur, alors que ça peut nous reconforter. Il y a des poètes gênés, mais comme ils n'ont pas écrit, je ne sais pas si la littérature française est en perte ou non. Alors que les généreux, oui. C'est ça, la politesse suprême. Ce n'est pas de dire bonjour, bonsoir. De s'embrasser comme font tous les parisiens, guignols, sur les plateaux, le soir, aux Molière d'or. Non. La générosité, c'est qu'un confrère soit encore meilleur qu'il n'est.

Un professeur, ce serait l'être généreux par excellence. Celui qui, une utopie, au bout de quelques cours, cesserait de faire cours, comme je le fais parfois, non point parce qu'il est fatigué, désagréable, paresseux, mais parce que les gosses étaient déjà dépassés. C'est merveilleux, là. Ça m'est arrivé une année. C'était à Marmande. Dans le secondaire, en 1954. En deux ou trois mois, au lycée, j'ai terminé mon programme de philosophie. J'ai reconnu qu'ils perdaient leur temps avec moi. Ils étaient capables d'appréhender, de parler. De Sartre, Merleau-Ponty, Pascal, Kant, et de bien d'autres. Mais pas d'écouter mon laïus. J'arrivais, pour justifier ma présence, et ils se plongeaient, je ne disais que quelques mots. C'est ça le généreux. Il a l'impression que si les autres ont encore plus de valeur, lui gagne en humanité. L'humanité des autres nous enrichit dans notre humanité.

Alors qu'en réalité, il y a plutôt des crocs-en-jambe. Je ne vais pas vous dire ce qui se passe dans l'industrie, les communications, les médias. Je ne vais pas vous parler des gens que je connais un peu : Delarue et les autres. Bien que, peut-être, ce soit là ce que vous attendez de moi. Non, on ne parlera ni de Drücker, ni de Delarue. On parlera plutôt de Ricœur ou de Pascal.

Pourquoi y a-t-il un dessein fâcheux de l'avoir, du pouvoir et également du valoir ? Alors qu'en soi, rien ne nous destine à ce malheur. Ceci dit, je n'ignore pas qu'il y a des conflits partiels avec des causes partielles. L'avoir ? Grandeur de l'avoir, de posséder. Comme on vous l'a dit en psychologie, il y a très longtemps, il est certain que le moi, c'est le mien : n'ayons pas honte de faire un peu de psychologie élémentaire. Moi, sans ma queue de cheval, sans mes lunettes, si je n'étais pas voûté, tout mon corps, que serais-je ? Peut-on se passer d'avoir des bracelets, des foulards, une résidence secondaire, une automobile même. C'est utile, si l'on veut aller faire les courses, un coup. Une poussette.

Je veux dire que beaucoup de choses sont à moi. Le bout des ongles, où cela commence-t-il d'ailleurs ? Et où cela s'arrête-t-il ? L'avoir qui est extérieur, celui qui est mien ? L'avoir des autres ? Entre le cou et la chaîne, on ne sait plus trop quel est l'individu. Un peu comme les ongles : faut-il les perdre, les garder longs ? L'animal n'est pas dans le domaine de l'avoir, contrairement à ce que l'on pourrait croire. Même s'il est possessif. On le possède plutôt.

Pourquoi ? Parce que ça suppose tout un processus économique. Et là, il faudrait aller du côté de l'économie, et non pas de la sociologie. Montrer que l'économie est quand même fondamentale, quitte ensuite à donner une signification anthropologique. Parce que, le bien, comme dit Ricœur, ça prouve quelque chose de disponible. Donc, qu'on peut acquérir, qu'on s'approprie, qu'on conserve. Beaucoup de choses, qui demandent l'homme. Un bien ne nous est jamais donné immédiatement. Pour qu'il devienne nôtre, il faut une appropriation réelle ou symbolique. C'est pour ça que j'ai le droit de dire : ma ville, mes enfants.

A quel moment ? J'ai le droit de dire ma ville, si je la connais. Mais c'est plutôt celle de Frêche, le maire de Montpellier. Je ne sais pas si on peut être à la fois Sansot et Frêche, mais ceci est une parenthèse. Appropriation : ce qu'il y a de grand. Si les choses étaient données dehors, ça n'irait pas. Ainsi, par exemple, un livre. J'ai les œuvres de Valéry en Pléiade. Mais, ça ne suffit pas. Si vous ne pénétrez pas les palmes valéryennes, le balancement valéryen, le livre vous est extérieur. Montrer que beaucoup de choses sont hors de portée.

Les nouveaux riches ne peuvent pas acquérir la piscine parce qu'ils ne savent pas y plonger. Ils n'ont pas le savoir-faire. Ils n'ont pas le don. Donc, acquisition, appropriation, possession, conservation. Peut-être, exploitation. Mais, en même temps, cet objet est important parce qu'il est disponible, donc cela fait taire en nous l'angoisse. Et devrait redonner la sérénité. Disponible. Demain, je me réveillerai, et j'aurai encore ma femme à côté de moi. Elle n'aura pas fichu le camp.

Demain, comme j'ai, la veille, acheté du café à Monoprix, les quatre jours (les « 4 x 2 »). Le philosophe est quelqu'un qui regarde le monde. Je fais allusion au Monoprix qui est sur votre place, le même qu'à Narbonne. Je dis à ma femme : « N'achète pas du café à Montpellier, c'est le même qu'à Narbonne ! ». Quatre paquets pour dix francs, ce serait idiot. Donc, disponible. Demain matin, je sais très bien que j'aurai mon café, mes biscottes, tout ce que

j'ai acheté. C'est une certitude. Mais que tout le monde n'a pas eue. Malebranche ne l'avait pas, par exemple. C'est beau : Malebranche comprenait très bien que Dieu, existant, d'après lui, non seulement avait créé le monde, mais que, d'instant en instant, il le fait être, il le fait se perpétuer. Et il pourrait s'écrouler dans le néant. Angoisse et jubilation.

Mais qu'on peut avoir vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de l'amour. Ne pas croire que ça va de soi, que vous avez été aimé (e). Pendant dix ans et trois mois. Vous vous êtes faits des cadeaux d'anniversaire, il y a trois mois, de vos dix ans de mariage. Il n'est pas sûr que demain, la personne vous aimera encore. Malebranche, qui est peut-être fantaisiste à vos yeux, va très loin.

Finalement, on n'a rien. Je suis toujours menacé de perdre ce que j'ai. Et je suis menacé de m'y perdre. Je me dispense peut-être d'exister, au prix de ce que j'ai. J'ai vu comme ça des agrégés qui ont sombré le lendemain même de l'agrégation. Ils n'ont pas attendu le soir. Ils étaient agrégé, docteur, chirurgien, pour la vie. Couper. Coupez ! Faites attention : a-t-il vraiment une appendicite ?

Voyez l'avoir. Fragilité : je peux le perdre. Et, en même temps, sécurité. Je vais peut-être vouloir garder ce que j'ai.

Et, pour être sûr que je possède, il faut, peut-être, que je possède ce que les autres ne possèdent pas. Ainsi, c'est le règne de la distinction sociale. Alors, problème : est-ce que, pour se situer, il ne faut pas se distinguer des autres ? Est-ce que la force de la distinction sociale est accidentelle ? Est-ce qu'elle est due à des sociétés marchandes ? Avec ses gammes ?

Ou bien, est-ce qu'exister, ce n'est pas exister par rapport aux autres ? Dès qu'il y a naissance de l'individu, et ceci ne vaudrait pas pour tous les peuples, ni pour toutes les tribus que vous pouvez étudier, et que je ne connais pas.

L'ennui, c'est que l'avoir va se répercuter en toutes choses. La maison, les idées. L'avoir devrait se cantonner dans le matériel. Or, il va aller là où il ne devrait pas y avoir d'avoir. Ou alors, on n'a pas de liberté. On ne possède pas quelqu'un. J'ai entendu des gens dire : « je l'ai possédé ! » C'est affreux.

Pouvoir. Comment expliquer le pouvoir et l'impouvoir ? Le pouvoir est-il un phénomène accidentel ? Un marxiste le penserait. Parce que, à un moment donné, certains possèdent les moyens de production, certains ne les possèdent pas. C'est vrai qu'il vaut mieux posséder les moyens de production. Encore que ça puisse donner du souci. Je préfère, moi, ne pas être gérant ou manager, ne pas posséder, par exemple, Eurotunnel et le reste.

Les dominants, les dominés. Si ce n'est que cela ? S'il n'y avait qu'un pouvoir ? Qu'une domination ? Ne croyez pas qu'il y ait une multitude de dominations. A titre d'exemple, le pouvoir intellectuel. On pense toujours au pouvoir économique. Bourdieu, avec sa rapidité actuelle, dit : oui, le capital culturel. Il extrapole, mais, très vite.

Attention. Le mot capital ne change-t-il pas de sens ? Pour Dieu, Pierre, soyez un peu plus sérieux ! Ces pouvoirs, de toutes sortes, peuvent être intellectuels. Davantage. Les mini-pouvoirs sont aussi dangereux que les grands pouvoirs. Je pense aux petits pouvoirs, auxquels on ne pense pas assez. Au Service militaire, que vous n'avez pas fait, les petits caporaux sont encore pires que les petits adjudants, qui sont encore pires que les petits colonels, parce qu'on ne les voit jamais, les petits colonels.

Comment ça peut-il naître ? Il y a plusieurs raisons. D'abord, il y a une lutte de l'homme et de la nature, mais elle passe forcément par les hommes. D'autant plus qu'on s'aperçoit rapidement, et c'est une métaphore hégélienne, que l'homme est une force parmi d'autres, « force de travail », le terme est très juste. Donc, une force qu'il faut user au moindre coût. Mais en sachant bien que le pouvoir ne se réduit pas au pouvoir économique.

J'ai grand-peur du pouvoir intellectuel. On dit beaucoup de mal actuellement des soviets, mais ils avaient surtout un pouvoir intellectuel. On ne déporte pas 24 ou 25 millions de gens, si l'on n'a pas, en Chine ou ailleurs, le pouvoir spirituel (intellectuel). Il ne suffit pas d'avoir la force, les moyens de production. Il faut dire qu'on est dans le sens de l'histoire. C'est-à-dire qu'on possède le vrai. Alors, là, on peut. On peut plaindre les gens que l'on soumet à l'Inquisition. On peut plaindre ceux que l'on n'exécute pas. Ils sont en sursis. Ils gâchent de leur vilaine haleine l'humanité. Est-ce qu'on peut échapper à cette violence ? Comment ?

Peut-être par éducation à la liberté ? Pourquoi les gens qui possèdent le pouvoir ne veulent-ils pas nous éduquer, c'est-à-dire se dessaisir de ce qu'ils possèdent ? Comment se fait-il que les gens perpétuent leur place au pouvoir ? Question à laquelle je ne vois pas de réponse. Si ce n'est la condition humaine. Le gouffre pascalien.

Le dernier point : valoir. Si les meilleurs d'entre nous, d'entre les méchants, ne mettent pas l'avoir, le pouvoir, au service du valoir, il ne suffit pas de pouvoir : il faudrait que les autres reconnaissent votre pouvoir. Comme valide. On torture quelques intellectuels. Il suffit qu'il dise non, qu'il baisse les

yeux, qu'il n'accepte pas, pour que, tout à coup, le dominateur se mette à douter de lui. Si c'est un bon dominateur. Ça existe aussi.

Donc, valoir. Il y a donc une requête de la réciprocité. Ça prouve que je ne suis pas fermé sur moi-même, que je suis inachevé. Je ne peux m'accomplir que par l'autre. Comme le disait Hegel, c'est le moment du désir où le désir devient « désir du désir ». Il paraît que c'est ça l'amour. Désir du désir. Ne pas désirer sans être désiré. Ça pose le problème du viol, d'ailleurs. Et vous y répondez par des moyens psychologiques. Voyez bien cependant qu'il y a une dépendance terrible à l'égard de l'humanité, à l'égard des autres. C'est tellement fragile. Cette autorité, cette créance qu'on m'accorde. Elle peut, tout à coup m'être retirée.

Ce n'est pas par hasard que les gens des médias sont encore plus fragiles que nous. Dans la mesure où ils n'ont pas une œuvre. Nous, nous pouvons toujours nous retirer sur ce que nous avons fait. Mais eux? Qui sont-ils? J'étais à la foire de Saint-Etienne, à celle de Villeneuve-sur-Lot (15.000 habitants). Je voyais des gens qui avaient été très grands à la télévision, comme Claude Sérillon... qui n'étaient plus rien. Ils venaient vers nous. Mais Claude Sérillon est quelqu'un de très bien.

Ces trois points : avoir, pouvoir, valoir. Comment lier l'estime de soi à l'estime de l'autre ? Il faudrait s'aimer comme on aime les autres. Trop rapide. Ambition de l'homme. Fragilité. Ce qui nous excuserait peut-être les uns les autres de faire tant de bêtises. Relire Pascal : en quelques lignes, il parvient à nous convaincre.

Saint-Jean-Saint-Pierre, un quartier pour l'intégration ? (I)

Habitus et politiques publiques, entre ville et quartiers : pour une anthropologie appliquée

Luis DE LA TORRE

(avec une postface de Gabriel Preiss)²¹

L'intégration par le quartier ? Mémoires de minorités ou territoires du sensible... Identité, quartier, intégration, minorités, communauté et territoires : aléas et avatars des catégories de l'action publique (1), entre droit régalién et culture urbaine (pratiques et usages des territoires sociaux) (2): espaces vécus, parcours de vie et mémoires des lieux (droit formel ou coutumier?) (3)²²

I. Du nominalisme de l'action publique aux réalités anthropologiques des quartiers¹

C'est avec un certain malaise que nous avons accepté la formulation du titre de notre exposé : «Saint-Jean-Saint-Pierre : un quartier pour l'intégration».²³

En effet, une question préalable doit être abordée : est-ce que la notion de « quartier » est une catégorie pertinente de l'analyse sociologique, et permet-elle de parler d'identités de quartier, de droits attachés à celles-ci, le quartier masquant alors des minorités, par rapport à une ville, ou bien ne constitue-t-elle pas une catégorie de l'action publique (notion de droit, juridique, non conforme²⁴ aux réalités des pratiques des gens), qui s'impose à nous, et que nous n'avons ni convoqué ni contribué à forger ?

¹ Ici commence le texte de Luis DE LA TORRE.

Bien sûr, les deux objets assertoriques peuvent être compatibles sur le plan compréhensif : une catégorie de l'action publique, comme par exemple « la famille », constitue bien le référent principal du travail d'une certaine sociologie.

Pourtant, dans le cas qui nous occupe ici, à la suite des travaux de « L'école de Chicago »,²⁵ qui fondent la sociologie urbaine au début de ce siècle, le découpage administratif (cadastral) des territoires urbains ne semble pas a priori un construit compréhensif satisfaisant. Ainsi, pour Robert Ezra Park²⁶, les « aires urbaines » sont les surfaces d'habitation de « communautés naturelles », appellation qui ne recoupe pas nécessairement une identité communautaire, au sens où on l'entend en France, mais une « similitude » résultant de la proximité physique (le voisinage) et de la familiarité des échanges sociaux.

C'est donc le relationnel urbain, avec les particularités que Georg Simmel²⁷ avait révélées, par contraste avec la socialité des petites villes (comportement métropolitain), qui est visé ici, et qui contribue à fonder ensuite la morphologie sociale urbaine que découvre et construit Maurice Halbwachs.²⁸

On peut argumenter que, dans la pratique, les ensembles urbains nord-américains délimitent en leur sein des périmètres d'habitation, qui reflètent un peuplement homogène (ghetto)²⁹, traduction exacte des flux migratoires successifs (quartiers italiens, allemands, polonais, irlandais, etc...), ou des regroupements à base raciale (quartiers noirs, portoricains, china-towns, etc..).

Et considérer par suite que cela limite la portée de l'«Ecologie urbaine» de l'«Ecole de Chicago». Le « quartier » serait-il alors, pour la ville européenne, et en particulier française, une entrée plus pertinente, éclairant sans faille et de façon privilégiée une sociologie de l'urbain ?

Rien n'est moins sûr, même si une forme de perception patrimonialiste a tendance à instituer le « quartier » comme seule source d'authenticité de la cité, comme référent émic incontestable et fondateur, en oubliant les déterminants économiques et politiques des processus d'urbanisation.

Les exposés de nos deux collègues³⁰, à partir de l'expérience de la recherche menée sur Narbonne, permettront peut-être de mieux aborder cette question et de préparer le débat qui pourrait suivre.

Je voudrais, quant à moi, en revenant sur mon interrogation initiale³¹, rappeler très succinctement pourquoi la notion de « quartier » est par contre assurément une catégorie de l'action publique, et signaler ce que cela implique en ce qui nous concerne.

Le « quartier » apparaît comme entité pertinente de la perception de la réalité urbaine dans le cadre de la mise en œuvre de la « politique de la ville », appellation tardive et normalisée seulement au cours des dernières années (1988-1989 : création du Ministère de la Ville). La procédure initiale de ce type d'intervention publique s'appelait : « Développement social de Quartier » (D.S.Q.). Les programmes D.S.Q. sont engagés à partir de 1982. Ils supposent la mise en œuvre d'une démarche de traitement global des problèmes urbains liés à l'habitat, mais également au « développement social », c'est-à-dire qu'ils regroupent, sous la même procédure et de façon coordonnée, diverses interventions publiques sectorielles (de l'action culturelle à l'emploi, sans vouloir prétendre à l'exhaustivité). Cela concerne initialement une quinzaine de « zones urbaines fragiles », pour reprendre l'appellation euphémistique utilisée à l'époque. Aujourd'hui, sur le même registre, les sites désignés sont traités comme « zones urbaines sensibles ».³²

Signalons que ces territoires urbains ne sont pas à proprement parler des « quartiers », en ce qui concerne leur délimitation topographico-cadastrale. Il s'agit, en général, d'agrégats de « grands ensembles », accolés les uns aux autres, qui relèvent parfois d'une appartenance intercommunale. Mais, une fois que la puissance publique s'en saisit pour la mise en œuvre de ces programmes, ils sont des *quartiers*³³: le pouvoir de nommer n'est pas le moindre des attributs du pouvoir.

Mais il n'est pas seulement question de « politique symbolique » dans cette prise en charge publique. Le « quartier » rentre également dans la mécanique administrative et dans la culture de l'action publique (le travail de l'Etat). Il faudrait pouvoir ici faire le récit des difficultés organisationnelles, des obstacles techniques pour affecter des ressources budgétaires, des affrontements qui ont lieu entre les grands corps de la fonction publique de l'Etat et différents groupes de pression et d'intérêts, du jeu stratégique qui dicte l'orientation des rapports entre élus locaux, fonctionnaires et représentants associatifs, etc...

De fait, le « quartier » devient en France une catégorie ordinaire du discours sur l'urbain, au détour et en deçà de cette assomption conflictuelle. C'est parce que la procédure politico-administrative (les dispositifs de la politique de la ville), et l'expression publique des élus et des « experts », le désignent tous comme réceptacle d'un « problème public », qu'il est constitué objet de l'investissement collectif de la puissance publique, objet de « politique publique », selon la définition de Jean-Claude Thœnig. Cette généalogie politique est un des éléments qui fondent la légitimité et l'emphase des discours sur le quartier dans l'urbain, en dehors de toute qualité heuristique intrinsèque.³⁴

II. Minorités, quartiers, identités, communautés : leurs représentations implicites croisées¹

Ce texte marque à la fois les distances encore maintenues dans les approches des phénomènes urbains par les artisans de l'action publique, et leurs incertitudes, dont les enjeux sont en partie éclairés par des approches anthropologiques (non nécessairement monographiques).³⁵ Parler de communauté, au singulier et plus encore au pluriel semble poser beaucoup de problèmes constitutionnels aux juristes de ce pays. Les sociologues en sont donc réduits, pour ne pas disparaître, à concéder une « généalogie » formelle, qui ferait passer des problèmes réels d'acculturation au second plan, derrière leurs traductions (fort lointaines) dans les vocabulaires très techniques des procédures administratives, omnipotents. Pour nous, cette recherche a permis de dégager quelques grandes lignes de ces problématiques sur lesquelles nous nous expliquons ci-après.

Ici, s'opposeront donc, d'une part, des identités individuelles ou collectives³⁶ du côté des habitants³⁷ qui ne se reconnaissent pas toujours, sinon jamais³⁸, dans ces délimitations de l'action publique, relevant de contraintes, formelles et matérielles³⁹, délimitations qui sont propres à l'action de l'Etat⁴⁰, et, d'autre part, de pseudo-catégories identitaires secondes, éventuellement inventées par des sociologues soucieux de faire évoluer ces catégories de

¹ Postface par Gabriel Preiss.

l'action, ou de légitimer leur emploi (leur statut) en collant à leur lettre prédéfinie formelle, pour avaliser leurs approximations.⁴¹

Ce texte contribue à poser, à côté d'une problématique renouvelée du couple cognitif intégration/gestion publique, les prémices d'une transformation des représentations, chez les observateurs ou analystes de l'urbain, de ces problématiques identitaires urbaines, entre mémoire vive intérieure, subjective et sociale (ou collective), en faisant apparaître le hiatus entre les catégories prédéfinies de l'action publique, et les pratiques et usages repérés par eux sur le terrain (ex post). La pesée des premières sur ces dernières devra donc se trouver réexaminée par une phénoménologie des relations des gens aux territoires vécus, connus, familiers, des voisinages (*neighborhoods* désigne en angloaméricain les territoires de l'expérience directe, tels que Robert Ezra Park les a approchés en son temps), d'une part, par une contre-analyse des notions a priori construites ou remployées dans les discours des représentants de l'Etat (collectivités locales territoriales, grands corps, sociologues...), de l'autre, en devenant enfin attentif au fait que celles-ci occultent et déforment, mythifient (arbitrairement, cette fois, et non plus arbitrairement) la perception des réalités, en pesant tant sur les représentations des habitants que sur celles des sociologues ou anthropologues chargés de rendre compte des réalités singulières et particulières des terrains diversifiés qu'ils ont mission d'observer.

Un même territoire, défini d'après les termes des procédures de gestion (régulations), qui posent des frontières politico-administratives (les cartes et plans en font définitivement partie intégrante), recouvre bien plusieurs quartiers dans le quartier, terrains pour des observations sociologiques (sur les groupes, les usages et pratiques collectifs) ou anthropologiques (sur la comparaison entre ces expériences, apprentissages, et mémoires, des gens et des lieux), non plus plaquées de l'extérieur (il y a là un positivisme dommageable aux approches objectives ou scientifiques), mais découpées désormais selon les territoires des parcours, des usages et pratiques concrètes et expérientielles des habitants.

L'hypothèse centrale de cette recherche collective s'est donc trouvée dégagée et construite, en partie, du fait de cette rencontre entre préoccupations et incertitudes des uns et des autres, autour de notre commune perception de la

nécessité de faire ressortir, contre toutes les mythifications dont le quartier se trouvait stigmatisé et occulté, la pertinence des descriptions des territoires sensibles vécus des habitants en leur diversité (sous le rapport de l'identité, le quartier en ses territoires vivants peut être présenté aussi comme entité interculturelle et multiculturelle tour à tour, mais il est d'abord un quartier de la ville de Narbonne qui accueille et « intègre » de nombreux habitants).

Comme le souligne si opportunément et justement Pierre Sansot, dès le tout début de notre recherche, il est frappant de voir cohabiter en effet si harmonieusement, en des territoires si « difficiles » (humour : il n'y a pas de *barres* à Saint-Jean-Saint-Pierre, mais aussi des lotissements, des villas, des espaces communs de nature, des sentiers et passages piétonniers) des personnes et des groupes, au premier abord si divers et comme disparates. Ce quartier, de plus, a déjà au moins une génération de profondeur temporelle (1960-1995), ce qui signifie une richesse des mémoires de vie, pour la partie de cette population qui se trouve dénommée « rapatriés d'Algérie ». Ils se nomment eux-mêmes « harkis », même alors qu'ils sont les fils des supplétifs de l'armée française, car, disent-ils : « nos pères ne parleront plus, sauf en notre faveur, et nous devons donc parler à leur place », entendre, pour réclamer ce que ces pères n'ont jamais voulu demander. Les mémoires aussi sont sensibles...

Un œil non exercé ou superficiel (qui ne s'intéresse ni au sensible des réalités concrètes de l'environnement urbain, ni aux mémoires des habitants, témoins vivants de ces bonheurs et malheurs de leur quartier, et qui déplore régulièrement cette méconnaissance qui leur fait le plus grand tort) y retraduit, en un langage journalistique ou politicien hâtif, aussi facile que dangereux par les raccourcis qu'il opère inconsciemment et en toute innocence, ce peu qu'il aperçoit, en des poncifs tout faits, dont les préjugés (ceux du public qui y serait prétendument sensible, ou dont il conviendrait d'adopter le supposé langage) sont flattés et ainsi replaqués arbitrairement sur les réalités, sommées de se soumettre en silence à l'ordre assimilationniste ainsi implicitement claironné. Parmi les pressions évoquées ici, celles de ces tenaces préjugés et des accommodations « politiques » qui leur sont consenties par des élus (de tout bord) ne sont pas des moindres.

Notes (par Gabriel Preiss)

Saint-Jean-Saint-Pierre, un quartier pour l'intégration ? (II)

Une culture populaire, un quartier de Narbonne : le territoire affectif, entre « intégration » et socialisation

Jean-Pierre BESOMBES-VAILHE

J'ai participé aux travaux de l'équipe de recherche dirigée par M le professeur Pierre Sansot, et mon domaine était particulièrement celui des rapports interculturels, à travers les enquêtes à mener auprès des populations d'origine maghrébine. Dans le quartier Saint-Jean-Saint-Pierre, il y a une diversité de population, et, au niveau des populations maghrébines, une majorité de familles d'origine « harkie », qui ont été logées dans la cité des «Oliviers», suite au rapatriement.

Pour introduire, j'inclinerai à dire que, dans l'intitulé global du thème de réflexion qui nous est proposé : « intégration-marginalisation-exclusion », et aussi dans le thème de notre intervention, où l'intégration vient avec un point d'interrogation, je trébuche un peu, comme mon collègue et ami Luis De La Torre, dans le sens où intégration-marginalisation-exclusion fait apparaître de façon sous-jacente, une opposition duale intégration et non-intégration, voire intégration vs/anomie. Il y a là un caractère quasi nosographique ou nosologique, qui contribue à classer l'intégré, le marginalisé, l'exclu.

Ce n'est pas là le rôle, ni de l'anthropologie, ni de l'anthropologue. Le terme d'intégration me gêne donc un peu, puisqu'il présuppose implicitement l'intériorisation des normes et valeurs dominantes, et l'approche anthropologique préférera une lecture *compréhensive* des phénomènes sociaux, qui me semble plus en adéquation avec l'observation des pratiques sociales, avec l'observation de l'expérience vécue des personnes. Au terme d'intégration, je préférerai donc celui de socialisation, qui correspond mieux à notre démarche, dans le domaine de l'anthropologie culturelle plus particulièrement.

A travers le terme de socialisation, on n'exclut pas néanmoins l'imposition de règles liées à la domination du pouvoir, puisqu'il y a une sorte de socialisation institutionnelle, mais ce n'est pas celle qui nous intéresse le plus. On peut même évoquer la resocialisation. On parle même de requalification aujourd'hui, qui correspondra à la remise en fonction, dans le fonctionnement social normal, d'une personne qui en était exclue. L'anthropologue est moins intéressé par cette notion-là.

Ce qui m'intéresse plus, c'est la socialisation du point de vue de la socialisation groupale, celle qui est fondée sur un accord volontaire, une sorte de consensus (le terme reste cependant inadapté). Faisons plutôt un parallèle avec la notion d'*habitus*. Des conditions d'existence ou de vie : un rapport à un milieu, qui fait que l'on se construit socialement. On construit plutôt son processus de socialisation dans l'interaction. Travailler sur ces notions-là était ce qui nous intéressait dans l'approche de ce quartier.

Néanmoins, la socialisation, dans un contexte inspiré par le modèle républicain d'Etat-nation qui est le nôtre (en France), prend des formes très spécifiques, puisqu'on y est confronté, comme l'a montré Luis De La Torre, à des cadres administratifs et institutionnels dans les quartiers dans lesquels on agit, puisqu'il y a une gestion de l'espace public, un mode de l'établissement de la relation entre les individus, dans le cadre de cet espace public-là, qui est propre à notre mode de fonctionnement français. On pourrait en citer d'autres, comme les modèles américain ou canadien, où on assiste à une socialisation qui se réfère au multiculturalisme et où l'on entend la nation comme communauté de communautés. Sur le modèle de la mosaïque.

Dans notre cas, ce n'est pas ce modèle-là qui doit servir de référence, mais celui du modèle républicain, longuement évoqué tout à l'heure par Mohand Khellil, qui est celui qui sous-tend la notion d'intégration. En France, on ne parle pas de multiculturalisme, mais d'interculturalisme. La relation «inter-» impliquant nécessairement une relation, un échange, voire une transformation, et laissant poindre le processus d'acculturation de façon très visible.

Donc, dans le contexte franco-français, la socialisation est à mettre en rapport avec la citoyenneté comme cadre d'intégration.

De notre point de vue, on se pose une question par rapport à ce quartier de Saint-Jean-Saint-Pierre, où il y a une dominante de population d'origine rapatriée, et, également, immigrée, on se pose la question de la validité du concept d'intégration, et on se pose aussi, par rapport à l'histoire du quartier,

qui est désigné comme un faubourg et quartier populaire, celle de savoir si les modes de socialisation ont pu procéder préalablement à la venue et à l'installation de populations extranationales ou extraeuropéennes.

Là, on reconsidère en partie la notion de minorité, présente dans l'intitulé du présent colloque, où, dans les classes que nous appellerons, nous, les classes populaires, il y a eu les minorités issues de migrations nationales. Il y a eu, d'une part, les migrations européennes, et puis, dans les cas tel que celui où nous nous trouvons ici, dans les quartiers dits sensibles, on a à faire à une migration extraeuropéenne.

Donc, en se penchant sur les processus de socialisation inhérents aux quartiers populaires, on retrouve la notion de populaire. On se demande si cette notion, travaillée par Pierre Sansot dans son ouvrage : *Les Gens de Peu*⁴², mais il avait déjà souvent traité ces aspects-là, si cette catégorie du populaire au cours des âges n'a pas permis de produire des référents symboliques servant de soubassement à des structures sociales fondées sur un lien affinitaire, ou affectif, ou organique, dans le sens où l'entend Ferdinand Tönnies (et non dans celui de Dürkheim) : un rapport affectif.

Nous émettons l'hypothèse que la catégorie du populaire a disposé d'une capacité à socialiser les personnes et les groupes sociaux issus des migrations.

Malgré la misère et la précarité qui ne sont pas d'aujourd'hui - ça a toujours existé, on peut se référer aux lois du « Spinamland » (étudiées par Karl Polanyi dans : « La grande transformation »⁴³, notre orthographe reste incertaine) et à la façon dont on gérait la pauvreté depuis fort longtemps - la précarité qui affectait ces populations-là ne les dispensait pas d'une certaine légitimité au sein de la société française.

Quand on parle aujourd'hui d'exclusion, de marginalité, par rapport à des populations appartenant au prolétariat ou au sous-prolétariat, on peut se demander pourquoi ce mode d'intégration par la catégorie du populaire ne se fait plus vraiment. On en revient à la notion de minorité, à savoir que si on a eu nos migrants de l'Intérieur, qui constituaient des minorités, mais d'un point de vue anthropocentré, c'étaient nos migrants, issus de la nation, alors qu'aujourd'hui, on se trouve confronté à des minorités, mais qui ne sont plus des minorités européennes.

On a vu que le modèle d'intégration par le populaire (par la catégorie du populaire) fonctionnait pour les migrations italienne, espagnole, etc... européennes, alors qu'il semble qu'il y ait une rupture avec les populations

extraeuropéennes, africaines, asiatiques, mais, surtout, maghrébines. En France septentrionale, mais aussi en France méditerranéenne, où un certain rapport à l'histoire est très fort dans les mentalités. Je proposerai de nous pencher de beaucoup plus près sur une histoire des mentalités ou de nous engager dans une anthropologie des mentalités, pour mener plus avant cette réflexion.

Voir s'il n'y a pas un phénomène d'exclusion, inhérent à une crise de l'inconscient collectif ou d'un imaginaire collectif franco-français, qui ne recevrait plus les catégories prolétaires issues des migrations extraeuropéennes ou extranationales comme des populations légitimes, et légitimement intégrables à la catégorie du populaire.

Dans *Les Gens de Peu*, Pierre Sansot nous définit de manière quasi patrimoniale, archétypale, ce qu'est le populaire, de façon tout à fait juste. Ce populaire-là, est-ce que les populations maghrébines n'en sont pas exclues ? Est-ce qu'elles (comme groupe) ne correspondent pas à d'autres cadres ? Est-ce qu'il n'y a pas émergence, actuellement, d'un autre mode, d'autres façons de vivre le populaire, d'être populaire, qui est en train d'émerger, que la nation, l'inconscient collectif n'est pas encore à même d'assimiler ou qu'il n'a pas encore intégré, pour diverses raisons, et qu'on pourrait définir, à mon avis, plus sous l'angle culturel que cultuel ? Dans la pratique religieuse de l'Islam, beaucoup de musulmans sont des musulmans sociologiques, ils ont une pratique culturelle plus que cultuelle de l'Islam, comme, d'ailleurs, beaucoup de catholiques ou de protestants. Je clôturerai en ouvrant cette question.

Notes

Saint-Jean-Saint-Pierre, un quartier pour l'intégration ? (III)

Le territoire est-il une culture ? « Intégration », usages de l'espace et ville

Gabriel PREISS

Rebondir sur les remarques et résultats présentés durant ce colloque par Luis De La Torre et Jean-Pierre Besombes-Vailhé, pour tenter avec eux de faire converger les éclairages.

Proposer un retour, sur le ghetto, la multiculturalité ou la pluriculturalité, l'interculturalité, les habitus et les groupes-miroirs (alter-ego), et, peut-être, en manière de clin d'œil, les « Gens de Peu ».⁴⁴

D'abord, montrer comment une ville, un quartier, a été intériorisé(e). On ne peut pas schématiser sans brusquer, et il n'est pas facile de rendre compte exactement des résultats, méthodes, techniques, qui ont été employés ou obtenus. Le quartier est une notion très usuelle, pratique, concrète, un ordinaire de la psychologie, au sens où il existe une intériorisation par les individus.⁴⁵ Un vécu, complexe, divers, voire hétéroclite, difficile à saisir ou analyser.

C'est surtout, et d'abord, une expérience sensible, une sorte d'indicible, un presque inexprimable quant-à-soi, une sorte de sanctuaire.

En forçant le propos, on peut dire que le quartier en résulte ou qu'il en dépend : hors de ce vécu initial et fondateur, il n'est en effet rien que décor. Privé des mémoires vivantes de ses habitants (habitus, cours, curialités, cercles de sociabilités), et de leurs présences (imago, miroirs, effets de tiers ou témoin), il ne reste tout au plus que comme une coque vide, une enveloppe sans vie.

Elle n'a rien de théorique, cette appropriation intérieure, puisqu'elle prend des formes qui se traduisent par diverses manifestations ou expressions très variées, complexes, entremêlées. On a déjà parlé ici de ces tiroirs à double fond. De ces paradoxes en série, que l'on retrouve dans les communications humaines, troubles ou confusions apparentes, qui sont couramment rencontrés

au cours des enquêtes (ce sont ces doubles que le droit cherche à *diriger*⁴⁵). C'est une réalité primordiale, continuelle, un pain quotidien. Des métaphores, des emboîtements métaphoriques, des sous-entendus. Présupposés, a priori, préjugés, images toutes faites : un enchevêtrement interminable, un écheveau bien emmêlé.

Le chercheur a beaucoup de mal à repérer ce qui est dit, puisque toute parole flotte, sur fond de communication empathique (voire virtuelle). A deviner ou sentir, analyser, interpréter, redécouvrir, imaginer cette matière sémantique, tout ce qui ressort justement et très exactement du sensible.⁴⁶ Que le quartier, la ville, ne sont d'abord et toujours, que sensible, de part en part (car la métaphorisation n'est que seconde, effet de conséquence).⁴⁷

Détecter ce qui est de l'ordre de l'aveu : y distinguer ce qui est normalisable (que l'on juge pouvoir dire), et, disons, pour aller vite, ce qui demeure inavouable (la mort, le meurtre, assassin et/ou victime, le remords, la culpabilité, l'irréversible, le tragique, le dramatique, la mémoire en deuil ; les formes de la jalousie, du ressentiment, ressortent de cet esprit morbide ou pathologique). Entendre ces différentes formes de deuil, qui pèsent sur la communication, qui devient lourde, chargée de doubles ou de triples sens, encombrée de malentendus et de non dits.

Peut-être que, dans l'inavouable, il y aurait plus d'ineffable, d'inoubliable, d'inimaginable, c'est-à-dire, de ce qu'il est impossible de raconter ou d'explicitier, que de crime ou de vice, cachés ou passés. Le leurre fait plus d'effet et pèse plus lourd que la vérité.

Si, encore, on peut se rendre capable de parler. Quel précieux consentement, impossible à exiger (rebelle, il se défend parfaitement de l'injonction indiscreète) ne doit-il pas précéder une telle parole libérée ?

Il ne faudrait donc pas trop citer de concept américain, en un contexte, ici, familial, qui est le nôtre, et ceci pour plusieurs raisons. On aura tort de transplanter tels quels, sans nuance, les points de vue de l'Ecole de Chicago⁴⁸ (historiquement datés, malgré leur toujours puissante originalité) à Celleneuve, La Paillade, à Montpellier ou à Narbonne-Saint-Jean-Saint-Pierre. Park, Burgess, oui. Mais alors, faudra-t-il citer aussi, en bonne place, les « Hoboes », vus, connus, analysés et décrits par Anderson, qui vécut comme l'un d'entre

¹ On se rappellera ici la distinction entre droit officiel et droit coutumier ou entre droit (pluriel) et usages. Doubles relativités du droit et des pratiques *légitimes*.

eux.⁴⁹ Les aires d'interconnaissance et les grandes solitudes, ensemble reconsidérées.

Jack London,⁵⁰ Colette Pétonnet.⁵¹ Les gens sans nom, anonymes,⁵² qui n'ont plus aucun repère ni identité. Les *Lumpen*,⁵³ en d'autres termes. Personnes à la dérive, en exil, relégation, civilement libres mais encore en esclavage : écrasés, tourmentés, brisés, rescapés, survivants, déprimés (tout ensemble et à la fois), déracinés, déphasés. Leur histoire n'a pas été développée suffisamment en ces questions d'immigration et d'intégration, fort complexes, où, en plusieurs occurrences, apparaissent bien, visiblement (mais souvent indicibles), les atteintes portées aux personnes déplacées, migrantes, réfugiées, exilées. Blessures. Traumas.

L'intégration passe trop souvent pour elles (elle est filtrée par des instances juridiques, et il s'agit de leur réduction)⁵⁴ par une déréalisation, un passage à la limite, la rupture d'un monde, la fin de l'univers familial, écroulé, perdu. Il faut oublier. L'injonction est rude. La perte, la catastrophe, le drame, le deuil, la dette.

Or, à entendre ces changements tragiques de situation, se révèle ce fait simple, que le quartier perdu fut ce repère, ce territoire familial, cet antre chaud et ce confortable cocon, que l'on ne percevait comme tel que bien plus tard, après en avoir été très douloureusement arraché, par une première rupture qui est un lâcher. Dans les quartiers, personne ne parle volontiers de ces déclassés, de leur exclusion progressive, de leur fin brutale : et ici, Saint-Jean-Saint-Pierre ne déroge pas à une règle protocolaire précise : ces faits, le récit de la mort, de la maladie, du malheur, ne seront pas donnés à ces étrangers au quartier, que restent aux yeux de tous, des chercheurs « extérieurs », et donc, « officiels », qui plus est, annoncés (donc imposés) par une autorité, naïve ou peu soucieuse des suites (on préfère appliquer des règles formelles que réfléchir à leurs conséquences), à grand son de trompe médiatique.

A Chicago, il y avait une ville dans la ville, ville de Hoboes. Hoboe-town, ou autre. On ne sait plus comment elle s'appelait, sous tant de noms qu'elle a reçus, en argot, des milliers. S'y regroupaient tous ces solitaires, ces hors-la-loi, ces originaux, ces traumatisés : les exclus et pauvres. Elle a compté, de même, des milliers d'habitants et beaucoup plus, bien que les statistiques (en dépit de quelques progrès non négligeables) n'aient jamais pu les compter exactement...

Un tel univers humain, quoique très organisé, est trop labile, instable et mouvant pour que des statistiques de qualité acceptable y soient recueillies :

c'est devant ces murs que l'observation distanciée ou participante redevient la seule technique praticable (une *clinique*), et que l'ethnographie la plus exigeante prouve à nouveau ses droits.

Vagabonds, travailleurs itinérants, déplacés perpétuels. Installés et intégrés dans une migration, plus ou moins organisée en réseaux, continue et perpétuelle. L'information y circule, les bons coups, les adresses, les contacts éphémères.

Cette histoire nous est restituée (à côté des récits portés par les plus grands romans américains : John Steinbeck : *Les raisins de la colère*, et de beaucoup d'autres : Erskine Caldwell, John Dos Passos...) avec une exactitude touchante et juste par Anderson, qui a lui-même vécu et mené l'existence d'un Hoboe,⁵⁵ jusqu'à un âge avancé, celui où M. Le professeur Robert Ezra Park décèle en lui quelqu'un qui serait digne de recevoir un « Master of Arts » en Sociologie de l'Université de Chicago (1923 ; mais les spécialistes discutent encore jusqu'à ce jour, pour savoir si Anderson cessa jamais de vivre et d'agir comme un Hoboe...). Comme on l'imagine, malheureusement ce hoboe dans l'âme ne fera jamais carrière. Peut-être parce que, lorsqu'on approche d'aussi près ce type de phénomène social, et que se sont ainsi révélées à vous certaines vérités ou perspectives trop incandescentes, il devient difficile de s'adapter ensuite dans des milieux universitaires, fût-ce celui, ouvert et dynamique, de la mégalopole-métropole, de la Chicago « tentaculaire » (et en plein boum de développement et de modernisation tous azimuts, en dépit de tout) de ces années vingt-trente. Ou encore en raison de l'ambiance pesante et difficile de la crise des années noires, la prohibition, les grandes faims de 1929, dont le New Deal réveillera l'Amérique.

Je ne dis pas cela à cause du chapeau que je portais moi-même en arrivant ici, un feutre Colombo gris clair (ce n'est pas un Borsalino, noir, plus classe), qui me fait régulièrement traiter de conspirateur italien, Al Capone ou carbonaro, par les facétieux et les enfants, pourvu, du moins, que l'imperméable adéquat (long et gris) en complète l'effet (celui du célèbre Inspecteur, qui possède un regard louche, d'autant plus acéré, redoutable).

Attention à ce que l'on porte derrière soi.

Chicago est une ville magnifique, et qui a su ou dû accueillir tous ceux qui venaient à elles, Indiens, métis, Mexicanos, émigrés de tous les pays, immigrants, nouveaux « American citizens », qui croyaient en leur bonne étoile dans ce gigantesque entrepôt, cette plaque-tournante, cette ville d'affaire au « Middle West », entre West Coast et East Coast, Pacifique et Atlantique,

qu'elle relie, beaucoup plus que l'ancienne capitale « française » et sudiste, La Nouvelle-Orléans.

A Saint-Jean-Saint-Pierre, quel est le poids du passé des Harkis ? Il y eut des échauffourées, ou de chaudes cavalcades, dont Luis De La Torre aurait pu parler mieux que moi, lui qui s'y est trouvé directement impliqué, et qui a courageusement fait front, en première ligne.

Dans ces éruptions de violence directe, d'exaspération, il y avait beaucoup de ce que j'essaie de décrire ici : une représentation très concrète, très affective : un « nous » fusionnel, très profondément intériorisée et très difficile à dire.

Redire le collectif, pour chacun de nous, impliquerait une capacité d'abstraction, mais supposerait surtout l'intérêt pour une telle analyse, que nous ne voyons pas assez immédiat, d'autant plus que l'ensemble de l'arsenal administratif, et de l'appareil républicain (en tout bien tout honneur), fait à tout instant barrage à cette parole. Sans le vouloir, sans méchanceté, et peut-être sans toujours s'en rendre bien compte, ni en mesurer exactement tous les effets. Ce sont les célèbres « grands principes », qui focalisent sur eux, et détournent l'attention de l'observation, et surtout de l'expression de ses résultats. Ou bien, c'est la hiérarchie sociale qui se défend, en faisant taire tout ce qu'elle n'est pas disposée à entendre, ou pas encore, ou pas sous cette forme-là, pas tout de suite. Il y a ce travail d'interdit, de temporisation, cette technique de l'antichambre : le pouvoir fait patienter, et ceci, jusqu'à l'insupportable... (d'autant plus cruel à ceux qui n'ont jamais de temps à eux, qui sont si bas qu'ils n'auront plus jamais de temps).

Donc, il y aurait « une espèce d'interdit » (entretien) qui pèserait sur des populations couramment présentées proches de l'analphabétisme, quoique seulement de culture *étrangère*. Ceci dit, pour décrire ce mythe, démonter cette image fautive, non par méchanceté, mais pour référer aux choses inexplicables, vis-à-vis desquelles nous sommes tous analphabètes. Ce terme qualifie en vrac et en bloc, caricatural, comme toute déformation mythologique, qui cherche en tâtonnant à exprimer un ensemble disparate de phénomènes complexes.

Entendre un décollage très fort, une rupture puissante, entre ceux qui occupent des postes de responsabilité, qui sont investis de missions (service public), qu'ils essaient de mener à bien. Médiateurs, fonctionnaires chargés de faire respecter la Loi, de soigner la population, enseignants, éducateurs, et cette population elle-même. Ce décalage, il convient toujours de le minimiser

(par l'effet d'un rituel bien appris, le respect du protocole, des apparences), mais il est si bien connu de tous les travailleurs sociaux de toute catégorie, ou des acteurs sociaux (certains d'entre eux savent comment en instrumentaliser complètement le fait).

Bien connu, mais complexe, et difficile à analyser jusqu'au bout.

Le ghetto, dans le vocabulaire américain, correspond à quelque chose de très différent de ce que l'on rencontre ici. A Narbonne Saint-Jean-Saint-Pierre, il n'y a pas de ghetto au sens américain : quartier communautaire, unité de langue, communautés de vie, commerces « ethniques », où la police ni les éducateurs ne rentrent plus qu'accompagnés de renforts. Pas plus qu'il n'y en aurait, d'ailleurs, en aucun autre lieu de France.

Cela serait étonnant que l'on puisse trouver, en ce pays européen, un ghetto au sens de ces immenses quartiers de New-York, Los Angeles, Chicago. Villes, cités intégrées, fondues dans les conurbations et mégapoles surdimensionnées, sans limites. Quartiers cocons, aussi, refuges, retraites (ceci, on le retrouve). Territoires intimes.

Par contre, il y a peut-être des formes de ghettoïsation, dont plusieurs de mes prédécesseurs ont déjà parlé. Il y aurait plusieurs façons de clore, soit la communication, soit le groupe, soit le quartier. Selon l'angle de vue, on peut déceler à Saint-Jean-Saint-Pierre des délimitations successives, qui feraient apparaître autant de « cours »,⁵⁶ ou de groupes divers et distincts, mais aussi ouverts les uns sur les autres.

Une de nos hypothèses de départ : essayer de poser la question : existe-t-il des communautés à Saint-Jean-Saint-Pierre ? Ou doit-on parler de groupes de voisinage ? Et, en outre, d'« image communautaire » ?

S'agirait-il, d'une part, plutôt de communautés socioprofessionnelles ? C'était Luis De La Torre qui nous avait donné cette ligne d'hypothèse, et il a efficacement soutenu la formulation de cette problématique.

En l'espèce, il y a, à Saint-Jean-Saint-Pierre (le quartier nommé ainsi par les services de l'Urbanisme, ou de l'Équipement), plusieurs quartiers. Un quartier qui a été bâti par les cheminots (travailleurs du rail), et qui est un quartier « Castors » (1956). Un autre, qui, lui, a été construit à la suite des opérations commencées par l'abbé Pierre, avec les compagnons-chiffonniers d'Emmaüs, et tout ce mouvement de solidarité active, depuis l'hiver 1954. Ce dernier regroupait des familles qui avaient en commun (ou le paraissaient) une certaine similitude de trajectoires socioprofessionnelles. Un même style d'occupation de leur logement serait trop dire.

Ce serait toujours avancer avec la visée d'une certaine vérification de la validité d'une sociologie ou d'une « anthropologie des Lumpen » dans un quartier d'une ville française. Quartier « ouvrier », quartier « pauvre », quartier d'accueil, sans doute. Ceci suffisait-il à qualifier un quartier ghetto, c'est-à-dire inassimilé, hermétique, stigmatisé ? Cette idée que la ville-centre s'était défaussée sur un quartier périphérique, alors écarté, de populations arrivantes, qu'il fallait tout à coup loger dans l'urgence, en masse, cette représentation caricaturale effacerait-elle les habitudes prises, les savoirs construits, les histoires de vie riches de souvenirs, après trente ans ? Les expériences des vies qui s'étaient épanouies vaille que vaille ou brillamment ici seraient toujours les plus fortes, et le passé antérieur, sans voir ses droits effacés, ne compterait pas tant que l'avenir de ce passé-là.

L'idée était que des usages de la ville-centre, des chemins et des connaissances, des expériences et des aventures, une mémoire active et présente, démontreraient une identité et des caractères Narbonnais, chez tous. Que la ville en tant que telle intégrant, qu'elle se laissait occuper, aimer.⁵⁷

Confirmer certains traits, en maintenant un regard assez distancié, ou en cherchant à mettre en valeur cette idée qu'il y a une très grande diversité dans ce que l'on peut appeler, un rien abusivement (par provocation « soft », ou par caricature grossière), et trop rapidement : quartier d'émigrés ou de « Lumpen » (classes ou déclassés ?). Une énorme diversité d'itinéraires ou de trajectoires, à la fois sur le plan des histoires de vie (biographies), celui des appartenances professionnelles, ou des exercices socioprofessionnels successifs. Chez les femmes et les hommes de Saint-Jean-Saint-Pierre. Et de leurs usages comparables et souvent communs, de la ville alentour, aux portes, dont le quartier fait lui-même partie.⁵⁸

Ce quartier de Saint-Jean-Saint-Pierre, c'était donc un quartier « cheminots », un quartier « hiver 54 ». Et puis, d'autre part, un quartier fameux, longuement évoqué et mis en avant (donc stigmatisé) par les médias, à plusieurs reprises, et encore dépeint ou illustré par Jean-Pierre Besombes-Vailhé, qui est la « cité des Oliviers ». Aussi appelée Sonacotra, selon les époques, et selon les plumes des journalistes. Rebaptisée par une chaîne de Tv, « Cité de l'Olivier ».

Ce logement, 2 ou 3 bâtiments (actuellement 5), avait rassemblé, venant des camps (Argelès et ailleurs), où ils ont d'abord été « accueillis », des familles de « Harkis » logés dans des bâtiments neufs, où ils emménageaient, de concert avec des familles de gendarmes (deux immeubles entiers), et, selon

les descendants d'anciens Harkis qui habitent encore là au moment de l'enquête, cohabitant très bien, remarquablement, avec eux. Mémoires. Leur affectation changée, le casernement ayant été déplacé loin de Narbonne, ils sont partis, ceux d'« active », eux et leurs familles. « Les gendarmes ont quitté le quartier ». « Les Harkis sont restés seuls ». Ainsi disent les jeunes témoins, qui regrettent leurs compagnons de jeu, de classe, pour résumer, ceux avec qui ils ont grandi, leurs frères et sœurs de cœur et de jeunesse.

Des photos de 1962-63 montrent ces beaux immeubles, flambant neufs, balcon, cuisine-salle-de-bains, toilettes, sols carrelés, murs et cloisons de plâtre ou de mortier lissés-talochés, peints à l'huile, robinetterie chromée, tuyauteries de plomb et de fonte, électricité, éclairages, intérieur et public, eau chaude eau froide (eau mitigée, comme dit encore la chanson de Bobby Lapointe), entourés de toutes parts par des vignes (verdissantes au printemps, rougeoyantes en automne, remplies de raisins mûrissants, au plein été d'août, à la canicule), en pleine nature. La campagne, l'air, la liberté, un paradis. Nous avons donc essayé d'évoquer, avec les jeunes adultes (gamins ou adolescents de l'époque), fils de ces anciens Harkis, de montrer, grâce à leur aide, et par leur inspiration, leur quartier : un habitat collectif, au départ, construit en plein milieu d'un paysage rural, de vignobles et de champs. Narbonnais, aux portes de la ville, le long de l'avenue de Bordeaux. A proximité de la route de Marcorignan. Sur des hauteurs, des cailloutis, des terres sèches. Quartier, aussi, paysan, non seulement par ce cadre naturel, mais par les origines souvent montagnardes de ces « ci-devant Harkis », venus des Aurès, de Kabylie, d'autres montagnes d'Algérie. Hommes et femmes habitués des grands espaces, d'une vie rude. Et aussi celles des migrants d'origine marocaine, restés citoyens du Maroc (« Al Maghrib »), qui les ont rejoints, eux aussi souvent d'une origine montagnarde (Atlas, Rif.), dont les yeux ont contemplé les mêmes ciels, guetté les mêmes horizons, avec des cultures, cependant, assez différentes (nationales, locales ; berbères, arabes, araboberbères, maures, touarègues, sahraouies). Ou encore celles des turcs, derniers arrivés, des plateaux, des déserts arides, des chaînes élevées, vallées isolées, de même (Anatolie, Cappadoce, Tarse, Taurus, Arménie, Kurdistan...), avec ou sans l'étape urbaine de Bursa, Izmir, Trabzond, Elkisehir, Kayseri, Sivas, Diyarbakir, Ankara, Istamboul ou Erzurum. Autant de régions qui évoquent les mosaïques de paysages et de peuples, dont la Turquie post-kémaliste, moderne, est composée.

Cette étude précise serait à poursuivre, plus en profondeur, pour mettre en évidence d'éventuels traits communs à tous ces montagnards de diverses origines méditerranéennes ou nord-africaines, réfugiés (leurs divers « statuts citoyens ») dans cette plaine, sur un coteau du Narbonnais. Maintenant quartier de Narbonne, et qui, peu à peu se dégage et sort de son étrangeté initiale, de son invisibilité (de sa trop grande visibilité, ce qui revient au même).

Le quartier actuel de 10.000 habitants environ n'était autour de 1962 que quelques vignes, avec deux immeubles au milieu. Deux propriétés ou domaines, Saint-Jean-la-Source, dont la source est ancienne, et Saint-Pierre. Peu à peu, on a vu arriver, en une vision historisante qui est celle des récits des habitants rencontrés, toutes les couches d'habitants successives, un peu comme dans une ville américaine, mais, ici, déjà, l'échelle n'est qu'à 10.000 habitants, ce qui représente tout de même la moitié de la population de la ville-centre (ou vieille ville, que notre équipe est en train d'étudier, pour en reparcourir les principaux traits « sensibles »⁵⁹) : si Razimbaud⁶⁰ comprend en effet aussi 10.000 personnes, alors, le centre ville en compte bien 20.000. Y a-t-il une logique de ces grandeurs ?

C'est l'actuelle taille (maxi ?) de ce quartier, qui semble pouvoir être arrêté à ce chiffre et désormais contenu approximativement autour de cette dimension déjà respectable.

Il est clair que dans le cadre d'une telle échelle quantitative, on ne peut pas parler de ghetto, étant donné le caractère de diversité conféré par la pulvérisation des microgroupes qui se sont succédés, composés, re-formés (brassages continus) : groupes de voisinage, de parenté, d'interconnaissance (l'importance relative des uns et des autres, et l'étude précise des formes de leurs interrelations, que nous n'avons qu'effleurée, seraient toujours du plus haut intérêt : il y faudrait un observatoire permanent auquel on associerait un grand nombre de jeunes de Narbonne, ou des quartiers, à travers leurs associations).

Brassage induit qui masque les effets des véritables rencontres, des relations fortes et fidèles, discrètes. Différence d'échelle : aux U.S.A., on aurait 60.000 personnes, toutes et tous de Porto-Rico ou, encore, « hispaniques » (Ladinos, Indianos, Mexicanos, Colombianos, ces « groupes » ou « catégories » eux-mêmes entremêlés et métissés...). Ou bien, une cité « chinoise » (c'est-à-dire asiatique...). La focalisation joue dans tous les cas, mais l'échelle apporte bien une importante différence. Ce n'est qu'un des éléments. Downtowns. Mais, à Saint-Jean-Saint-Pierre, il y a un émiettement,

une diversité. Sur l'interculturalité : en Languedoc existe une longue histoire de ce que l'historien de l'immigration en France (et d'abord celle de la Lorraine) appelle « *Le creuset français* » (il traduit de l'américain « *melting pot* », le pot-pourri, ou le « mélange »...).⁶¹ Le creuset ou moule culturel languedocien n'est pas exactement le même que celui de l'Est lorrain : il est plus proche parent, côté espagnol, de ceux, ses proches alliés, des Pyrénées, de Gascogne ou des Cévennes, ou encore de ceux, côté italien, de Provence, ou du Piémont. Pline arrêta l'Italie au Rhône, au-delà duquel commençaient les pays ibériques, cantabriques (Napoléon Peyrat). Il n'est pas assimilable à celui de la France, de l'Est ou du Nord, ni par les régions-sources de la migration, ni par les modalités d'accueil, ni par les cultures de l'intégration (de l'accueil) respectives.

Les rites d'hospitalité existent partout, protocoles d'entrée, d'admission, mais ne sont pas identiques (entre les régions ou provinces). En pays méditerranéens, il y a des traits spécifiques d'accueil, d'échange, de mise à distance, des ritualités caractérisées et relativement connues, bien qu'elles se trouvent quelquefois déformées par des lecteurs français, insuffisamment informés - il en subsiste - et parfois grossièrement ignorants des plus respectables spécificités et traditions de ces régions « romanes » du Sud (ni identitaires, ni nostalgies : ces dernières expressions ne sont à leur égard que discours de rejet et d'ignorance, marques d'irrespect, voire de dédain envers des cultures toujours vivantes, en particulier en leurs psychologies, esthétiques et sensibilités).

Les *Journaliers*, payés à la journée (*Jornal*), dans un passé récent (l'espace mental est actuel, les pratiques de vie sont celles des grands-parents, 1860-70, des plus âgés de la génération âgée actuelle : un orbe temporel, un horizon, d'une centaine d'années de fond, ou de cinq générations, soit 120 ou 130 ans environ),⁶² travailleurs à bras, manouvriers, laboureurs (*labradors*, *lauradors*), *missouniers*-moissonneurs, *vendémiaires*-vendangeurs. Ce sont des hommes capables d'ouvrages de force (les femmes n'en travaillent pas moins très dur, et souvent les très jeunes enfants), tous ces itinérants entretiennent entre eux au travail et dans la vie les liens de l'émulation, se lancent, par des rites de défi, des provocations salubres ou haineuses. Ils font ensemble vivre une culture populaire de l'effort, du devoir, de l'honneur, de la vie laborieuse et de la croissance de l'âge (les périodes de la vie, divisée en saisons, célébrées en de grandes liesses festives traditionnelles).

Les « Forts » ou « Hercules » de Marsillargues,⁶³ par exemple, qui se sont forgé une musculature impressionnante à force de durs travaux (*pelletaires*, ils creusent, « à la pelle », et à bras, d'abondance, avec une belle santé, et d'une dure discipline, *roubines* et fossés, élèvent des digues et dament les chaussées des routes), s'exhibent, pour des luttes ou d'autres exercices et prouesses spectaculaires, sur les places des villes de province et celles de Paris,⁶⁴ au milieu du XIX^{ème} siècle. Narbonne a connu aussi beaucoup de telles figures emblématiques, gloires locales, héros parfois triomphants, parfois pitoyables, selon la circonstance, humiliés au premier prétexte et facilement conspués par l'ingratitude populaire oublieuse, vite pressée de brûler ce qu'elle a adoré.

Lorsqu'ils se retirent de cette vie errante des foires, ils parviennent à trouver une place de *baile*, de maître-valet, de « conducteur de travaux », sur une exploitation ou propriété amie.

Sinon, ils retournent à une vie de travailleur précaire, au mieux, *mésadier*, payé au mois (que l'on licencie donc sans vergogne, selon convenance). Plus précaire encore, ils rejoignent, sous la conduite d'un autre, la *cola* (colle) des saisonniers, rude communauté de labeur rustique.⁶⁵

Ces *travailladous* (manouvriers, brassiers) vivaient donc souvent l'existence du proscrit, du réprouvé, de l'itinérant, sans terre, sans logis, sans toit, et, cela a été trop peu remarqué, cette observation demande à être mise en valeur, car il s'agit d'un des traits traditionnels les plus anciens et l'un d'entre les plus profondément inscrits dans les mémoires collectives : ces femmes, ces hommes étaient sans nom, sans titre, sans statut ou presque. Leur existence, proche de celle du mercenaire ou du soldat. Ils se contentaient de sobriquets,⁶⁶ ou circulaient, et travaillaient, quand ils le pouvaient, sous des noms d'emprunt.

Ils ne recherchaient cependant pas toujours cette situation de presque proscrit, de paria. Leur culture « minorisée » était-elle minoritaire ? Dominée, était-elle aliénée ? Non, si l'on en juge par toutes les fêtes, notamment, et usages où elle démontre alors et toujours sa résistance opiniâtre.

Cette existence sans dénomination n'est-elle pas proche, par plusieurs aspects, de cette invisibilité dont souffrent les anciens Harkis et, avec eux, solidaires (ils ont à cœur de défendre l'honneur perdu de leurs pères, et ceci n'est que juste et respectable : il serait indécent, vulgaire et choquant de leur refuser cette juste manifestation de leur piété filiale), leurs filles et fils. On aurait tort de vouloir opérer entre eux, à toute force, entre père et fils, fût-ce au

nom du droit, une dissociation qui départagerait leurs conditions respectives, mais qui offenserait, gravement et douloureusement, des sentiments aussi sacrés.

Cette vie a été, bien avant eux, dans des circonstances historiques fortement différentes (en ces occurrences-là, la surprise est toujours mauvaise), celle d'autres valeureux, comme eux héros oubliés, tenus à l'écart par une société trop oublieuse et ingrate, ou qui ne pouvait supporter un certain visage d'elle-même, et n'avait pas le courage de les honorer assez dignement.

Ces hommes demeureraient donc sans nom (sans honneur reconnu, mais non sans gloire intime), aussi longtemps qu'ils resteraient sans tenure, sans propriété, sans le moindre lopin. Dépossédés de tout, ils seraient donc encore ruinés au surplus dans leur réputation. Tant qu'ils ne devenaient pas tenanciers, et se montraient alors responsables de leurs biens fonciers, ils ne recevaient et ne portaient pas de nom. Ils ont été évoqués trop rapidement, ces anciens harkis qui n'ont jamais demandé leurs papiers d'identité officiels nouveaux, à jour, et ont ainsi manifesté leur désir de rester obstinément fidèles à leur statut « indigène ». Fidèles à la France. Aux contrats de cœur et promesses de parole passés et reçus d'elle, aux idéals coloniaux (les plus respectables).

Je désigne maladroitement sous ce nom caricatural l'ensemble des dispositifs juridiques (flottants en raison de l'incertitude de la guerre) qui leur assuraient officiellement un statut, à cette date, base de leur alliance sacrée avec les individus, ces officiers qui se présentaient avec des titres de représentants des autorités françaises, ceci, sous réserve de devoir ultérieurement préciser les portées psychologiques, juridiques et sociologiques de cette observation, tant sur la lettre de ce Droit métropolitain, que sur l'esprit de l'alliance (« verbale » ou « orale », ce contrat n'en est pas moins reconnu formellement du droit français), plus essentiel à mes yeux, car moins cité, que ces hommes ont alors nouée, à travers leurs chefs, avec une collectivité nationale tout entière. Certains de ceux qui sont aujourd'hui souvent des grands-pères, après avoir quitté l'Algérie en 1960-62, n'ont jamais réclamé d'aide, et ont décliné toute assistance. Cette attitude altière est très noble, et les honore, au delà même de notre commune ingratitude, celle de notre ignorance hypocrite. Leur conscience est digne de notre respect, leur situation appellera plus opportunément une aide mieux ajustée aux besoins.

Leur rôle est décisif dans la représentation de Narbonne, par leur manière de s'approprier eux-mêmes leur quartier, d'y jouer, l'été, sous les

frondaisons d'une rangée de cyprès, bien alignés, aux dominos, à l'ombre, à l'abri des vents d'hiver : le bon endroit est ombré l'été et point trop venteux l'hiver, d'y tenir marché deux fois la semaine, de fréquenter, les soirs de déprime, les bistrotts de la place des Pyrénées, d'envoyer les enfants à l'école, de consentir aux sorties des épouses et à celles des filles, de rechercher une vie digne et sérieuse, tous ces aspects de leurs apports modestes et têtus ne sont pas négligeables.

La ville a montré, sinon sa population, qui ne fut pas toute unanime, sa capacité, son aptitude à accueillir. Narbonne a intégré. Ce n'est pas terminé, et il est bon, en un sens, que cela ne le soit pas instantanément (cela prouve la valeur de la culture de ces hommes, leur intégrité, mais aussi qu'un bon accueil se mérite et prend d'autant plus de prix). Ces hommes ont adopté cette ville, et elle le leur rend, en partie au moins. Eux et leurs enfants composent un renouvellement, ici, de toute une culture qui évolue grâce à eux. C'est la dimension de l'interculturalité méditerranéenne qu'il est bon de retenir, déjà présente à Narbonne, dès avant même leur arrivée, c'est elle qui construira un avenir, non de fermeture, de fiction d'un impossible arrêt de l'histoire, ou de retour (bien que cela ait été déjà possible, il y a quelques années, pour quelques-uns), mais de *convivença*, comme dit la langue d'Oc, de bien-vivre-ensemble. La ville, les quais de la Robine, les écoles, les collèges, les rues, les trottoirs même, les lieux publics, les bureaux ouverts aux associations du quartier, les lieux de spectacle, de réunion, ces temps partagés annoncent et accomplissent une fusion plus large, une rencontre interculturelle quotidienne.

Si l'intégration est couramment présentée comme une intériorisation, un apprentissage des normes (lois, statuts, positions, principes civils d'une éthique commune) de la société d'accueil (et d'appartenance), l'exploration des territoires collectifs, des parcours individuels ou communs, des trajectoires de vie, montre un accueil *par ceux qui sont arrivés*, qui sont venus s'établir et vivre ensemble dans cette ville de Narbonne, vis-à-vis de cette ville elle-même. Rites d'hospitalité, protocoles d'approche ou de mise à distance, honneur, dignité, respect d'autrui, lieux et jeux de la sociabilité, montrent les territoires, les lieux, les parcours et les trajectoires d'intégrations « réussies ». Un quartier forme un tout, un lieu de vie commun, partagé, où quelques caractères *secondaires* signalent une diversité d'origines, géographiques ou culturelles (elles-mêmes déjà antérieurement et traditionnellement interculturelles). Une résistance heureuse et un démenti qui sont autant de défis jetés à toutes les

stigmatisations caricaturales qui soulignent surtout l'inadaptation de quelques éléments, minoritaires, se croyant à tort représentants de la société englobante, aux évolutions interculturelles des temps. L'incapacité à accueillir est tempérée ou démentie par les capacités, démontrées dans les trajectoires des réussites individuelles, qui n'ont rien de rare, de ces français, à rencontrer tous leurs semblables, concitoyens ou non.

Notes

De l'article 64 à l'article 122-1

D'un flou juridique à une interprétation juridique et sociale

Emile AGUILAR

Nous allons parler du malade mental vis-à-vis de la loi. Je vais tenter de vous rapporter comment les troubles mentaux sont considérés par la loi française. Il faut savoir que, pendant plus d'un siècle, on s'est basé sur un article de loi, que tous les psychiatres et les gens sains connaissent bien, puisqu'il s'appelle : Article 64 du Code pénal, et qui établissait justement la responsabilité. Cet article, qui date de 1834, est très simple, et disait :

« Il n'y a ni crime ni délit lorsque le prévenu était en démence au temps de l'action. »

Je vais faire une remarque très brève concernant cet article. Tout d'abord, on dit que le pouvoir médical s'est assis sur cette conception, alors que le mot « *démence* » n'est pas du tout un terme médical. Cela commence très mal, me direz-vous, et pour cause, puisque la démence n'est pas quelque chose de purement médical au moment où cela avait été énoncé. Actuellement, en médecine psychiatrique, la démence est un état de détérioration cérébrale, point final, c'est-à-dire ce que l'on observe, de nos jours, par exemple, avec la maladie d'Alzheimer. Donc, cet état de démence ne correspondait pas du tout avec ce que les législateurs pensaient. Les médecins se sont posé la question : « *qu'est-ce que l'on va faire avec ce nom de démence qui correspondait à celui de folie, de façon générale* ». On se dit alors qu'on est dans un flou magnifique. Cela signifie quoi, lorsqu'on va devoir l'appliquer, et qu'il y a quelqu'un, en face de vous ? Cela a débouché très rapidement sur la notion de *lucidité*. Le sujet était-il *lucide* au moment des faits ? Alors, qu'il soit bien clair que la question que se posent les magistrats, c'est : était-il lucide au moment des faits ? Parce que l'on peut être, au sens médical du terme, grand *malade mental*, mais être conscient de ce que l'on fait à certains moments.

Je ne vais pas vous faire un cours de psychiatrie, rassurez-vous, mais sachez simplement qu'on peut être un malade mental authentique, c'est-à-dire à certains moments être complètement délirant, ou hors réalité, et, à ce moment-là, être *dément* ou *fou*, au sens où l'entendait l'article 64, et, à d'autres moments, on peut être stabilisé, et, à ce moment-là, se rendre compte de ce que l'on fait. Ce qui était important, à l'époque, c'était la notion de lucidité au moment des faits. Il est possible de se rendre compte que cela a connu une vague extraordinaire, puisque, dans le courant généreux et psychologisant du terrorisme intellectuel psychanalytique, entre les années 60 et 85, la psychiatrie et la psychologie ont tout expliqué. On vous expliquait, alors, que si untel avait tué sa concubine, c'était « *parce que sa grand-mère faisait du vélo sans selle* », ou des choses comme cela. On arrivait ainsi à tout vous expliquer, et on a débouché sur une espèce de vague *d'irresponsabilisation* colossale. On disait alors que les psychiatres expliquaient tout, et qu'après cela, le pire des crimes pouvait passer pour de l'irresponsabilité. On est d'ailleurs arrivé à irresponsabiliser des choses, qui étaient des états affectifs violents, par exemple lors de crimes passionnels. Et, on disait alors : « *le pauvre, il est tellement emporté par sa passion qu'il a perdu sa lucidité* ». Or, du moment que l'on considérait qu'il avait perdu sa lucidité, on ne pouvait plus le condamner. Ce courant, vous l'avez connu, les médias s'en sont fait des gorges chaudes...

Dans ce contexte-là, les psychiatres se sont dit qu'il faudrait peut-être clarifier les choses, parce que nous étions en train d'aboutir à tout et n'importe quoi. Et là, j'en viens à mon deuxième point, qui me paraît fondamental. Finalement, la médecine, et la psychiatrie en particulier, sont bien les filles de leur époque. Et, dans une époque où la société a essayé de tout comprendre, de tout expliquer, et de tout pardonner, éventuellement, la psychiatrie est allée dans ce même sens. Actuellement, ce n'est plus le cas. On essaie de renvoyer les gens à leurs responsabilités. A partir de ce moment, les médecins ont éprouvé le besoin de clarifier les choses, et de le faire de façon beaucoup plus nette. Cela a donné, dans son application, l'article 122-1, qui est beaucoup plus précis, et qui remplace l'article 64. Cet article contient deux alinéas que je vais vous lire :

« - N'est pénalement pas responsable la personne qui était atteinte, au moment des faits, d'un trouble psychique ou neuro-psychique ayant aboli son discernement ou le contrôle de ses actes.

- La personne qui était atteinte, au moment des faits, d'un trouble psychique ou neuro-psychique ayant altéré (et non plus aboli comme dans le précédent alinéa) son discernement ou entravé le contrôle de ses actes demeure punissable. »

Toutefois, la juridiction à qui incombe d'évaluer cette circonstance, détermine la peine et en fixe l'origine. On a donc essayé de médicaliser davantage le discours, puisqu'on fait une distinction entre *un trouble psychique ou neuro-psychique, qui altère, et un trouble psychique ou neuro-psychique, qui abolit le discernement et le contrôle des actes*. Si ce trouble a *aboli*, on conclut à la *non-imputabilité*, et, si ce trouble *altère*, on conclut à *l'imputabilité partielle*. Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que la loi vaut pour ce qu'on l'interprète. La preuve en est qu'un certain nombre de mes collègues se sont fait rappeler à l'ordre par les juges d'instruction. En effet, les juges d'instruction, qu'ils le veuillent ou non, sont le reflet de l'esprit social du moment. Par exemple, un de mes collègues avait conclu qu'untel, ayant commis un meurtre en état d'ivresse, se trouvait dans le cadre de l'alinéa 2 de l'article 122-1, c'est-à-dire en un état de trouble psychique ayant altéré son discernement. Il est bien évident que quand on est « bourré comme un coing », le discernement est altéré. Or, le problème est que si, stricto sensu, il avait raison, le texte renvoie néanmoins, de façon précise, à un trouble psychique ou neuro-psychique : par psychique, on comprendra une altération psychique, et par neuro-psychique, une altération du fonctionnement du cerveau qui se traduit par des troubles. A ce moment-là, on se rend compte que la conception sociale va influencer sur la manière dont on peut interpréter cet article 122-1.

Je ne vais pas vous faire un cours sur les *désordres ethniques*, mais sachez qu'effectivement les désordres ethniques renvoient à ce que Linton appelait les *modèles d'inconduite*. Or, il existe certains modèles d'inconduite que la société a valorisé à de certains moments, et qu'elle n'accepte plus maintenant. L'alcoolisme, dans notre société, qui était un désordre *ethnique* par excellence, c'est-à-dire un modèle d'inconduite : tu n'as pas le droit de manifester ta souffrance, mais, si tu dois la manifester, voici comment tu dois le faire, avait toutes les caractéristiques du désordre ethnique. Or, la société

change son regard sur l'alcoolisme, qui perd ou qui est en train de perdre son statut de modèle d'inconduite. C'est pourquoi le magistrat n'accepte plus que l'alcoolisme puisse être une circonstance atténuante. Je vous signale au passage, qu'en Polynésie, l'alcoolisme reste une application de l'article 112-1, vu le contexte culturel de l'alcoolisme. En France, cela n'est plus le cas.

Tout cela, pour dire qu'effectivement, le regard que la société porte sur ce qu'on appellera, globalement, le malade mental, va se traduire par la façon dont les juges vont agréer une expertise, ou demander, si cela ne leur convient pas, une contre-expertise. Cela renvoie donc à la représentation très globale de la maladie mentale, dont l'exposé de Murielle Faure-Tunno va vous donner un bel exemple.

Du droit des malades mentaux à leur insertion

Murielle FAURE-TUNNO

I. L'article 64 du code pénal et l'article 122.1 du nouveau code pénal

L'article 64 du code pénal, qui n'est plus aujourd'hui en vigueur, faisait perdre à la personne atteinte de troubles mentaux c'est-à-dire diagnostiquée « malade mentale » une partie ou la totalité de son droit à son statut de citoyen, mais surtout de son droit à la responsabilité. Une personne, « malade mentale », ne pouvait être tenue responsable des faits qui lui étaient reprochés.

La justice, par l'intermédiaire de cet article, tentait de protéger le malade mental contre la société. Cette personne « malade mentale » prenait alors un statut qui impliquait le soin au lieu de la sanction.

Le courant anti-psychiatrique des années 60, avec sa thèse antinosographique et antidiagnostique a reproché à la psychiatrie d'être devenue une simple colleuse d'étiquettes et de devenir malgré elle la garante de l'ordre social. Lorsqu'un individu est reconnu malade mental pour ne pas dire fou, la société, par l'entremise du psychiatre, le fait entrer dans la catégorie des malades mentaux pour s'en séparer, c'est-à-dire l'exclure de la société. Maud Mannoni l'explique en ces termes :

«Le psychiatre répond à la plainte du patient par un diagnostic mais, contrairement à ce qui se passe en médecine, ce diagnostic n'ouvre aucune perspective nouvelle au malade. (...). Le fait de poser un diagnostic psychiatrique déloge donc le malade de sa position de sujet, l'assujettit à un système de lois et de règles qui lui échappent, et inaugure ainsi un processus qui aboutira logiquement à des mesures de ségrégation. »⁶⁷

Pour l'anti-psychiatrie, le soignant est alors entraîné dans un cercle vicieux, où il ne peut plus que se contenter d'objectiver ce qu'il entend et ce qu'il voit dans des rapports étiquetés scientifiques, c'est-à-dire des diagnostics

psychiatriques. Pour l'anti-psychiatrie, deux conséquences découlent de cette logique psychiatrique :

- la première, c'est que le patient perd son statut de sujet, pour devenir l'objet d'un savoir médical ;
- et la deuxième conséquence, est que la maladie mentale est alors bien souvent évoquée, pour justifier une conduite anormale. La maladie mentale devient alors la cause de, ou l'alibi à, tout comportement anormal.

Le remplacement de l'article 64 du code pénal par l'article 122.1 du nouveau code pénal semble aller dans le sens des contestations et des revendications du courant anti-psychiatrique. Comme nous l'a expliqué le Docteur Emile Aguilar, l'étiquette ou le diagnostic de « malade mental » n'est plus la cause ou l'alibi du délit ou du crime. Il est maintenant possible de condamner une personne *malade mentale*, si l'on peut démontrer qu'au moment des faits, cette personne jouissait de toutes ses facultés mentales.

La personne, jugée pour délit ou crime, n'est plus *objet* du savoir médical, puisque sa responsabilité n'est plus cachée derrière le diagnostic psychiatrique. La responsabilité dépend de l'état mental dans lequel se trouvait la personne *au moment des faits*.

Cet article 122.1 du nouveau code pénal pourrait se résumer caricaturalement ainsi :

Un malade mental est une personne à part entière qui a donc des droits et des devoirs. Les devoirs impliquent une responsabilité morale de ses actes. Bien évidemment, la société ne peut tenir responsable une personne qui ne jouit pas de toutes ses facultés, non pas en général, mais au moment des faits c'est-à-dire, pour simplifier, en période de crise.

Le paradoxe de cet article réside dans le fait qu'il prend en compte, d'une part, la notion de *citoyenneté*, puisqu'il reconnaît en partie la responsabilité du malade mental dans ses actes, mais, d'autre part, il le renvoie à son statut de *malade*, et donc l'assujettit puisqu'il le déresponsabilise lorsqu'il y a crise.

Il me paraît important, voire nécessaire, de revenir sur la notion de crise.

Si l'on prend la situation suivante : X est diagnostiqué comme *schizophrène*, par exemple ; il est suivi médicalement. X commet un homicide.

Que se passe-t-il ? Selon l'article 122.1 du nouveau code pénal, deux possibilités s'offrent au juge :

- 1) Il considère que cette personne diagnostiquée *schizophrène* était en crise au moment des faits et il lui enjoint une peine commuée en internement dans un Centre hospitalier Spécialisé ;
- 2) Il considère que X, qui, suivi psychiatriquement pour sa schizophrénie, est stabilisé puisqu'il n'est plus en C.H.S, n'était pas en crise au moment des faits et est donc responsable de l'homicide. Il enjoint une peine de 30 ans de réclusion.

Jusque-là, la situation, bien que très subjective et appartenant au juge, paraît juridiquement « honorable ». Mais une question éthique est alors soulevée. Un schizophrène a-t-il des crises ou la schizophrénie est-elle une crise permanente, crise qui se traduirait par la souffrance de X dans son rapport à ce monde qui lui fait violence, crise qui est la marque du décalage entre la réalité et sa vision d'un environnement hostile fruit de son imaginaire ?

La réponse me paraît délicate tant que nous ne saurons pas véritablement ce qu'est la folie ou la maladie mentale.

Avec l'article 64 du code pénal, la justice ôtait au malade mental son statut de sujet en tant qu'être responsable en l'objectivant par un diagnostic médical. L'article 122.1 du nouveau code pénal peut lui rendre son statut de sujet de droit mais il risque de le faire au détriment de son statut de sujet en souffrance. Pour mieux comprendre le statut actuel du malade mental, il nous faut maintenant le replacer dans un contexte plus général.

II. La protection du malade mental ou la loi du même : confusion entre égalité et identité

Notre société est basée sur l'égalité en droit, comme le stipule l'Art.1 de la Déclaration des Droits de l'Homme. Dans notre type de société, le principe d'organisation repose sur l'autonomie et l'égalité de droit des individus. Pour que perdurent l'autonomie et l'égalité, les normes sociales devront s'efforcer, d'une part, de protéger les individus contre les empiétements abusifs du groupe, mais aussi de mettre en oeuvre des systèmes juridiques qui garantissent l'égalité de droit entre des individus inégaux de fait. Mais cela

n'est pas si facile ! Si l'on veut que des êtres humains inégaux de fait deviennent égaux en droits, cela ne peut se réaliser que par des normes discriminatoires : lois de compensation pour ceux que l'on considère comme étant naturellement ou socialement dans une situation de faiblesse. Pour le cas des malades mentaux, les lois de protection sont nombreuses et interviennent pour corriger une inégalité naturelle. Mais, ce faisant, la société a cru qu'être égalitaire signifiait être semblable ou identique.

Le philosophe Henri-Jacques Stiker rappelle, à juste titre, que :

« Le schème n'est pas celui de l'égalité, mais celui de l'identité. La distance entre identité et égalité est énorme. Nous formons une société qui cherche l'identique dans l'inégalité, alors que d'autres ont affirmé la différence dans l'inégalité, et que nous espérons une égalité dans la différence. »⁶⁸

La naissance de la psychiatrie, c'est-à-dire d'un réel mouvement thérapeutique, peut se dater avec la parution du *traitement moral* du médecin français Philippe Pinel (1745-1826). Le traitement moral marque, en effet, une mutation en profondeur de la représentation de la folie sous l'angle de sa curabilité. Il redonne à *l'insensé* une part de raison qui permet un traitement et qui le ramène à être sujet et donc semblable. Il n'est plus possible de considérer le fou comme « autre » c'est-à-dire de le placer hors du sens et de l'humain. C'est de cette nouvelle vision de la folie qu'une nouvelle conception thérapeutique apparaît : le projet asilaire⁶⁹ où l'insensé va laisser place à l'aliéné.

Le paradoxe du traitement moral vient du fait qu'il commence juste à nous faire apparaître l'aliéné comme « même » en dévoilant sa secrète douleur, tout en le retranchant derrière les murs de l'asile. Ce premier mouvement thérapeutique, c'est-à-dire le mouvement asilaire, qui a reposé essentiellement sur l'enfermement, afin de refouler ou d'exclure de la société les « *singularités discordantes* » s'explique par le fait qu'il faut préserver l'identité du corps social. Mais en faisant prévaloir la dimension du « même », l'instance politique reconnaît que ces êtres hors la norme, qui posent problèmes, appartiennent également à la communauté des êtres qu'elle a à charge de régir.

Et c'est toujours par cette dimension du « même » que nous assistons, aujourd'hui, grâce à la volonté de la pensée médicale et à l'appui de la pensée politico-sociale, à une tentative d'insertion dans la société globale, par le biais des institutions qui accueillent les malades mentaux, demandant ainsi à la

pensée populaire d'accepter cette nouvelle cohabitation. C'est donc la même visée identificatoire qui a exclu la folie de la société globale, et qui tente, aujourd'hui, de la réintégrer.

La légitimité actuelle concernant le malade mental ou le fou peut être traduite ainsi : il faut les intégrer dans la société. En fait, ce discours intégratif n'est qu'un cas particulier du rapport qu'il convient d'avoir à l'égard de toutes les minorités qu'elles soient culturelles et/ou sociales. Ce qui pose problème, ici, ce sont les inacceptables obstacles à cette intégration : le fait même d'être « autre ». Car, si cette dimension du « même » est revendiquée par la pensée politico-sociale et la pensée médicale pour une intégration du malade mental dans le tissu social, elle n'a pas la même portée pour la pensée populaire et signifie alors : « si le fou est comme moi, je ne suis pas à l'abri de ne pas devenir fou ». Comme le confirme le psychiatre Edouard Zarifian :

« L'attitude à l'égard de la folie est fondamentalement une attitude de peur. Peur existentielle, extrêmement profonde (archaïque, diraient les psychiatres), qui concerne à la fois la stabilité de notre identité, la justification de la norme comportementale admise par le groupe et l'incapacité à rationaliser le comportement déviant de cet autre, image en miroir de nous-mêmes, le fou. »⁷⁰

III. La réinsertion par le travail

Cette confusion entre égalité et identité se retrouve actuellement dans cette volonté d'insertion dans la société globale du malade mental. Certes, cette volonté est une intention fort louable : la société veut que le malade mental ou le handicapé échappe à son sort malheureux parce qu'il n'est pas supportable qu'une anomalie physique, mentale ou psychique le mette à l'écart du tissu social. On considère alors le handicapé comme sujet ayant les mêmes droits et les mêmes possibilités que les autres individus. En considérant le handicapé comme semblable aux autres individus, on le traite comme tous les autres individus oubliant ainsi sa différence. Le handicapé doit alors avoir pour référence le monde ordinaire parce qu'il doit finir par être comme tout le monde.

La grande majorité des prises en charge actuelles est basée sur le travail parce que notre société donne la primauté à la production. Le travailleur handicapé (y compris le malade mental), depuis la loi de 1975 dite

« *d'orientation en faveur des personnes handicapées* », doit se réinsérer dans la vie sociale et professionnelle. Cette nécessité qui s'impose à la société entraîne une deuxième nécessité : celle de mener des actions et de prévoir des techniques (essentiellement éducatives) susceptibles de « *normaliser* » suffisamment les personnes handicapées pour leur donner accès au milieu ordinaire c'est-à-dire les faire rejoindre le reste du corps de la société. D'une part, notre société industrielle n'admet plus autre chose que le travail comme source de revenu et comme reconnaissance sociale et, d'autre part, elle ne connaît d'autre solidarité que celle d'une protection fondée sur la redistribution et la contribution (collective et assurantielle au sens large de ce terme).

Notre société égalitaro-individualiste refuse que l'individu soit autre. Sa différence est acceptée par la société si elle est momentanée ou si l'espoir de sa disparition règne. La société ne demande pas au malade mental de se réinsérer avec sa différence et sa conception du monde, elle exige de lui qu'il tende vers ce qu'elle attend de lui.

Comme le confirme le philosophe Henri-Jacques Stiker :

« C'est notre façon d'appivoiser l'écart que représentent les **hors-du-commun** et de réduire le plus possible cet écart. Les personnes infirmes, devenues handicapées, sont vues comme des citoyens à **per-former**, pour employer un ancien mot français passé à l'anglais (to perform). Elles sont comme des sujets qui au moins en principe peuvent et doivent réussir. La figure du handicap est une manière de penser la non-conformité dans les limites de notre raison productiviste et technologique, et donc aussi de nous la rendre admissible. »⁷¹

Cette remarque, fort pertinente de Henri-Jacques Stiker, ne concerne pas seulement les handicapés physiques. Elle reste tout aussi valable pour les handicapés mentaux. Les malades mentaux sont des personnes non-conformes ou *hors-du-commun* et, il n'est pas question pour la société de rencontrer, de tolérer et encore moins d'accepter cette non-conformité ou cette différence. La société ne peut appréhender les malades mentaux, qu'en tentant de les *per-former* c'est-à-dire en leur réclamant une certaine performance de production afin d'être utile à la société et de se « *fondre dans le moule* », de se former pour devenir commun ou comme tout le monde.

De plus, cette volonté intégrative par le travail se heurte, non plus sur un plan anthropologique, à des difficultés essentiellement économiques.

Aujourd'hui, il ne fait aucun doute que c'est par l'emploi que l'on s'intègre vraiment dans la vie sociale. L'emploi est devenu le champ où se forge et se maintient l'identité sociale. La prédominance de la production/consommation de notre société fait que l'intégration par le travail devient le modèle de l'intégration sociale. Aujourd'hui ce modèle d'intégration est en crise pour différentes raisons. Plusieurs éléments font obstacle à la capacité du travail à continuer à être le centre du lien social. En premier lieu, on trouve le rationnement à l'accès au travail. Comment le travail pourrait-il continuer à être considéré comme le vecteur privilégié du lien social si de plus en plus de personnes en sont privées?

Jacques Donzelot, spécialisé en sociologie politique, explique très bien les limites de ces politiques d'insertion par le pouvoir de l'économie sur le social :

« Depuis une vingtaine d'années, les limitations (du social moderne) sont apparues à proportion de la défaillance du concept de solidarité qui le fondait, à savoir son appui seul et unique sur l'interdépendance unissant les membres de la société par la division sociale du travail. Dès lors qu'à cette dernière s'ajouta la division entre ceux qui avaient un travail et ceux qui n'en avaient pas, le principe de solidarité comme ses applications entraient en crise. Il était trop difficile de faire jouer une solidarité entre des travailleurs protégés par un statut, d'autres précarisés par la mutation socio-économique et ceux, chômeurs de longue durée, qui se trouvaient privés de toute espérance crédible d'un retour à l'emploi. (...) Il ne sert plus à rien d'être **normalisé** pour être utile. Les files de chômeurs sont pleines de **normaux inutiles**. »⁷²

IV. Une tentative d'assimilation en guise de réinsertion

Il est vrai que les dépenses de la société en faveur des personnes handicapées pour une meilleure réinsertion professionnelle et sociale n'ont cessé d'augmenter. Néanmoins, la faiblesse des taux de sortie des institutions de travail protégé⁷³ démontre l'incapacité de ces structures à réinsérer les personnes dites « *handicapées* » dans le tissu social. Depuis de nombreuses années, les politiques sociales ont contribué à la création d'institutions qui tentent de répondre de mieux en mieux aux besoins des personnes dites « *handicapées* ». Mais ces créations de structures ne se résument qu'à un

dispositif de prise en charge des personnes dites « *inadaptées* ». Les principes fondamentaux de la loi du 30 juin 1975 en faveur des personnes handicapées établissent certains droits qui sont : les soins, l'éducation, la formation, l'orientation professionnelle, le travail, la garantie d'un minimum de ressources et enfin l'intégration sociale. Or, la situation actuelle des malades mentaux ne répond pas à l'exigence de la loi du 30 juin 1975.

En effet, cette réponse et cette adaptation des politiques sociales se soldent malheureusement par des regroupements par catégories sociales ou médicales. Il est très rare que les institutions accueillent à long terme des personnes aux problématiques différentes. Ces regroupements par catégories sociales ou médicales se traduisent par les différentes institutions actuelles qui ont pour point commun d'avoir très peu d'ouverture sur le milieu ordinaire et un fonctionnement relativement autarcique. Ces structures, bien que faisant partie intégrante de la société, ont toutes les caractéristiques des communautés. Elles ont toutes un fonctionnement et des règles qui leur sont propres. Les liens avec l'extérieur c'est-à-dire le milieu ordinaire sont peu nombreux. L'individu qui séjourne dans ces structures n'a pas de reconnaissance vis à vis du reste du corps de la société en tant qu'individu à part entière mais en tant qu'individu appartenant à une institution bien particulière. La pensée populaire n'a de reconnaissance « *que pour ce qui est fait dans ces institutions* » et non pas pour les individus qui s'y trouvent. Confirmant ce point de vue, la sociologue Martine Xiberras nous rappelle que :

« Il faudrait poser comme hypothèse que le regroupement est peut-être une forme de réinsertion, mais sous une identité qui reste excluante pour l'individu, qui n'a de force que dans son stigmaté, ou comme porteur de stigmaté. D'où le danger de développer des formes de représentation par stigmaté : cette question est d'importance pour les politiques sociales car elle pose la question des politiques ciblées ou dite des droits communs défavorisés. »⁷⁴

Malgré tous les efforts des politiques sociales, nous ne sommes pas parvenus à l'intégration des malades mentaux dans la société et nous en sommes toujours à une société intégrée des malades mentaux. Cet échec de l'intégration des malades mentaux dans le tissu social a certainement plusieurs explications. L'une d'entre elles est cette confusion entre égalité et identité. Les politiques sociales ne doivent pas prendre le rôle du chirurgien esthétique c'est-à-dire soigner la face sociale. Or, elles en prennent toutes le chemin en tentant de faire croire que le malade mental peut devenir comme tout le

monde. Cette confusion conduit également les politiques sociales à confondre l'intégration avec l'assimilation. En effet, comme le précise l'anthropologue Mohand Khellil :

« Assimiler l'autre revient donc à le comparer à soi, à le rapprocher de soi pour le convertir à soi, à ses idées, sa manière d'être et de faire, pour le rendre et le considérer enfin semblable à soi. »⁷⁵

Et c'est bien ce qui se passe pour les malades mentaux à qui l'on demande de faire « *comme si* » afin que le reste des individus de la société les considère « *comme eux* ». Les malades mentaux ou les « *a-normaux* » doivent rejoindre les « *normaux* ». Les « *différents* » doivent se fondre dans le commun et le reconnu. Or, cela ne peut ni résoudre la peur qu'ont les individus à l'égard des malades mentaux, ni leur mise à l'écart. Cette fuite éperdue vers le semblable et l'identique n'est qu'une fuite de la peur de l'étrangeté, de la différence ou de l'altérité. Donner l'apparence de la normalité n'est pas être normal.

Pour que le malade mental puisse être inséré dans le tissu social en gardant son identité, les politiques sociales ne doivent pas songer à une intégration du malade mental en l'assimilant à « *monsieur-tout-le-monde* » mais à une intégration de la différence. Il faut pour cela modifier les représentations sociales de la folie ou de la maladie mentale et mettre en place les meilleures conditions pour qu'une véritable rencontre ait lieu entre l'individu dit « *sain* » et l'individu dit « *malade mental* ». Cette rencontre sera longue et difficile car les obstacles seront nombreux mais elle est la véritable clef pour que le malade mental soit accepté par le reste de la société.

Notes

RECOMPOSITIONS IDENTITAIRES

Des bijoutiers royaux aux artistes bronziers

Exemples de constructions d'identités statutaires au Burkina Faso

Emmanuelle FERREOL

La question de l'identité est très délicate à appréhender en raison du nombre de critères qui entrent en jeu pour « définir » un individu ou un groupe, critères reliés à un contexte temporel et spatial particulier et aux relations inter-individuelles ou inter-groupales qui y prennent place. Il faudrait pouvoir prendre en compte la totalité du vécu historique, les différents réseaux spatiaux et relationnels qui, peu à peu, édifient une identité définie pour un moment précis et dans un lieu fixe, étant entendu que l'identité est mouvante et qu'elle se remodèle sans cesse en fonction de nouveaux enjeux, de nouvelles circonstances.

Nous nous intéresserons, ici, aux identités des travailleurs bronziers de Ouagadougou, au Burkina Faso.

Michel Izard a longtemps travaillé sur les Moose (sg. Mossi) du Yatenga, au nord-ouest du Burkina Faso. Dans une étude sur l'identité lignagère, il détermine que :

« Cinq critères sont à l'oeuvre ou peuvent l'être, dans le repérage de l'identité d'un lignage par lui-même : 1 - le statut social, 2 - le statut ethnique, 3 - l'origine généalogique, 4 - l'origine géographique, 5 - le nom. »⁷⁶

Nous verrons que nos études de terrain, menées sur les lignages de bronziers de Ouagadougou (capitale du Burkina Faso, province du Kadiogo) reprennent en partie ces critères, mais que certains d'entre eux perdent de leur effectivité dans la définition identitaire, parce que celle-ci se trouve intégrée à un ensemble plus grand, qui fait sens, en ce qu'il détermine une identité

groupale qui correspond mieux à un nouveau contexte spatio-temporel. L'identité lignagère, elle, fait alors référence à une territorialité et une temporalité historique passées. Ce qu'il est intéressant d'étudier, outre le passage d'identités lignagères distinctes à une identité groupale commune, c'est une tendance récente à la fission de ce groupe (d'artisans bronziers) par la tentative de définition d'un sous-groupe, qui revendique une identité d'artiste, séparée de l'identité artisanale d'origine. Dans ce cadre même, il est légitime de se demander comment les identités individuelles vont s'articuler avec l'identité groupale, au sens où, au delà d'un consensus sur ce que doit être l'identité groupale des artistes, l'artiste se définit en priorité comme individu autonome reconnu avant tout, par et pour son nom, rattaché à une production personnelle.

Nous nous proposons, ici, de relater les critères utilisés par des artisans bronziers moose. Outre l'histoire des familles de la corporation qui constituent de forts marqueurs identitaires du groupe, nous essayerons de montrer comment actuellement cette identité groupale s'articule avec des revendications d'identités sous-groupales «dissidentes» qui cherchent à se définir et à s'imposer autour de la notion d'artiste.

Nous avons à faire à l'articulation d'une identité consensuelle acquise et d'une identité en devenir qui fait intervenir des stratégies d'acteurs pour la reconnaissance de cette identité, avant tout statutaire.

Cette revendication du statut d'artiste se base sur des aspects d'identification figés (historiques et communs aux familles), des aspects « objectifs » qui dans la pratique technique du bronze tendent à démarquer artisan et artiste mais surtout font intervenir des critères idéaux. L'identité d'artiste ne tient-elle pas plus, pour les bronziers burkinabé, d'une représentation identitaire idéale que d'une réalité en passe de se concrétiser ? Quels sont les enjeux de cette définition ? Et surtout, quels sont les critères identitaires utilisés et les obstacles à leur réalisation ?

Franz Boas disait : « *Il ne suffit pas de savoir comment sont les choses, mais comment elles en sont venues à être ce qu'elles sont* ». Nous adopterons donc une vision historique, très linéaire, non seulement pour expliquer l'origine et l'originalité des familles de bronziers à travers les critères retenus pour leur définition identitaire - tels qu'ils restent en mémoire dans le groupe - mais également pour mettre en lumière les évolutions de ces déterminants jusqu'à nos jours où apparaissent les revendications d'artistes. Nous tenterons ainsi de mettre en évidence les processus identificatoires dans ce groupe.

I. Historique de la mise en place des groupes bronziers et de leur identification

Aujourd'hui, Ouagadougou compte un nombre important de bronziers d'origines diverses. Mais, «traditionnellement», le Burkina Faso n'est pas une terre du « bronze »⁷⁷, comme a pu l'être le Nigéria (ancien Royaume de Bénin), le Bénin actuel (ancien Dahomey) ou encore le Ghana.

La pratique des alliages cuivreux au Burkina Faso est donc une technique d'origine allochtone, contemporaine semble-t-il, de la conquête mossi. En effet, rappelons que la région qui nous intéresse ici, le bassin de la Volta Blanche, fut envahie dans la seconde moitié du XV^{ème} siècle par des conquérants moose venus de Gambaga, au Nord du Ghana. Ces chevaliers moose, menés par Ouédraogo, imposèrent leur pouvoir aux autochtones et donnèrent le nom de Moogo à leur nouveau territoire.

Les traditions familiales recueillies font état de la première installation de bronziers à cette époque, dans cette région où sera fondé le Royaume de Wogodogo, (Ouagadougou). La famille Guiré serait venue de Gambaga avec Ouédraogo (Roi des Moose du Moogo, soit le Moogo Naaba). Cette famille aurait été au service de la famille royale de Gambaga d'où provenait Ouédraogo. Une autre famille revendique cette version, c'est la famille Touré⁷⁸.

L'installation des Moose va entraîner une redéfinition de l'ensemble des statuts des populations en présence. Michel Izard (op. cit.) nous rappelle que nous allons avoir à faire à une tripartition de la population qui se partagera selon des critères essentiellement «techniques», fonctionnels (ou statutaires) : les Moose seront ainsi les «gens du Pouvoir», les autochtones sédentaires seront désignés par «gens de la Terre» (sans souci de savoir s'ils recouvrent une seule ou plusieurs populations comme c'était effectivement le cas), et une troisième catégorie, toujours considérée à part et étrangère à l'opposition «gens du Pouvoir» / «gens de la Terre», constituée par les forgerons (également autochtones). Un certain nombre d'entre eux vont être rattachés à la cour royale et être ainsi mis à la disposition du roi, le Moogo Naaba.

Il faut faire deux remarques à ce sujet :

- Le pouvoir mossi tend à avoir une idéologie unifiante qui nie les différences ethniques et propose une classification sociale basée sur

les statuts, les fonctions des groupes ou des individus. Le référent de l'activité technique prend le pas sur le référent ethnique.

- La seconde remarque est qu'il existe de nombreux cas de changements d'identité lignagère (cf. Izard, op. cit.) : soit des changements de statuts (ainsi des « gens du pouvoir » ou des « gens de la terre » vont devenir forgerons), ou des changements d'identité ethnique dont nous allons voir l'exemple à l'oeuvre tout à l'heure.

C'est dans cette tendance qu'a le pouvoir royal à s'agréger des compétences techniques qu'il convient de situer les premières familles de bronziers (Guiré et Touré) qui en l'occurrence seront dénommés «bijoutiers» (*Nyogse*) compte tenu de leur fonction. Fonction spécifique qui ne nous permet pas de les confondre avec les autres travailleurs des métaux, les forgerons.

La troisième famille concernée est la famille Dermé. Les ancêtres Dermé viendraient de Hombori au Mali et auraient été appelés par le Roi mossi (le Moogo Naaba Dulugu) au XVIIIème siècle, en raison de leur spécialisation dans la fabrication des harnachements de chevaux.⁷⁹

Si les histoires familiales laissent de nombreuses questions en suspens⁸⁰ par les contradictions qu'elles peuvent comporter, c'est surtout parce qu'elles ont pu être modifiées en raison d'enjeux actuels. En effet, pour une famille, prétendre à la primauté de l'arrivée dans le Moogo - et donc à celle de la pratique du travail des alliages - permet de revendiquer aujourd'hui une plus grande légitimité de son travail et par extension une renommée plus importante.

1) Identités lignagères des bronziers

Ce qui nous importe ici c'est de faire un bilan rapide sur les critères retenus ou mis en avant par les différents lignages pour définir leur identité.

Si la certitude n'est pas établie d'une origine géographique précise, toutes les familles s'entendent pour faire apparaître leur origine étrangère. Par contre, si certains lieux, parfois précis dans le cas de « Hombori », ont été mis en relief, aucune des familles n'est capable de nommer la population, l'ethnie d'origine des ancêtres ou encore leur langue. Ceci peut être dû à un oubli réel ou à un intérêt à ne pas dire la vérité en raison des mésententes qui règnent parfois entre diverses populations. De même, il est impossible d'établir avec précision le statut d'origine de ces familles : nous avons vu que si toutes ont intérêt à prétendre qu'elles connaissaient la pratique des alliages avant l'arrivée

dans le Moogo, certains faits (que nous n'avons pas le temps de relater ici) permettent d'en douter. Signalons simplement que par recoupement, nous pouvons émettre des hypothèses sur une diversité des statuts premiers : les Touré, selon certains informateurs, seraient bien venus de Gambaga, mais non directement comme bijoutiers du roi, plutôt comme descendants d'esclaves mis au service de la royauté et qui auraient pu par la suite se rallier au groupe des bronziers. Les Dermé font état d'un double statut de commerçants d'objets en métal puis de fabricants.

Le groupe de bronziers, réuni sur le sol moaga à partir du XVIIIème siècle (date de la dernière arrivée), se présente donc comme une corporation d'apparence hétérogène de par les origines géographiques et statutaires des lignages qui le composent. Par ailleurs, il convient d'indiquer une différenciation au niveau de la production. Ainsi, chaque famille avait sa spécialité : la famille Guiré indique que sa fonction première était la confection des bijoux et parures pour le Roi, les femmes de la cour royale et les pages ; le lignage Touré était et est toujours celui à qui est dévolu la fabrication de la statuare mortuaire du Moogo Naaba (sans que l'on puisse dater l'origine de cette pratique) ; et les Dermé seraient les spécialistes de la fabrication des harnachements de chevaux (ce qui pourrait expliquer que le Roi ait fait appel à eux alors qu'il possédait déjà des bronziers mais non qualifiés dans ce type de travail).

Après avoir mis en avant la particularité «identitaire» de chaque lignage, il convient maintenant d'attirer l'attention sur une identité groupale plus globale ou globalisante, la «corporation» des bronziers, établie par le biais notamment de la royauté.

2) Homogénéisation de l'identité groupale

Malgré les critères distinctifs énoncés jusqu'ici, (et qui concrètement s'illustrent par des patronymes différents), toutes les familles sont réunies autour d'une pratique technique identique basée sur la matière (le cuivre ou ses alliages - ce qui est un des critères distinctifs d'avec les forgerons ne travaillant que le fer) et sur un savoir-faire : la fusion des alliages et la fonte à la cire perdue. Nous pourrions parler d'identité technique commune. Tous travaillent au service du roi, et s'ils peuvent être classés sous le vocable générique mais flou de «serviteurs» ou «artisans» du roi, il est plus convenable d'employer le qualificatif statutaire ou fonctionnel qui leur a été attribué : « bijoutier ». Remarquons que cette désignation est spécifiée et qu'elle gomme toute

référence à une spécialisation familiale. Elle agit en quelque sorte comme un déni de particularisation, pour proposer une «classe» sociale plus générique dont les membres sont réunis autour d'une production monopolistique qu'est «l'art de cour».

A cette identité statutaire groupale correspond une entité spatiale. Les «bijoutiers» furent installés dans un quartier particulier : Nyogsin, littéralement le « quartier des bijoutiers ». ⁸¹

Par ailleurs, mais cette fois indépendamment du pouvoir, toutes les familles de bronziers sont musulmanes, ce qui les unit, mais également les démarque d'une grande partie de la population, en premier lieu, de celle des forgerons, fortement animistes (ce qui entérine l'opposition étranger-musulman-cuivre et autochtone-animiste-fer).

Le pouvoir mooga (ou mossi) a pu influencer, voire proposer des éléments d'identification d'un groupe mis à son service. Mais l'identité groupale eût été imparfaite si les référents d'origine n'avaient pas été «oubliés» ou tout au moins placés au second plan face à cette nouvelle identité. Or nous avons vu qu'ils l'étaient en partie, ou tout au moins qu'ils restaient sujet à caution.

L'installation prolongée des familles de bronziers s'est soldée par ce que nous pourrions appeler une «mossification», soit un changement d'identité ethnique (dont M. Izard rappelle la fréquence dans les régions moose⁸²). Cette mossification ne s'est pas faite automatiquement par la simple agrégation du groupe au pouvoir royal moaga, mais plutôt par le mariage des bijoutiers à des femmes moose. Ces mariages ne furent pas contractés à l'initiative individuelle des bronziers mais par l'intermédiaire du Roi. Ce que certains⁸³ considèrent comme une stratégie du Pouvoir pour garder auprès de lui des compétences techniques, s'inscrit dans la coutume plus large des *napogsyure*⁸⁴. Ce système permettait de donner des épouses issues du Palais à un certain nombre de serviteurs royaux. Par ailleurs, il convient de rappeler que cet ancrage territorial et familial trouve aujourd'hui son effectivité non seulement dans le fait que l'ensemble des bronziers se considèrent comme Moose, mais que tous en parlent la langue, le moré, et que chaque famille a oublié sa langue originelle (non seulement sa pratique, mais sa dénomination même).

Voilà ce qui apparaît dans un premier temps comme les critères d'identification des bijoutiers royaux : un groupe d'origine hétérogène dont la nouvelle identité va être conditionnée par la rupture avec l'origine ethnique,

géographique, et statutaire pour certains. Nous avons vu que de nombreux aspects tendent à stabiliser le groupe et contribuent à le doter d'une identité propre :

- Tout d'abord, une identité à la fois technique et statutaire qui rallie les créateurs autour d'une pratique : la fonte à la cire perdue, d'une destination : la cour royale, et d'une production officielle : les parures de cour.
- Ensuite une sédentarisation et une spacialisation du groupe dans un même quartier, dont le toponyme suffit à montrer l'unification de ses membres : quartier des bijoutiers. Par ailleurs l'obédience musulmane est une autre caractéristique de la corporation.
- Enfin, cette relation même au pouvoir tend à supprimer les références ethniques (et linguistiques) originelles au profit d'une intégration à la société mossi.

Il est intéressant de constater que le seul point qui empêche de parler d'une «assimilation» aux Moose est la conservation des patronymes ou *sôndre*. Mais c'est également un facteur-clef qui contribue à renforcer l'identité de la corporation, en ce sens qu'elle conserve un minimum de son identité originelle, à savoir son altérité, son origine allochtone. Par ailleurs, si l'assimilation à un patronyme mossi (ou autochtone), soit un changement d'identité lignagère, n'a pu se faire, c'est justement en raison de la spécificité du groupe qui n'existait pas dans le pays avant son arrivée (il n'y a pu y avoir, ainsi, ni changement, ni fusion de statut, auquel cas, il y a fort à parier qu'ils ont été assimilés au groupe, non seulement dans la pratique, mais en prenant le patronyme du lignage d'accueil)⁸⁵.

II. La colonisation : facteur de changement d'identité statuaire ?

Le rattachement des bijoutiers à la société mossi provoque une première rupture identitaire qui est créatrice d'une nouvelle identité. Donc, le référent premier est fonctionnel : les bijoutiers de la Cour. La colonisation semble introduire une seconde rupture ou tout du moins elle paraît remettre en cause le statut univoque des bijoutiers.

Sans avoir besoin de retracer ici avec précision l'histoire coloniale de ce qui deviendra la Haute-Volta, nous pouvons noter que la colonisation française

va peu à peu affaiblir le pouvoir royal, et inciter (contraindre ?) ainsi les bijoutiers à redéfinir leur fonction de fondeur du roi⁸⁶. Les familles vont s'orienter vers un artisanat destiné à une population autre et plus diversifiée. Les objets produits ne seront plus des bijoux, insignes du pouvoir, mais des figurines de bronze.

Ce changement peut s'inscrire dans le cadre des mutations qu'ont connues les « créations plastiques »⁸⁷ africaines en général : le passage d'une production sacrée (et l'art de cour entre dans cette sacralité) à une production profane, l'affaiblissement de la fonction symbolique des objets qui vont devenir objets de décoration, la substitution d'un art de commande en un art de grande diffusion, orienté vers des destinataires anonymes, et enfin, le passage d'une oeuvre avant tout utilitaire ou fonctionnelle (objets de culte, parures royales, effigies commémoratives) à une oeuvre de contemplation portée à la vue de tous (notamment par le transfert des objets anciens dans les musées occidentaux).

Nous allons avoir deux mouvements. D'une part, un regard occidental « iconoclaste », qui va réfréner la production traditionnelle et l'orienter vers un artisanat différent, et, d'autre part, un regard esthétisant qui va conférer aux objets anciens un statut artistique - dans le sens où, décontextualisés, ils deviendront objets de pure contemplation - qu'ils n'avaient pas auparavant, puisque rattachés à un « art fonctionnel ».

1) Développement unifié de l'artisanat bronzier

Les ateliers d'artisans bronziers vont se développer d'une manière plus ou moins autonome, par rapport au pouvoir, mais ce qui ressemble à une « restructuration » va se répercuter de manière univoque dans les différentes familles. La cohésion spatiale - des maisons d'habitation, comme des ateliers qui leurs sont rattachés - a favorisé la diffusion rapide des innovations d'un atelier à un autre, indépendamment des différences lignagères, et au nom du respect et de la collaboration que se doivent « gens d'un même métier », et sur quoi se fonde l'identité groupale (ce qui n'empêche nullement rivalité et concurrence).

Les progrès techniques se sont ainsi diffusés pareillement à l'ensemble des ateliers (soufflet mécanique contre peau de bouc, par exemple) et la vision que nous avons aujourd'hui est celle d'une parfaite identification d'un atelier à un autre indépendamment du nom de la famille qui y préside. Peut-être pourrions-nous distinguer deux types d'ateliers selon la réputation plus ou

moins grande et donc l'importance du chiffre de vente qui laissera au « patron » le choix entre se consacrer essentiellement à ses clients et reléguer le travail aux « apprentis » ou selon qu'il devra participer à la production s'interrompant à la venue des clients. Par ailleurs, la majeure partie de la production va s'orienter dès 1915 vers un artisanat de figurine sous la double impulsion d'un apport technique (la sculpture de la cire) et de l'appétit des colons pour ce genre d'objet. L'introduction de cette nouvelle technique de sculpture, initiée par le gurunsi Joseph Baboua (sculpteur) fut apprise en premier lieu, semble-t-il, à la famille Dermé qui l'aurait par la suite communiquée aux autres familles.

Au niveau du quartier, les ateliers vont aménager un espace de vente, un magasin donnant sur la rue, les ateliers de production étant situés « derrière » dans la cour de la concession où se trouvent également les lieux d'habitation.

L'ensemble des ateliers est régi sous un même type de hiérarchie, qui place le patron (soit le propriétaire) de l'atelier à la tête de celui-ci, pour tout ce qui est des décisions de travail, notamment celles d'embauche, de fixation de prix et d'orientation de la production, même si une certaine autonomie est visible quant au choix de la thématique (qui se développe dans un cadre assez réduit comme nous le verrons). Les ateliers se composent à peu près tous de la même façon en ce sens que l'on n'y trouve que ce qui est nécessaire aux phases techniques. Les modèles des objets sont à peu près similaires d'un atelier à un autre (nous verrons d'où viennent les innovations), et la différence, minime, n'intervient que dans la qualité de la finition et dans l'empreinte stylistique, pas toujours évidente à déceler (aspect plus ou moins trapu, forme des visages des personnages etc.).

Les changements survenus tendent donc au niveau de l'identité de groupe vers deux directions opposées. Premièrement, le statut du groupe passe nettement de celui de bijoutier à celui d'artisan par le biais d'un changement de production et de destinataire. Ainsi, le passage d'une création de parures royales à celle de statuettes « pour Blancs » (colons ou plus tard touristes) est important à plus d'un titre. D'une part, parce qu'il comprend un changement du statut, de la conception de l'objet, non seulement d'une manière symbolique, en ce sens qu'il passe d'une décoration « sacralisée » à une décoration populaire, mais surtout parce qu'est introduit un nouveau rapport à l'objet et aux individus, celui de l'argent, du « monnayage » des objets. D'autre part, parce que se sont ces nouveaux rapports qui vont désormais définir une identité nouvelle.

Deuxièmement, nous pouvons parler d'un maintien de l'identité « de base » car la technique, la spatialité et les relations infra-groupales sont maintenues. Et, même si la situation de production a changé, l'ensemble des membres du groupe ont incorporé communément les changements, et les ont répercutés de manière identique, conservant ainsi une identité groupale commune. Le grand changement intervient au niveau du statut des individus dont certains peuvent être plus facilement affiliés à des commerçants, d'autres à des artisans. Mais à l'intérieur des familles tous se considèrent comme des artisans bronziers avant d'être commerçants.

La religion est conservée et même si elle apparaît très importante dans les critères d'identification des individus, elle n'affecte nullement la production, qui devrait selon les préceptes islamiques éviter toute représentation d'êtres animés, ce qui en fait constitue la majeure partie de la production bronzière depuis son passage à l'artisanat.

Cependant, certains facteurs vont menacer l'intégrité de cette identité.

2) Scolarisation et discours sur l'art

La colonisation a introduit des éléments destructurants pour les bronziers. On l'a vu, la production s'est trouvée différemment orientée, mais surtout, la scolarisation s'est imposée comme un enjeu de poids pour la destinée des familles.

Les enfants, qui, dès l'âge de sept ans, commençaient à participer à certaines tâches de l'atelier, durent aller à l'école. Il s'agissait d'un manque à gagner non négligeable pour les familles. Les enfants qui pouvaient travailler « à plein temps » dans l'atelier familial, et assurer plus tard la relève des anciens, ne purent participer au travail bronzier qu'à leur retour de l'école ou pendant les vacances scolaires. Ceci permit cependant que la transmission familiale du savoir technique soit quand même en partie assurée. L'enjeu était, et il l'est encore en grande partie, de savoir si l'enfant avait intérêt à réussir à l'école ou si l'atelier, lui apprenant un métier, était plus sûr. La publicité qui était faite de l'école par les promotions sociales envisageables (notamment dans le fonctionnariat) présida rapidement, et de lui-même au choix, tant que le chômage ne se posa pas comme problème. Les bons élèves continuaient donc l'école, ce qui se répercuta au niveau des ateliers de bronziers : on dut accepter l'incorporation d'une main-d'oeuvre non issue des familles traditionnelles de la corporation. Cette intégration dans le corps de métier, « gens du même

métier », de personnes « exogènes », extérieures au groupe est tout-à-fait nouvelle (dans les années 70) mais ne semble pas remettre directement en question l'identité fondamentale du groupe.

Mais l'école entretient un autre paradoxe. Car, si les écoles et surtout les séminaires (maintenus après la décolonisation) dispensent un savoir « théorique », elles vont diffuser également un enseignement de travaux manuels. Le dessin et surtout la sculpture sur bois (notamment destinée dans un premier temps à orner les églises) vont être pratiqués par une population diversifiée (toutes ethnies et toutes origines sociales confondues). Ceci va permettre à des populations d'avoir accès à des pratiques spécifiques auxquelles elles n'auraient pas pu prétendre auparavant :

« Mon père avait une boulangerie en faillite; il est parti faire du commerce de mobyette. Ma mère vendait du mil. J'ai commencé l'art au séminaire à ma 7ème (CM 2). Je suis arrivé, il y avait des ateliers de 'travaux pratiques'. Je n'avais pas la moyenne suffisante mais le prêtre m'a remarqué (pour les travaux pratiques). Il me donnait tout ce qui était peinture, sculpture». ⁸⁸

L'école ne manqua pas de susciter des vocations et d'en encourager certaines. Par ailleurs, dans les années 60-70, le gouvernement attribuera un certain nombre de bourses d'étude pour des pays étrangers (européens, tels la France, l'Italie, mais également des pays de l'ancien bloc socialiste, avec l'URSS et Cuba). Certains fils de bronziers mais aussi des jeunes d'origine sociale variée suivirent un enseignement dans des écoles supérieures d'art avant de revenir au pays.

La pratique de «l'art» dans les écoles s'accompagne donc, on peut le supposer, d'un discours sur l'objet dont on sait combien il peut trancher avec les conceptions locales. Certes, le discours sur l'art et sa conception occidentale devait rester marginal pour des écoliers mais on peut actuellement préjuger des répercussions qu'il eut auprès de certains adultes et notamment de ceux qui décidèrent d'en faire un métier.

Il ne faut pas oublier qu'il ne s'agissait pas d'un discours théorique en marge des préoccupations sociales de l'époque coloniale et par la suite des indépendances. Tout d'abord, parce que le regard occidental via les missionnaires, les administrateurs, a présidé au sort de l'art africain dans toute

son étendue. Dans les premiers temps de la « conquête », le regard iconoclaste assimila les objets culturels à des fétiches marqueurs de croyances archaïques et indignes du projet civilisateur que s'étaient assignés les missionnaires Blancs. Dans un second temps, on remarqua, sans forcément réhabiliter d'emblée les objets, qu'ils pouvaient avoir quelques intérêts « ethnographiques ». Et ce fut, après la destruction massive, le pillage organisé pour enrichir (outre les cabinets de curiosité) les musées européens. Et, bien que les deux phases soient criticables, la seconde eut un impact d'importance dans la conception que les autochtones se faisaient de leurs propres objets : ils intéressaient les Blancs. Peut-être ne savait-on pas exactement pourquoi, mais toujours est-il que bientôt ils se monnayaient. Une des conséquences à long terme, et avec le développement du tourisme, fut l'essor de « l'art d'aéroport », et une autre fut celle de la mise en pratique de ce discours via les écoles d'art.

Ce qui nous semble encore plus remarquable, pour les bronziers qui nous intéressent, mais également pour l'ensemble des créateurs d'œuvres plastiques dont les sculpteurs sur bois, c'est que ce nouveau regard porté sur la production plastique, s'accompagnait d'un discours sur le statut de l'objet et par extension, de ces producteurs. Nous avons vu plus haut qu'un certain discours accompagné d'une conception particulière de l'objet contribua à redéfinir le groupe des bijoutiers en artisans. Au delà de cette détermination, la question qui se pose maintenant est celle de savoir s'il faut parler d'art au sens où l'entendait l'Occident à cette époque, en ce qui concerne les œuvres anciennes? Et dans ce cas, il conviendrait de parler d'artistes alors que les sculpteurs sur bois burkinabé apparaissent plutôt comme des individus créant occasionnellement pour la communauté et dont la fonction première n'était pas, traditionnellement, celle de sculpteur ? Cette discussion autour du bien fondé ou de la non raison d'être de la notion d'art appliquée aux productions plastiques africaines est toujours d'actualité⁸⁹.

Dans cette ambiance discursive, nous pensons qu'il faut réserver une place de choix à la Négritude qui prend naissance dans les années 30.

3) De l'impact du discours à sa réalisation pratique : l'exemple de la Négritude

Les intellectuels africains, dont nombreux sont formés aux hautes études françaises et souvent philosophiques (ce qui n'est pas innocent quant au discours sur l'esthétique), eurent leur mot à dire dans ce débat. La question n'était pas tant de savoir si oui ou non il y avait «art», mais d'en imposer le concept pour réhabiliter «la» (les) culture(s) africaine(s). Léopold Sédar Senghor, une des figures les plus marquantes de la Négritude, consacre une grande part de ses travaux littéraires⁹⁰ à cette question. Il s'agit non seulement de réhabiliter des cultures en désagrégation, mais également de questionner la société contemporaine. Et l'enjeu est de taille. Senghor renie les contrefaçons d'inspiration traditionnelle, le développement d'un art d'aéroport de seconde zone dont n'est pas digne la richesse culturelle des pays africains et déplore la tendance, chez les nouveaux plasticiens, au plagiat de l'art occidental. Ainsi, il détermine, avec les partisans de la Négritude (dont certains artistes tels Enwunwo), ce que doit être la production plastique contemporaine. En premier lieu, il faut qu'elle surmonte la dichotomie tradition-modernité, Afrique-Occident dans laquelle elle s'enferme. L'Afrique nouvelle est métisse et son art doit naître de cet enrichissement du contact culturel entre le Sud et le Nord (cf. Ferréol op. cit.).

Les différents festivals, de ce qui à l'époque était qualifié d'« Art Nègre », donnèrent une impulsion et un espoir à la réalisation d'un « art nouveau ».

Pour en revenir à notre terrain, les acteurs qui se revendiquent aujourd'hui comme artistes présentent un discours sur l'art tout à fait similaire à celui tenu par la Négritude. Sans passer forcément par de telles références, (qui ne furent peut-être pas celles des artistes burkinabé), il y a fort à parier que l'ambiance culturelle des années 50 et post-indépendance allait dans le même sens et constituait un leitmotiv théorique qui fut intégré avant d'être récupéré. La conception de l'objet est reformulée en fonction d'une vision plus intellectualisée et elle conditionne en partie les mécanismes du changement de la perception de l'art tant pour ceux qui le pratiquent que pour ses consommateurs.

Parallèlement, au Burkina Faso, le gouvernement fait appel, en 1967, à une des familles de bronziers pour créer un centre d'artisanat destiné à recueillir les enfants des rues et à les former à un métier, ce qui ne fut pas sans problème car la transmission des savoir-faire était encore gardée dans le cadre familial ou corporatiste :

« Il y aura des problèmes avec la famille parce qu'elle ne permet pas que d'autres apprennent le métier comme ça. J'ai mis un mois pour convaincre la famille; il fallait qu'il (le grand-père) donne son accord, il nous a autorisés.»⁹¹

Nous allons retrouver dans ce qui prendra plus tard le nom de Centre National de l'Artisanat et de l'Art (CNAA) à la fois les enfants en échec scolaire mais également ceux qui ont gardé de leur enseignement le souvenir de pratiques manuelles et qui souhaitent en faire un métier. La pratique du bronze va donc s'ouvrir à la fois dans les ateliers du quartier et dans le Centre (donc dans la pratique et dans les institutions) à des populations non traditionnelles dans le métier.

Les jeunes partis suivre une formation à l'étranger vont bientôt les rejoindre et parmi eux certains issus des familles de bronziers. Ainsi, le CNAA va constituer un véritable creuset d'où va émerger la revendication d'un statut de l'artiste.

III. L'émergence du statut de l'artiste

1) Le Centre National d'Art et d'Artisanat

Pour rappel, nous avons dans ce centre, des individus d'origines variées : issus ou non de familles traditionnelles de bronziers, venant de Ouagadougou ou de villages, d'âges différents mais qui se réunissent par un certain nombre de points communs. Tous ont connu d'une façon ou d'une autre une certaine rupture dans la transmission familiale des savoir-faire (bronzière ou agricole...), la plupart du temps par le biais de l'école. Tous ceux qui se retrouvent ici ont un choix à établir quant à la matière qu'ils veulent travailler (le centre enseigne, outre la technique du bronze à la cire perdue, la sculpture sur bois, le batik, et la poterie, pour l'essentiel). La démarche vers le bronze est donc volontaire. Pour tous, il s'agit, que ce soit par « vocation » ou pour des raisons plus matérielles, d'une certaine dissidence par rapport à la famille (notamment pour les fils de bronziers de Nyogsin qui ont préféré le Centre au travail familial de l'atelier). Tout au moins, pourrions-nous parler de l'acquisition d'une certaine autonomie, qui est bien souvent volontaire. Et enfin, il s'agit pour la plupart (à une ou deux exceptions près) d'une population jeune.

Si le Centre reproduit, pour des raisons pratiques évidentes de fonctionnement et d'apprentissage, les structures de l'atelier «traditionnel», les apprentis étant soumis au «patron», une certaine autonomie de la production est laissée à chacun lorsqu'on considère que l'apprentissage est en passe d'être achevé (même si tout le monde considère qu'on ne finit jamais d'apprendre).

Et c'est là qu'interviennent les innovations, tant conceptuelles que techniques. Les jeunes revenus d'Occident (ou ayant bénéficié sur place de contacts techniques étrangers au cercle « traditionnel ») vont introduire des innovations techniques non négligeables dont nous retiendront deux exemples : l'emploi du plâtre qui sera en quelque sorte détourné et utilisé pour accroître la productivité des objets qui se vendent bien et dont la demande est forte. Il s'agit ici d'une phase, reléguée par les acteurs au rang purement artisanal, c'est-à-dire, dans les discours, de ce qu'il convient de produire (souvent plus rapidement et sans grand enthousiasme) pour s'assurer un minimum de revenu pour vivre. Cette production est donc semblable à celle des ateliers familiaux (qui par ailleurs vont se doter de cette même technique, via les enfants placés au CNAA car en matière de travail «pour la survie» il ne saurait y avoir de secret). La seconde innovation est la possibilité de fondre de grandes œuvres. Les techniques traditionnelles devaient se contenter d'objets de petite taille car une fonte lourde aurait fait éclater les moules de terre. La solution qui va être appliquée consiste à pourvoir les moules de terre d'armatures en fer qui maintiennent le tout lors de la fonte. Par ailleurs, les moules vont être aménagés de deux événements au lieu d'un, l'un destiné à recevoir le bronze en fusion, pendant que l'autre permet à l'air conservé dans le moule de s'échapper, évitant ainsi les trous dans la statuette. Des œuvres monumentales pourront ainsi être érigées.

2) La construction de l'identité d'artiste : facteurs endogènes

Le CNAA semble être le lieu d'où part la revendication d'un nouveau statut, d'une nouvelle identité (et ce, de la part des bronziers comme des sculpteurs sur bois).

Le Centre peut se concevoir comme un champ au sens bourdieusien du terme où vont se développer des conflits visant à se démarquer du champ artisanal pour acquérir une identité propre, celle d'artiste.

Cette construction identitaire est basée à la fois sur un double discours : le premier met en jeu une certaine identité idéale à atteindre, celle de l'artiste, le second fait référence directement à la réalité concrète, c'est-à-dire se présente comme discours objectivant les pratiques différentielles entre artistes et artisans et mettant en perspective les problèmes à la constitution de cette identité. Elle se fonde donc également sur des faits et gestes. Au final, discours et actions agissent comme une réfutation des marqueurs identitaires de l'artisan.

Nous pouvons essayer d'aborder ces différents critères assignateurs d'identité, d'une part, tels qu'ils se donnent à voir à l'observation, et d'autre part, tels qu'ils sont utilisés, comme arguments, par les acteurs sociaux, pour se définir.

Tout d'abord, nous l'avons vu, les individus qui se considèrent comme artistes, ou qui cherchent à le devenir, sont localisés dans la structure du Centre National des Arts et de l'Artisanat (CNAA).

D'un point de vue de la relation à l'objet, les discours des acteurs révèlent une conception de l'œuvre qui s'oppose à celle de l'objet artisanal : l'œuvre d'art doit être une pièce unique, marquée d'une originalité et d'une recherche personnelle (adéquation d'un type d'œuvre à un nom spécifique qui fait qu'on reconnaît l'œuvre d'un tel), contre une production massive, reproduisant des modèles peu variés, des modèles « à succès », qui tombent dans le domaine de la banalité ou de l'anonymat, et surtout qui ont une visée avant tout commerciale. La notion de signature de l'artiste prend ici toute sa dimension symbolique, celle de prix aussi.

La création artistique passe par la recherche d'un style personnel. Les premières œuvres stylisées et abstraites ont vu le jour au CNAA, avant de se diffuser dans les ateliers de bronziers. Il est intéressant de voir que cet aspect novateur (pour l'art du bronze tout au moins), est considéré par tous comme « moderne » par opposition au figuratif jugé, certes « traditionnel » mais surtout, ancien et propre aux objets d'artisanat, car « *tout le monde est capable de le faire* »⁹². Ainsi la production figurative est vécue comme une phase d'apprentissage nécessaire mais rarement comme une fin en soi « *avant de faire de l'abstrait, il faut connaître le figuratif, les proportions* ». La stylisation, si elle fut originale dans un premier temps est en train de se diffuser de plus en plus et les artistes se voient obligés de développer autour de cette base, une recherche stylistique plus poussée, plus personnelle.

C'est dans ce cadre, qu'apparaissent les œuvres en matériaux mixtes, alliant bronze et bois, bronze et fer, bronze et peinture etc... On a donc l'impression d'une réorientation vers une destruction de l'identité technique qui rapprochait les deux groupes artisans et artistes. Ainsi, si la technique du bronze reste la même à la base, les artistes vont élargir leur pratique à des savoir-faire plus larges qui mettent en oeuvre une maîtrise des techniques du bronze, du bois, de la peinture et éventuellement de la sculpture sur pierre.

Au point de vue des chaînes opératoires (il s'agit là d'un constat empirique non directement formulé dans les dires des artistes), l'artiste intervient seul d'un bout à l'autre de la chaîne de fabrication alors que l'artisan fractionne le travail. La différence marquante se situe au niveau de la conception de l'objet, de la réflexion sur l'objet. Celui-ci est rarement effectué en grandeur nature sans passer au préalable par une forme réduite de dessin ou de maquette. Au point de vue de la fonte et de la finition, artistes et artisans ont tous besoin d'une collaboration. L'artiste intervient alors plus directement sur les phases stratégiques, alors que dans les ateliers d'artisans, l'aîné, ou celui qui a le plus d'expérience, prendra les directives.

La recherche thématique n'est pas véritablement un critère de distinction entre les deux champs. Elle est encore très enracinée dans des références culturelles « locales » (sans que l'on puisse parler d'art ethnique comme on pourrait le faire avec plus de facilité pour la production de bois). Les thématiques sont très « exotisantes » car elles répondent à une certaine demande touristique et folklorisante : le berger peul, la vendeuse de lait, les musiciens et danseurs etc... La différence interviendra donc surtout dans le traitement stylistique du thème. Quelques nouveautés sont quand même à indiquer dans un approfondissement des sujets locaux tels *L'arracheur de dent* ou *Le Fantôme tourbillon* de Moussa Kabore. Le contexte urbain est assez peu exploité (contrairement à la peinture sur toile ou à l'art de récupération), mais celui des « idées », intemporelles ou d'actualité, a fait son apparition. Nous pouvons citer à titre d'exemple, l'oeuvre récente d'Alain Deme, *La Ronde de l'Esprit* qui illustre la collaboration nécessaire des hommes aux progrès communs de l'humanité. Dans le domaine politique, la Révolution du Capitaine Thomas Sankara a vu s'édifier les premières œuvres monumentales en bronze du pays avec des références à l'histoire contemporaine : *La Bataille du Rail* de Ali Nikiéma, *Le Combattant Palestinien* de Tasserre Guiré.

Voilà pour quelques exemples de distinction entre les deux sphères artisanales et artistiques. Une partie de l'identité se définit alors par rapport à

un traitement technique et surtout par une conception de l'objet. Mais malgré tout la rupture n'est pas aussi tranchée avec le milieu artisanal : les artistes ne le nient pas, car la plupart en viennent. L'artisanat est alors conçu comme une phase d'apprentissage nécessaire, comme un moyen donc, mais pas comme une fin.

3) Facteurs exogènes : le soutien aux artistes

Au delà de ces aspects relatifs à la création, quelques soutiens relationnels vont contribuer à la défense d'un statut identitaire des artistes mieux différencié. Mais ces mêmes soutiens, jugés insuffisants, vont surtout être évoqués comme un frein. En effet, une des premières sources de conflit réside dans les relations avec la sphère des pouvoirs publics, notamment avec les autorités locales, par qui les artistes tentent d'être reconnus.

Le problème est toujours posé en terme d'une priorité du développement économique sur le culturel. Cependant, des efforts sont faits et il serait intéressant d'étudier les enjeux politiques qui se jouent dans l'aide au développement artistique (mais ce n'est pas le lieu de le faire ici). Le CNAA étant rattaché au Ministère de la Culture, les «grosses» commandes, notamment d'œuvres monumentales, passent par lui. La période de la Révolution sankarienne, que nous avons précédemment évoquée, fut très importante pour la reconnaissance de l'artiste burkinabé.

Outre l'édification d'œuvres importantes, le *Discours d'Orientation Politique*⁹³ semble être le premier texte politique du pays qui se soucie du statut de l'artiste. Nous avons eu l'occasion de rappeler ailleurs que l'idéologie révolutionnaire de l'époque plaçait l'artiste comme serviteur du Peuple et de la Nation. Il s'agissait d'une apologie de la création originale et du renouvellement thématique en adéquation avec les préoccupations de l'ère nouvelle qui s'ouvrait. Aujourd'hui, les commandes sont moins « politisées », plus consensuelles (*Mana-mana, La Femme au Balai* située à Bobo-Dioulasso de Tasserre Guire, ou encore tout récemment *Le Monument des Sportifs* de Ali Nikiéma inaugurant le déroulement de la Coupe d'Afrique des Nations de 1998). Ces commandes représentent un enjeu financier important à la fois pour l'auteur de la maquette et pour ceux qui aident à la réalisation. Elles constituent surtout un enjeu symbolique dans le sens où, non seulement elles exposent une oeuvre signée à la vue de tous, mais elles permettent surtout à l'artiste de vivre de sa création sans avoir recours aux subsides de soutien à la création

artisanale. Malheureusement, le public, s'il porte un jugement esthétique sur les œuvres, en connaît rarement les auteurs. Néanmoins, est exposée au grand jour la reconnaissance de l'existence d'artistes sur le sol burkinabé.

Parmi les appuis institutionnels importants pour l'identification de l'artiste, il faut noter le Bureau Burkinabé des Droits d'Auteurs (BBDA). Celui-ci a pour mission de préserver la propriété des œuvres et notamment de lutter contre la copie des originaux et leur exploitation financière. Même si les artistes n'existent pas en tant que tels dans le Code du Travail non plus que dans une autre législation, quelle qu'en soit la forme, le BBDA reconnaît un statut légal de la pratique artistique (concrétisée, par ailleurs, par la mention « artiste » portée dans la rubrique « profession » des cartes d'identité).

Pour ce qui est des droits d'auteurs, il est intéressant de noter que toutes les œuvres produites par le CNAA ne sont pas automatiquement inscrites au BBDA. Il y a comme une reconnaissance implicite du droit légitime d'accès aux droits d'auteurs, et cela semble capital dans la définition que le groupe se donne lui-même de l'identité d'artiste. Ainsi, l'important est de saisir quand s'opère le passage de l'artiste en devenir à celui d'artiste effectif, et sous quelles conditions, quelles « pressions ». L'identité d'artiste donne l'impression d'être fortement soumise, à la fois, au jugement du groupe, mais également à celui de l'individu par lui-même, en phase d'apprentissage. Tout fonctionne comme si le discours et les actes définissant l'artiste étaient, inconsciemment ou non, intégrés par les individus et qu'il fallait en quelque sorte passer par un certain nombre d'étapes (d'épreuves ?) avant de se voir considéré comme un artiste. Le passage de la naissance à la reconnaissance de l'artiste passe par l'ensemble des critères précédemment évoqués (et qui consistent à montrer qu'on est capable de dépasser la sphère artisanale) : la qualité des œuvres, l'originalité, la maîtrise technique, font partie d'une certaine maturation à obtenir. L'estimation sera bien sûr soumise aux critiques des anciens, mais également à une auto-évaluation qui peut se lire comme le sentiment d'une adéquation entre l'idée et l'idéal que l'on se faisait de l'œuvre et sa réalisation, son aboutissement concret (encore que cette adéquation soit rarement considérée comme parfaite). La création d'une œuvre originale ne suffit donc pas à qualifier l'individu d'artiste. Il faut une certaine capacité à imposer son style (qui peut bien sûr évoluer), et à assurer un processus de reconduction de la création originale; ce n'est pas l'occasion qui crée l'artiste, c'est la répétition, mais une répétition de l'originalité imaginative.

La sanction peut être également influencée par l'extérieur : ainsi les Semaines Nationales de la Culture de Bobo-Dioulasso sélectionnent et élisent les meilleures œuvres par catégorie technique (bronze, bois, batik, etc...). Elu pour ses qualités artistiques par l'extérieur, le challenge consistera, pour l'artiste, à maintenir sa place et donc à imposer son nom. Les personnes ayant obtenu trois fois le premier prix se voient attribuer le titre honorifique d'«Artiste du Peuple»... Ainsi, l'identité d'artiste est à acquérir, mais faillible et non définitive, elle est à reconquérir sans cesse.

IV. Les problèmes de la réalisation identitaire

1) Les enjeux de l'étranger

Malgré les soutiens et les efforts institutionnels, l'identité de l'artiste burkinabé semble fragile car elle manque d'un appui plus large. Ainsi, le champ artistique est incomplet, dans le sens où il n'existe pas de critique d'art, ni d'école d'art, et que les lieux d'exposition sont rares et non spécifiés (Centre Culturel français, Musées). La première galerie d'art s'est ouverte seulement l'année dernière, soit en 1997. Les artistes circulent donc dans une sphère étroite où le regard extérieur fait cruellement défaut. Or ce regard extérieur est très prisé : la consommation locale d'artisanat ou d'art de bronze est très faible. Le public burkinabé méconnaît ses artistes (c'est néanmoins le cas dans de nombreux pays où les artistes contemporains sont rarement connus en dehors du cercle étroit de ceux qui les côtoient plus ou moins personnellement). Ce manque de débouché local est vécu comme une difficulté pour se faire reconnaître comme artiste. Le manque à gagner financier est important et oblige souvent les artistes à perpétuer une pratique artisanale parallèle considérée certes, comme un « gagne-pain », mais plus facile à vendre aux touristes. L'enjeu réel se trouve dans la possibilité d'exposer à l'étranger pour pallier les manques du pays. Il ne s'agit pas seulement de trouver des débouchés financiers mais surtout d'acquérir une reconnaissance du public étranger et souvent occidental.

Les conditions d'exposition à l'étranger semblent jouer d'emblée comme une reconnaissance du statut de l'artiste : les expositions peuvent être plus facilement individuelles, la présentation même des œuvres offertes à la pure contemplation dans un cadre approprié est distinctive de la façon dont les œuvres artisanales sont présentées dans ces mêmes pays. L'idéal pour

beaucoup est là : pouvoir accéder au « marché international » de l'art et exposer au moins une fois par an. Les gains financiers d'une exposition en France, en Italie ou encore en Suisse, permettent de vivre aisément au Burkina pendant un certain temps et permettent à l'artiste de se consacrer à son art, c'est-à-dire d'atteindre une part de ce rêve, pouvoir être nourri, pouvoir vivre de sa passion et se détacher de « l'artisanat de subsistance ».

En outre, la reconnaissance par l'Occident est symboliquement importante et est rarement remise en question (si ce n'est par un sentiment de jalousie). Les expositions, les stages et les articles parus dans des revues étrangères (cf. *La Revue Noire*) sont toujours abondamment cités dans les curriculum vitae et dans les discussions.

En marge de ces problèmes structuraux, la recherche de reconnaissance identitaire de l'artiste est hautement conflictuelle et de nombreux obstacles se forment dans sa réalisation.

Les conflits agissent à plusieurs niveaux : tout d'abord, au niveau du groupe même dans le sens où il s'oppose à un autre groupe, celui des artisans, et à l'intérieur même du groupe où se développe une concurrence individuelle due en grande partie au petit nombre des débouchés qui fait que tout le monde ne pourra pas être admis sur la scène.

2) Conflits entre groupes : artistes et artisans

Nous l'avons vu, la définition que se donnent les artistes en tant que groupe (ou sous-groupe) différencié des artisans passe par la réfutation de plusieurs critères, par des idéaux différents, par une autre définition de l'objet, etc... Mais le problème est ailleurs. Ces définitions identitaires ne peuvent s'énoncer que dans le cadre réduit qui est celui du groupe d'artistes, entre membres du groupe et avec ceux qui sont déjà convaincus (ou cherchent à se laisser convaincre) de la réalité d'une pratique artistique bronzière spécifiée. Car, une fois quitté le lieu de travail, le CNAA, la plupart des bronziers regagnent le quartier de Niogsin où ils habitent, et se retrouvent donc avec leur famille dont les membres sont artisans. Le problème ne se pose pas tant au niveau du discours (soit d'une reconnaissance ou non d'un membre artiste dans la famille d'artisans) que dans les actes.

Les deux « champs » ne sont pas « étanches » et nous l'avons vu, les innovations techniques circulent de l'un à l'autre. Mais en même temps que les techniques, ce sont les modèles qui se diffusent et c'est là que réside la faille qui remet en cause une partie de l'identification de l'artiste. Car le problème

des copies est éminemment délicat : les œuvres originales sont censées être protégées par les droits d'auteurs et si la protection est effective quant à certaines exploitations (notamment la lutte contre la reproduction des œuvres en carte postale), le recours en justice ou le simple dépôt de plainte ne peut pas être envisagé, moralement, d'un artiste vis-à-vis de sa famille qui aurait copié un modèle. Et il faut entendre famille, ici, avec un sens très étendu à tel point qu'il serait plus juste de parler de corporation, ou de gens du métier. Nous avons effectivement à faire à des connaissances interpersonnelles très poussées, qui au-delà d'une communauté de pratique et d'une communauté de lieu de vie, se traduisent toujours à un niveau ou à un autre par des liens de parenté et d'alliance ou plus généralement par des liens d'entraide interfamiliale. Et si les critiques peuvent être admises entre personnes d'un même groupe (le CNAA par exemple), ou d'aîné à plus jeune, elles seraient très mal prises de « cadets » à « aînés ». Or dans ce genre de plainte, le responsable mis en cause n'est pas tant forcément le producteur lui-même que le représentant de la production, donc le patron de l'atelier et par extension le chef de famille. L'ensemble de la famille, l'ensemble du quartier, pourraient être affecté par une mise en accusation (les problèmes « graves » même familiaux sont réglés par le chef du quartier qui est le « doyen » du quartier choisi parmi les trois grandes familles de bronziers et par une « commission » réunissant les plus vieux de chaque famille). Serait-ce d'autant moins bien vécu que la plainte viendrait d'une personne du quartier mais appartenant à une structure plus ou moins extérieure et indépendante du quartier (et dont la légitimité de la pratique coupée de son cadre « traditionnel » pourrait être remise en question) ?

Les artisans de Nyogsin récupèrent ainsi régulièrement des productions originales qu'ils commercialisent à grande échelle (souvent sans la qualité de la première) contrecarrant la possibilité pour cette œuvre de son passage au statut d'œuvre d'art. Et refusant ainsi l'utilisation individuelle d'un modèle, d'une création, les artisans semblent nier qu'il puisse y avoir un statut d'artiste bronzier différent et indépendant de celui représenté par une technique communément héritée et transmise à l'ensemble du groupe d'artisan.

3) Conflits internes

La seconde source de conflit vient des relations individuelles à l'intérieur même du groupe du CNAA. Au delà des références communes aux critères artistiques transmis par le biais d'un discours et qui illustrent une

identité plus idéale que réelle, chaque individu a intérêt à ce que son nom émerge de préférence à celui du voisin.

Car le paradoxe des discours sur l'identité d'artiste est qu'elle se concrétise par la reconnaissance du nom, soit celui d'un individu. Outre l'appartenance au groupe « artiste », il convient d'être identifié individuellement, nommément comme artiste. Le nom doit agir comme un référent de la qualité d'artiste. Schématiquement, nous pourrions dire que l'idéal serait, quand on dit « artiste » de penser à x , un individu précis, plutôt qu'au « groupe du CNAA ». Comme nous l'évoquions tout à l'heure, ce n'est pas l'occasion d'une oeuvre, fusse-t-elle monumentale qui « crée » l'artiste, c'est la diffusion de son nom auquel on peut se référer chaque fois qu'on a recours à un artiste. C'est ce qui garantit l'identité de celui-ci et la pérennise. Or les commandes importantes sont peu abondantes, la concurrence est rude et les raisons qui président au choix ne sont pas toujours très objectives et justes. Il se pratique dans le groupe des artistes ce qu'eux-mêmes appellent des « coups-bas ». La plupart consiste à se présenter seul auprès des commanditaires, soit en gardant l'information d'une commande à venir pour soi, soit en faisant jouer ses relations.

Ainsi, fort d'une maîtrise technique, d'une expression personnelle et de bons appuis relationnels, les bronziers construisent peu à peu leur identité d'artiste en bloquant l'émergence des plus jeunes à qui ne manquent qu'une certaine expérience de la vie, faite de relations bien choisies et établies, et d'un certain sens de la persuasion. Là aussi, si l'on déplore cet état de fait, on ne peut rien dire aux « aînés », qui, sont de plus les patrons, ou les maîtres des ex-apprentis.

Les actes pratique et technique sont donc certes importants, mais l'artiste construit aussi son identité sur des actes sociaux choisis, sur des stratégies mettant en oeuvre un certain savoir-faire relationnel, une capacité à anticiper (ou à susciter) les demandes et à acquérir avant les autres les informations (comme dans beaucoup de domaines de la vie quotidienne...). Certains patientent, d'autres non...

Contre cet état de fait, certains acteurs se sont rebellés et ont ainsi défini une autre voie d'accès au statut de l'artiste : celle de l'indépendance. Lassés d'un recrutement centré sur deux ou trois individus toujours identiques, certains « artistes en devenir » (notamment remarqués lors des manifestations culturelles publiques) pensent qu'ils ne pourront acquérir « définitivement », et

statut, et reconnaissance identitaire, que lorsqu'ils seront sortis d'un milieu où le droit d'aînesse et la soumission aux « patrons » sont trop pesants. Et effectivement, les exemples sont là pour montrer que l'autonomie peut aussi mener à la reconnaissance. Mais cette indépendance est contraignante et difficile d'accès : elle demande une aptitude technique infaillible, un capital financier suffisant pour monter son propre atelier et surtout des relations solides qui sont prêtes à vous épauler c'est-à-dire « qui croient en vous ». Dans ce cas, il faut trouver des circuits relationnels autres que ceux employés par le CNAA, soit autres que les relations institutionnelles, et dans la plupart des cas, c'est dans des réseaux d'amitiés extérieures que cela se concrétise, notamment par des expositions à l'étranger. Et l'identité d'artiste est alors d'abord acquise à l'étranger avant de l'être dans son propre pays...

V. Conclusion

Voilà quelques éléments de ce que nous pouvons dire d'après nos études de terrain sur l'histoire de la construction identitaire des bronziers de Ouagadougou. Identité pour le moins mouvante qui s'est d'abord édifiée autour d'un art de cour unificateur avant de se différencier peu à peu par l'ouverture de la pratique à un public plus large. Comme quoi, l'identité est « toujours », si ce n'est assignée, tout du moins, influencée par l'extérieur. Sans vouloir surestimer le rôle des « Blancs », d'abord colons puis touristes, nous pouvons voir l'impact qu'il a eu dans la redéfinition des objets d'artisanat et d'art et dans les corollaires identitaires de ses producteurs. Les milieux intellectuels et politiques depuis la Négritude jusqu'aux politiques culturelles actuelles tendent également à distinguer les deux champs, sans pour autant être tout-puissants (et suffisants) à concrétiser et imposer l'artiste comme statut propre et réel.

Si certains noms émergent parmi les artistes bronziers ouagalais, ils ne sont véhiculés que dans un cercle réduit, un « milieu » sans atteindre forcément le public voulu (ce qui participe encore à la définition de l'artiste dans sa partie idéale non complètement aboutie ?). Ainsi, l'acquisition de l'identité de l'artiste est vécue comme non définitive, et qui ne le sera peut-être jamais. Cette identité, pour autant qu'elle semble réalisée à un moment, semble toujours dépassée par une identité idéale qui l'attire et vers laquelle il faut toujours tendre. Au delà de la reconnaissance de son nom, de ses qualités d'artistes, c'est leur imposition, leur circulation qu'il faut atteindre. Et nous avons vu à

quel point les conflits, tant familiaux, qu'internes au groupe, peuvent constituer des barrières importantes pour la réalisation de l'individu séparé du groupe. A tel point qu'on peut se demander si l'acquisition définitive de l'identité d'artiste ne passe pas d'abord par la rupture d'avec les identités précédentes, définies par des cadres structurels trop rigides et déterministes que sont la famille, le quartier, l'institution du CNAA et les relations au politique ? Il est intéressant de remarquer que les artistes indépendants sont des individus non issus directement des familles traditionnelles de bronziers. Ce n'est sûrement pas un hasard.

Face à tout cela, l'artiste indépendant apparaît avant tout indépendant de ces liens. Et il semble que se soit là une des conditions pour développer des stratégies individualisées, c'est-à-dire ouvrant sur des interactions encore délaissées par les circuits classiques d'une pratique ancrée traditionnellement dans les réseaux institutionnels et politiques, mais qui mènent également à l'identité d'artiste...

Notes

L'école et les Inuit du Nunavik

Raphaëlle MOTTE

Nous avons choisi de développer le thème de l'école au Nunavik⁹⁴ selon une perspective historique afin d'étudier le parallélisme entre l'évolution des différents systèmes d'éducation scolaire qui ont été destinés aux jeunes inuit et l'évolution des relations entre les Inuit du Nunavik et la société canadienne puis québécoise.

Les premières missions de l'école

Les initiatives liées à l'éducation (telle que conçue par les *Qallunaat*⁹⁵, les Blancs) destinée aux Inuit du Nunavik remontent à la fin du XIX^e siècle et sont d'abord l'œuvre exclusive des missionnaires et religieuses. Dans le prolongement de leur entreprise de christianisation et de civilisation des Inuit, ils s'organisèrent pour prodiguer à ceux-ci un enseignement religieux. La plupart apprirent la langue des Inuit (l'*inuktitut*⁹⁶) et le Révérend E. J. Peck fit imposer à toutes les communautés inuit, de l'île de Roi Williams au détroit d'Hudson et à la baie James, le système syllabaire mis au point au début du XIX^e siècle par le Révérend James Evans, alors en mission chez les Indiens Cris. La Bible traduite dans l'écriture syllabique servit de manuel d'enseignement.

Dans un premier temps, les missionnaires qui s'efforcèrent de tenir compte du caractère nomadique des groupes inuit firent l'essai des « summer schools », c'est-à-dire de suivre les familles inuit dans leur déplacement saisonnier et de délivrer l'instruction aux enfants dans le cadre des camps d'été. C'est seulement vers le milieu des années 1930 que furent construites les premières « écoles-missions » (primaires) gérées par les missionnaires et auxquelles le gouvernement fédéral apportait seulement son concours financier.

MOTTE

Celles-ci étaient peu nombreuses et la majeure partie des enfants scolarisés fit l'expérience douloureuse des pensionnats. L'école, qui n'était alors pas obligatoire, était pour les parents synonyme de refuge où leurs enfants étaient gardés en santé, nourris abondamment et chaudement vêtus, mais elle était pour les enfants synonyme de prison où ils étaient privés de leurs parents, de la « vraie nourriture » (viande de caribou ou de phoque), et de l'usage de l'inuktitut. Pour les missionnaires, il s'agissait de profiter de l'immersion des jeunes inuit dans un contexte extra-communautaire pour leur apprendre les « bonnes manières », les faire vivre au son de la cloche, et surtout les imprégner de la langue anglaise que tôt ou tard les Inuit se devraient de posséder.

Mais pour les Inuit rien encore ne les pressait à se familiariser avec le savoir des Qallunaat puisque cultiver leurs propres savoir-faire suffisait à les faire vivre. Aussi les jeunes inuit se donnaient le choix de s'instruire ou de subir passivement en priant pour rentrer bientôt chez eux. Entrés à l'école pour la plupart à l'âge de neuf ans, ils finissaient pas réintégrer leur communauté, vers douze ans environ, quand ils étaient en âge d'aider leur famille et leurs proches, notamment en chassant et trappant pour les garçons, et en cousant et cuisinant pour les filles. Dans ce contexte l'apprentissage, même forcé, de l'anglais ne pouvait les faire cesser de rêver, penser, espérer en inuktitut.

Jusqu'en 1949 le gouvernement fédéral délégua ainsi aux membres des églises établies dans le Nord la tâche d'éduquer les Inuit ; de la même manière il laissa aux employés de la Hudson Bay Company (HBC)⁹⁷ le soin d'administrer les populations inuit et de répondre à leurs besoins économiques. Les Inuit troquent leur récolte de fourrures contre des produits d'importation dont certains sont devenus pour eux des produits de première nécessité comme les fusils, munitions, la farine, le thé.

Les Inuit et le Canada

De 1670 à 1869, le Nunavik a fait partie d'un vaste territoire connu sous le nom de Rupert's Land, d'après le nom du prince anglais qui en fut le premier gouverneur, dont l'administration était officiellement confiée aux dirigeants de la HBC. En 1869, la HBC céda par contrat au jeune Etat canadien⁹⁸ tous ses droits de propriété sur les territoires qu'elle possédait. Et en

1912, avec l'extension de ses frontières, le Québec prit possession du Nunavik. En 1928, le Québec pour la première fois a contribué financièrement aux affaires des Inuit selon un ordre du gouvernement fédéral qui, en fonction du statut indéfini de cette population, engageait les gouvernements provinciaux à participer aux frais d'une administration même minimale des territoires nordiques. En 1932, le gouvernement du Québec a cessé de payer et a engagé l'ouverture d'un débat devant la Cour Suprême sur le statut juridique à donner aux Inuit. En 1939, le jugement rendu, en leur donnant le même statut juridique qu'aux Indiens, a placé les Inuit sous la responsabilité du gouvernement fédéral. Mais celui-ci a tardé à assumer pleinement ses responsabilités de fiduciaire vis-à-vis des Inuit.

Un peu avant les années 1950, la dévaluation du prix des fourrures va ruiner les familles inuit et celles-ci vont se retrouver brutalement en proie à deux fléaux dévastateurs : de grandes famines et des maladies introduites par les Blancs telles que la tuberculose. Dans le contexte de l'après-Deuxième guerre mondiale où les citoyens, partout dans le monde, revendiquent l'amélioration et la démocratisation des services sociaux, ces événements vont forcer à une intervention sans précédent du gouvernement fédéral dans les affaires des Inuit. Le gouvernement fédéral ne devra pas se limiter à prendre des mesures d'urgence quant à la distribution de nourriture et au transport des malades vers les hôpitaux du Sud, il lui faudra pallier l'effondrement de l'économie de la fourrure en initiant les Inuit à de nouvelles sources de revenus puis pallier la désintégration de leur mode de vie traditionnel en leur donnant les moyens de moderniser leur existence.

Le gouvernement fédéral fera la promotion d'un régime d'assistance consistant en versements réguliers d'allocations aux familles inuit qui signera la perte d'autonomie de la société inuit vis-à-vis des Qallunaat. Pour bénéficier de ces allocations et jouir de l'ensemble des services désormais rendus dans le Nord, les familles inuit seront appelées à se sédentariser définitivement en se regroupant autour des centres de soins, des églises, des magasins de la HBC... et des écoles.

Des villages permanents seront ainsi créés impliquant le déploiement dans le Nord de la bureaucratie canadienne et l'installation massive de Qallunaat : agents du gouvernement fédéral, fonctionnaires, infirmiers, techniciens, enseignants... Relativement à l'intensification des rapports entre

MOTTE

les Inuit et la société canadienne en général et leur complexification, le gouvernement fédéral n'envisagera pas d'autres solutions que l'assimilation des Inuit, au moyen notamment de l'école.

Les écoles fédérales

Au Nunavik les premières écoles fédérales, à la charge d'enseignants venus du Sud et non plus de missionnaires d'origines diverses et sous contrôle du Ministère des Affaires indiennes et du Nord-canadien créé par le gouvernement fédéral pour s'occuper spécialement des autochtones, ouvrent leurs portes dans les années 1950-52. Des écoles primaires sont établies dans tous les villages et quelques écoles secondaires seulement dans les gros villages. Le programme d'enseignement est calqué sur celui des écoles de l'Ontario (et non sur celui des écoles du Québec qui est destiné à des francophones). Les jeunes inuit se doivent d'apprendre la langue anglaise qu'ils devront partager avec les autres citoyens canadiens et d'intégrer dans des disciplines telles que l'Ecologie du Sud et l'Histoire du Canada des connaissances qui ne renvoient pour eux à aucune réalité présente ou passée. Il est difficile dans ces conditions non seulement de convaincre les parents et enfants de l'utilité de l'école mais aussi de recruter des enseignants du Sud,

« (...) de se procurer des enseignants compétents capables de résister au climat et à l'isolement dans les territoires de l'arctique, et qui auraient en même temps une habilité spéciale pour comprendre une civilisation différente et seraient capables d'initier de nouveaux modes de penser chez des enfants qui n'ont jamais senti la chaleur du soleil de la mi-été dans les prairies, la pluie soutenue 'un peu plus au nord', qui n'ont jamais vu un cheval ou une vache, les chemins de fer, un champ de blé ou un arbre croulant sous sa charge de fruits ».⁹⁹

L'enseignement est inadapté parce qu'il ne permet en aucune façon l'épanouissement des jeunes inuit dans le monde où ils vivent. Le Nord est en transition ; peu d'emplois salariés sont accessibles aux Inuit en dehors des postes d'interprètes et des postes de subalternes liés à l'entretien des différents locaux du village, à l'exploitation de mines, qui ne nécessitent pas même d'être passés à l'école. Alors la pratique des activités, dites aujourd'hui traditionnelles, telles que la chasse, la pêche, la couture constitue pour la majorité la seule alternative à l'assistantat. D'autre part, elle permet aux Inuit

de s'affirmer vis-à-vis des Blancs qui se présentent comme les seuls experts dans tous les autres domaines d'activités. Du fait de leur présence à l'école, même sporadique (le taux d'absentéisme est très élevé), les possibilités pour les jeunes d'apprendre de leur entourage les techniques liées à ces activités sont cependant réduites. Cet apprentissage finira par se transformer en cours du soir et du week-end alors qu'il constituait avant l'introduction des écoles fédérales l'essentiel de l'éducation des jeunes inuit et celle-ci se faisait au quotidien.

L'éducation traditionnelle des Inuit a désormais un mot pour la désigner en inuktitut, *maqainniq*, qui renvoie au fait de voyager, de partir sur le territoire, aller camper, chasser. En suivant ses parents, observant puis imitant leurs gestes, l'enfant apprenait comment vivre sur le territoire, voyager, utiliser les ressources. La nature était le terrain privilégié de l'éducation et, du fait que celle-ci consistait aussi à apprendre comment se comporter avec les autres, la communauté constituait le cadre éducatif nécessaire à la socialisation de l'individu. L'enfant ne pouvait alors pas ne pas retenir les enseignements qu'il s'était procurés en regardant faire son entourage car ceux-ci devaient lui servir pour survivre et prendre sa place dans la communauté. L'enfant était alors impliqué dans un apprentissage actif tandis que dans les écoles modernes, l'enfant inuit aura tout d'abord tendance à être passif, survolant des connaissances sans ressentir le besoin ni l'envie de les comprendre réellement et de les approfondir. Alors que sa vie se déroule dans un environnement humain et social particulier qui appelle des réponses particulières et premièrement pragmatiques, il est supposé rester assis sur une chaise à écouter ses professeurs disserter sur des notions abstraites et irréelles.

Jacques Rousseau, spécialiste en ce qui concerne les aspects ethnographiques du Nunavik, a affirmé que la politique d'éducation suivie par le gouvernement fédéral avait perpétré un « génocide culturel »¹⁰⁰ à l'endroit des Inuit. Les parents inuit qui se sont vus devoir confier l'éducation de leurs enfants à des étrangers ont progressivement perdu leur rôle de modèles à suivre et la transmission des techniques et connaissances qui étaient des références communes aux membres de la société inuit a été rendue problématique.

MOTTE

Les écoles provinciales

En 1962, René Lévesque, alors ministre des Richesses Naturelles, discourt aux côtés de nombre de politiciens et intellectuels québécois sur l'importance pour un Québec qui se veut souverain de revendiquer le contrôle administratif du Nunavik qui fera la preuve de l'intégrité territoriale du «pays» québécois. Peu après, des écoles provinciales primaires et secondaires sont implantées partout aux côtés des écoles fédérales auxquelles elles s'efforcent de faire concurrence.

L'apprentissage de la langue française n'attire d'abord pas les jeunes inuit qui ne voient pas pourquoi apprendre à parler français alors que c'est l'anglais qui a toujours permis aux Inuit de communiquer avec les étrangers et qui est la langue de l'emploi et du commerce (la raison est politique : au Québec on parle français). Néanmoins le gouvernement québécois va trouver les moyens de se rapprocher de la population inuit.

Des comités de parents sont créés qui vont permettre le dialogue entre parents et enseignants et d'une certaine façon l'intégration de l'école dans la communauté. Dans tous les villages, des maternelles sont ouvertes au sein desquelles les premiers principes d'éducation sont donnés en inuktitut. Le gouvernement québécois fera d'abord appel à des interprètes puis s'engagera à financer et à élaborer en collaboration avec des universités et des linguistes professionnels du Sud des programmes de formation de maîtres inuit. Ainsi les enfants inuit apprennent à conceptualiser et verbaliser dans une langue qui leur est familière, ce qui facilitera, selon des recherches approfondies sur le bilinguisme, leur apprentissage poussé dans une langue seconde. Et de cette manière l'école arrache moins brutalement les enfants à leur univers quotidien.

Le gouvernement québécois décide que les cours de religion (obligatoires dans le curriculum québécois) seront donnés par des Inuit et que vont être intégrés à la liste des disciplines enseignées des cours de culture inuit. Ceux-ci vont consister en des ateliers de couture et de cuisine traditionnelle pour les filles et des ateliers portant sur les méthodes de construction de kayaks et divers outils, l'expérience du trappage et de la chasse, pour les garçons. Ces ateliers vont être à la charge de professeurs inuit afin que les enfants et adolescents voient des personnes de leur communauté prendre des responsabilités vis-à-vis de leur instruction. Et la Commission

scolaire du Nouveau-Québec¹⁰¹ laissera relativement libres les professeurs même non-Inuit de travailler avec leurs élèves sur des projets d'action qui mettent à contribution des membres de la communauté inuit (séjour en camping dans la toundra) ou qui sont un trait d'union entre savoirs et savoir-faire (apprendre aux garçons comment entretenir et réparer une motoneige, un bateau, et apprendre aux filles de nouvelles recettes de cuisine...).

Le gouvernement québécois, bien que prenant le risque de réifier la culture traditionnelle inuit en un paquet de choses qui peuvent être transportées à l'école, s'est efforcé de faire que l'école paraisse aux élèves plus attrayante et moins décrochée de la réalité. Même s'il a fait de l'apprentissage du français une obligation, il a néanmoins réhabilité la langue maternelle des Inuit dans le processus d'éducation des enfants qui peuvent rester maîtres des représentations du monde que l'inuktitut véhicule. Ainsi le programme d'éducation des écoles provinciales ne sera guère modifié par la suite. Ce que les Inuit s'efforceront de faire progresser est le nombre des adultes inuit en milieu scolaire et ils feront de la mise en place d'une commission scolaire dirigée par eux-mêmes une des conditions pour la signature en 1975 de la Convention de la baie James et du Nord-québécois qui entend régler la question autochtone dans cette partie du Québec.

L'Entente de la baie James et le mouvement de dissidence à l'Entente

Le projet industriel de la baie James (construction d'un barrage hydro-électrique sur la rivière de la Grande-Baleine qui se situe à la limite des territoires des Inuit du Nunavik et des Indiens Cris), en accélérant le processus de colonisation du Nord québécois, a conduit le gouvernement québécois et les Inuit du Nunavik (et les Indiens Cris de la baie James) sur la voie de négociations. Depuis le début des années 1970, le gouvernement fédéral encourageait chaque groupe autochtone (en le subventionnant) à se créer une association politique qui le représente et formule ses revendications, afin que «la question autochtone» puisse être personnalisée et devenir l'enjeu d'un véritable dialogue politique. La plupart des autochtones qui se retrouvèrent à la tête de ces organisations et plus tard à la table des négociations étaient de ceux qui avaient fait l'effort de poursuivre leurs études dans les collèges et universités du Sud. Parce qu'ils avaient perfectionné leur anglais et avaient réussi leur passage à l'école des Qallunaat, ils avaient pris suffisamment

MOTTE

confiance en eux pour tenir tête aux représentants des gouvernements fédéral et québécois.

En 1975, en contrepartie de l'extinction de leurs droits aborigènes sur le territoire et de leur soumission au droit commun québécois, les Inuit du Nunavik reçoivent des compensations financières et certaines compétences quant à la gestion de leurs affaires. La société inuit se trouve divisée puisqu'une minorité d'Inuit s'est refusée à signer l'Entente : les habitants des villages de Puvirnituq et Ivujivik, et la moitié des habitants de Salluit. Ces communautés sont à l'origine du mouvement coopératif du Nunavik qui fonde ses premières coopératives (pêche commerciale, artisanat) dans les années 1958-60. Si celles-ci ont premièrement des objectifs économiques, du fait qu'elles constituent un régime économique de responsabilité avant tout basé sur les intérêts collectifs du peuple inuit, elles ne tardent pas à se prolonger en un mouvement politique : le mouvement dissident à l'Entente organisé en association, *Inuit Tungavingat Nunamini*, «ceux qui se tiennent debout sur leur terre». Nous reviendrons un peu plus tard sur le système des coopératives.

Les dissidents reprochent aux dirigeants québécois et aux leaders de l'organisation inuit signataire de l'Entente (Northern Québec Inuit Association) d'avoir écarté la possibilité pour les Inuit du Nunavik de devenir autonomes politiquement. Selon eux, l'Entente est inachevée en ce qu'elle ne résout pas la question de l'identité politique des Inuit qui se retrouvent être des « citoyens québécois pas tout à fait comme les autres ». En effet, un des objectifs de l'Entente étant de préserver l'identité culturelle des Inuit, ceux-ci ont été dotés de droits collectifs particuliers relatifs à l'exercice de leurs activités traditionnelles sur le territoire. Mais, comme le souligne N. Rouland dans son ouvrage *Les Inuit et la Convention de la baie James*, être Inuit, ce n'est pas seulement pêcher et chasser, c'est surtout avoir la possibilité de déterminer eux-mêmes leur avenir, de posséder des structures institutionnelles leur permettant de mettre en oeuvre ce droit politique et historique. Or, les administrations créées par l'Entente et les corporations municipales sont financées par le biais de divers programmes usuels de financement du gouvernement québécois dont les ministres responsables ont le privilège d'approuver les budgets d'opération et l'utilisation des subventions accordées à ces organismes.

D'autre part les dissidents sont inquiets quant à la maîtrise des structures remises à la charge des Inuit. Ils craignent que celles-ci ne restent dirigées par des Qallunaat en fonction du trop petit nombre d'Inuit ayant reçu une formation suffisante pour accéder à des postes administratifs, de direction. Même si l'école se donne pour défi de grossir ce nombre, il n'est pas évident que les jeunes seront tentés de relever le défi d'accéder à de tels postes. L'école ne peut pas travailler seule à fournir à la société inuit une élite administrative et politique. Il faut que les jeunes soient intéressés à participer à l'avenir de la société inuit et motivés par l'idée de pouvoir rester vivre dans le Nord. Est-ce que des jeunes qui réussissent à l'université et à s'adapter à la vie dans le Sud ne seront pas attirés par l'idée de travailler là-bas si l'opportunité leur est offerte ? Comment seront-ils regardés par les membres de leur communauté s'ils retournent chez eux occuper des postes en vue ? Pour ceux qui réussissent après leur passage à l'école à bien vivre du salariat, leur succès est souvent payé de « la mise en veilleuse » d'attitudes traditionnelles et cela peut être perçu par le reste du groupe comme une trahison, susciter à la fois envie et ressentiment.

Une image idyllique de la vie traditionnelle a été dépeinte par les négociateurs inuit pour faire aboutir leurs revendications au niveau des droits collectifs particuliers. Ils ont volontairement confondu identité culturelle et identité ethnique, renforcé les représentations de l'Inuk¹⁰² traditionnel s'opposant à l'Inuk contemporain (qui est « un peu moins Inuit »), ce qui a eu pour effet de rendre plus problématique le rapport des Inuit à leur identité. Quel est celui qui répondra au portrait-type de l'Inuk mis en avant par les leaders inuit : l'Inuk est une personne qui entretient un lien profond avec le territoire sur lequel il vit et se déplace très souvent, s'adonnant à des activités cynégétiques (chasse, pêche...), qui a une forme spéciale de sociabilité basée sur le partage égalitaire, la solidarité (aider les autres sans qu'on ait à le demander), qui parle l'inuktitut, et surtout est indépendant ? Les leaders inuit eux-mêmes ne peuvent prétendre y répondre et pourtant ils sont d'une certaine façon des modèles à suivre pour les jeunes parce qu'ils arrivent à se faire entendre et à être à l'aise à la fois dans le monde des Qallunaat et dans la société inuit.

Et il faudrait que l'école parvienne à ce résultat avec la majorité des jeunes d'aujourd'hui. Mais elle devrait se limiter à leur donner des

MOTTE

connaissances techniques sans faire de l'«idéologie», quelle qu'elle soit. C'est-à-dire qu'elle ne doit pas donner plus de valeur à la culture inuit traditionnelle ou à la culture occidentale. Elle doit plutôt s'occuper de développer chez les jeunes un esprit critique quant aux stéréotypes qui leur sont proposés : d'une part, le stéréotype de l'Inuk traditionnel brandi par les leaders inuit, d'autre part, le stéréotype de l'Américain qui mène une vie palpitante dans les rues de Los Angeles chaque fois que le jeune Inuk allume son poste de télévision. Elle évitera ainsi aux jeunes Inuit d'être frustrés de ne ressembler ni totalement à l'Inuk traditionnel ni totalement à l'Américain si elle réussit à leur faire prendre conscience de la richesse de leur propre culture qui est issue de la coexistence entre tradition et modernité dans la société inuit d'aujourd'hui. Et c'est à la société inuit de développer des projets économiques qui permettent aux Inuit de gagner leur vie sur la base de cette coexistence. Elle doit inventer des solutions de rechange au retour au mode de vie traditionnel inuit et à la dépendance économique vis-à-vis des Qallunaat qui empêche les Inuit de gérer leur rapport à la modernité en fonction du rapport qu'ils entretiennent avec leurs traditions.

Le système des coopératives inuit

En signant l'Entente, les Inuit du Nunavik ont « congelé » la révolution inaugurée par le mouvement coopératif qui entendait dans les années à venir doubler son projet d'autonomie économique d'un projet d'autonomie politique.

Le mouvement coopératif est né pour briser le monopole commercial exercé par la HBC. Aujourd'hui, dans chacun des quatorze villages du Nunavik, un grand magasin de la Coopérative fait concurrence à celui de la HBC. Ce magasin coopératif achète aux Inuit non seulement les peaux mais aussi des produits d'artisanat - vêtements de fourrure, bottes, gants, vannerie, bonneterie, poupées - et surtout des œuvres d'art, en particulier les célèbres sculptures inuit. Les « coops » sont des groupes locaux qui s'occupent aussi de pêche, de chasse, de construction de maisons... Les activités sont diverses et pas toutes traditionnelles : comptabilité, gestion d'inventaires, distribution sur les marchés du Sud, mais à la différence des autres entreprises, le but ultime des coops est d'aider ses membres, leurs familles et leur communauté selon la manière inuit de faire les choses. Les finalités de l'entreprise sont dictées par

les membres qui ont chacun un droit de vote lors des décisions importantes et leur part des bénéfices de l'organisation en proportion de leurs efforts.

Les sociétés coopératives sont formées de telle façon que les gens puissent utiliser leur travail, leurs idées et leur argent pour améliorer leur sort. « A cause du lien avec les coutumes anciennes et l'économie d'antan, à cause de l'échelle réduite et du contrôle local, les coops ont offert aux autochtones nordiques une opportunité de traiter d'affaires modernes dans un style partiellement coutumier, et dans leur propre langue »¹⁰³. Et elles ont sûrement contribué à atténuer le malaise identitaire ressenti par les Inuit depuis leur mise sous tutelle par les Qallunaat.

Dominique Collin, dans sa thèse de maîtrise en psychologie¹⁰⁴, rappelle :

« On attribue le plus souvent ce malaise à une crise d'identité provoquée par la transition trop rapide d'une société de chasseurs-cueilleurs à la vie sédentaire et à la confrontation de valeurs incompatibles qui en a résulté. C'est d'ailleurs là l'explication spontanée qu'en donnent les Inuit interrogés à ce sujet ».

Mais elle fait apparaître ensuite d'autres explications liées au fait que les Inuit ont été rendus incapables de contrôler les changements survenus dans leur société, de « négocier l'échange avec l'Euro-canadien sur un pied d'égalité à partir de finalités sociales définies par les Inuit eux-mêmes ». Finalement Dominique Collin conclut son étude en faisant appel au concept de « similitisation » développé par le sociologue Jean-Jacques Simard, professeur à l'Université Laval à Québec, qui permet d'expliquer les troubles de personnalité apparus chez les jeunes Inuit sans faire intervenir de crise d'identité ou d'identité négative (image négative de soi) résultant de l'assimilation et de l'acculturation.

Jean-Jacques Simard attribue le malaise ressenti par certains Inuit à l'ambiguïté de leur situation : le fait qu'ils aient perdu le contrôle de leur environnement, la contrainte sociale qui pèse sur eux, ne remettent pas en cause les valeurs et les finalités culturelles de la société inuit mais leur ôtent la possibilité de traduire celles-ci en actions. Les modalités de fonctionnement de la société inuit étant décidées de l'extérieur, s'opère un

MOTTE

« blocage de la capacité de s'approprier symboliquement l'expérience, de se reconnaître dans le monde, faute de moyens de s'y transformer par l'action, de possibilités de faire correspondre ses finalités à sa praxis »¹⁰⁵.

Concrètement, ce malaise se traduit par un manque de motivation, un manque d'intérêt soutenu pour les projets et les occupations accessibles dans les villages nordiques. Chez les jeunes, il peut se traduire par un fort taux d'absentéisme à l'école mais aussi par leur abandon à l'alcool et aux drogues, un fort taux de suicide... C'est aussi pourquoi les Inuit tiennent à voir plus d'enseignants inuit dans les écoles, parce que ceux-ci ont idée de ce que peuvent ressentir les jeunes et paraissent plus à même de se mettre à leur écoute.

Avec la mise en place de la Commission scolaire Kativik, l'école va tendre à devenir un véritable service social. Les directeurs des écoles devront favoriser les relations et les concertations entre les enseignants, le personnel de l'école, les parents, les membres de la communauté et les élèves autour par exemple de campagnes de prévention de l'alcoolisme et de la toxicomanie.

La Commission scolaire Kativik

Les communautés inuit et cris ont obtenu en 1975 par le biais de la signature de l'Entente le contrôle de leurs institutions d'enseignement à partir de l'enseignement préscolaire jusqu'au secondaire incluant le secteur de l'éducation des adultes. La Commission scolaire Kativik qui devient effective en 1978 prend en charge les écoles implantées au Nunavik. Lui sont cédés à la fois les pouvoirs de la Commission scolaire du Nouveau-Québec et les élèves, enseignants et biens matériels des deux systèmes scolaires antérieurs, fédéral et provincial.

Kativik¹⁰⁶ s'est efforcée de conjuguer avec les contraintes et les avantages du système scolaire déjà en place afin de permettre aux jeunes inuit d'accéder aux études supérieures offertes dans le système scolaire québécois, collèges et universités du Sud. Elle s'est donnée pour double mandat

« de mettre au point un programme de cours englobant les traditions, la culture et la langue autochtone, et préparer les élèves à une participation active dans le monde moderne »¹⁰⁷.

Il était nécessaire que Kativik insiste sur la mise en œuvre de moyens qui permettront de réduire l'écart entre ses élèves et ceux des écoles du Sud au niveau de la connaissance du français, de l'utilisation d'outils modernes tels que les ordinateurs, de la réussite scolaire et de la réussite professionnelle en général, puisqu'aujourd'hui les Inuit du Nunavik sont vivement intéressés par certains métiers réservés jusque là aux Qallunaat, tels que ceux de pilotes d'avion, infirmières, enseignants qui sont associés à de réelles possibilités d'emploi dans le Nord.

« Recréer un monde où se retrouvent les valeurs centrales de l'univers traditionnel est un projet qui exige la maîtrise des compétences qui permettent d'assurer soi-même sa survie dans le contexte nouveau : ainsi l'éducation et l'alignement sur le travail abstrait deviennent-ils positifs pour la minorité de jeunes Inuit que l'opposition partielle aux deux cultures n'a pas découragés ».¹⁰⁸

L'école doit être une aide précieuse pour que les jeunes se fassent une place dans la société inuit qui ne leur soit pas contestée.

Conclusion

Même si l'Entente a écarté la possibilité pour la société inuit de devenir autonome sur le plan politique, l'école ne doit pas moins faire tout son possible pour que les Inuit puissent demain remplacer les Qallunaat à leurs postes puisqu'il est difficile de créer autrement de l'emploi dans le Nord (en dehors des coopératives). Mais surtout l'école doit viser à l'épanouissement des jeunes, quelle que soit la manière dont ils conçoivent l'avenir de la société inuit et qu'ils entretiennent ou non des liens avec la culture de leurs ancêtres, viser à leur bien-être économique et social parce que les deux sont liés.

Finalement les Inuit du Nunavik ne sont-ils pas confrontés comme tous les peuples du monde à un écartèlement entre tradition et modernité dû à l'accélération des rythmes ? Peut-être que si l'école inuit d'aujourd'hui paraît relativement apte à assurer une transition douce, c'est que le Québec, lui-même confronté au problème du maintien de son héritage culturel et à la nécessité

MOTTE

d'inventer une présence originale - et séduisante - auprès de la population inuit, a pu mieux répondre à des demandes en apparence contradictoires.

Notes

Les Algonquins

Camp d'hiver avec une famille nomade

Sébastien BRAQUET ¹⁰⁹

De nos jours, les terrains de l'ethnologie sont bien balisés. Même si les rencontres sont toujours aussi denses pour qui va vivre avec les Autres, les terrains ont déjà été bien dégagés par nos prédécesseurs. Mais il y a des rencontres que l'on ne prévoit pas, que l'on ne prépare pas. On glisse dans un groupe et l'on découvre au fil des activités et des discussions certains traits qui le caractérisent. C'est un peu ce qui m'est arrivé avec les Algonquins.

Je dois faire un aveu sur la première motivation qui m'a guidé vers l'ethnologie : la curiosité, le désir de voir des gens vivre différemment, voir le monde, comprendre comment il marche. Par sensibilité, je serais plutôt porté à me plonger vers la civilisation indienne de l'Orient. Mais pour des raisons familiales, j'avais dû renoncer à l'attrait de l'Orient pour faire plusieurs séjours au Québec. Grâce à l'activité de mon père, j'ai pu rencontrer de hauts responsables : le secrétaire du Ministre des Affaires autochtones, un archéologue de la population Inuit, une psychologue et ethnologue, le rédacteur en chef d'une revue amérindienne *Terre en Vues*. J'ai également pu visiter le gigantesque chantier de la Baie James et découvrir les relations tendues avec les tribus indiennes cris.

Par hasard, je me suis trouvé récemment au Québec avec la possibilité de rencontrer une famille algonquine. Je ne connaissais alors que peu de choses sur ce groupe, si ce n'est quelques notions floues empruntées à des cultures «voisines», les Sioux, grâce à mon professeur (Mme Danièle Vazeilles), les Kwakiutl, grâce à l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss *La Voie des Masques*, les Inuit / les Esquimaux de Marcel Mauss.

J'ai joué le jeu. J'ai essayé d'être attentif et curieux, toujours respectueux. Par la suite, la lecture de documents m'a permis de structurer les observations que j'avais pu faire, de faire le tri entre l'important et l'inutile. Je sais maintenant qu'il y a des différences immenses entre les nations indiennes, entre les Indiens de la ville, de la réserve et des camps d'hiver et d'été.

J'avais certaines intuitions et des connaissances dont je ne me rappelle plus l'origine. J'avais aussi dans la tête les grands thèmes qui balisent l'ethnologie. Mais la situation de l'ethnologue n'est pas si simple. Il n'a pas à faire avec des gens qui devraient répondre automatiquement. Ils répondent aux questions, certes, mais selon les manières de leur culture, leur humeur et la sympathie plus ou moins grande qu'ils portent au questionneur (j'ai eu le bonheur d'avoir été bien accueilli). Ils peuvent aussi se contredire, se tromper.

D'autre part, la situation politique et sociale des Indiens du Canada est telle, qu'il est difficile, si on a un peu de cœur, de se comporter comme les autres Blancs. Les Indiens eux-mêmes désirent avoir des preuves de notre bonne volonté, avant de parler de leur culture. Les Indiens du Québec connaissent trop de gens qui posent trop de questions, ces agents du gouvernement qui viennent établir de froides statistiques sur l'alcoolisme et le suicide. Les Indiens connaissent ces rapports où l'on ne parle pas d'eux avec humanité.

Alors, parce que je les ai aimés et que je ne veux pas les trahir, parce que je ne veux pas qu'ils me fassent les mêmes reproches, je parlerai d'eux avec cœur. Je raconterai un certain nombre d'anecdotes dans la première partie, car elles ont été pour moi comme les indices d'une enquête. Pour des raisons pratiques, je n'ai pas choisi un ordre chronologique, mais j'ai rassemblé ces anecdotes par thèmes. Dans la deuxième partie, sans oublier les journées que j'ai passées avec eux, je tenterai de rendre compte d'un système où s'articulent les différents thèmes que j'aborde.

Ma méthode fut simple. Je notais le soir venu le maximum d'idées, les répliques typiques ou marquantes que j'avais entendues, chose difficile à la lueur d'une bougie. Je ne prenais pas de note pour avoir le plaisir de discuter plus librement, pour laisser les Indiens parler comme ils le souhaitaient, pour vivre plus intensément toutes leurs activités, la chasse, la pêche, la coupe du bois. Quant au sujet de ce devoir, ce sont eux qui me l'ont donné.

Première partie

1) Le camp face à la réserve

Il est toujours difficile d'entrer dans un camp indien, et cela, pas uniquement pour des raisons culturelles auxquelles on peut penser, mais aussi pour de simples raisons d'acheminement. Des conditions politiques et

culturelles que je développerai à la fin de ce chapitre ont conduit les Indiens à installer leurs habitats éloignés des villes des Euro-canadiens.

Les Algonquins que j'ai rencontrés sont des nomades. La famille avec qui je devais vivre quelque temps était alors dans son camp d'hiver puisque nous étions au mois de février. Ce camp est à une centaine de kilomètres de Val d'Or, une ancienne ville minière. Il faut pour s'y rendre suivre une route sinueuse et presque sans bifurcation. En février, la neige recouvre toute la région et sur les trois heures de route je n'ai pas aperçu le goudron. La maison de Georges est en contrebas de cette route, au kilomètre 75. Le futur ethnologue, comme les Indiens, est alors coupé de son monde, mais c'est pour mieux retrouver le Monde.

Description du camp

Le campement est composé de cinq baraquements, parmi lesquels deux habitats, un débarras, les w.c. et un tipi. Mon père et moi nous étions dans l'une des maisons, les Indiens dans l'autre.

La première baraque où je suis entré est celle où habitaient les Indiens. Durant la semaine, j'ai noté dans ma mémoire et sur un petit carnet tant de détails que l'essentiel est peut-être indéchiffrable. Plus que la disposition précise de la pièce à laquelle la sémiologie donne tant d'importance, c'est l'odeur qui m'a d'abord surpris, comme l'odeur des rues de l'Inde m'avait surpris. Cela sentait le feu, la viande qu'on avait dû y griller, le gras. Plus tard je compris qu'il s'agissait de l'odeur du castor. Il y en avait d'ailleurs trois sur le sol, encore mouillés, gisant sur le dos.

Puis le désordre, ou l'apparence du désordre. Les Indiens ne sont pas riches, et il n'y a pas beaucoup d'objets dans leur pièce. En revanche, ils savent tout utiliser. Le cendrier était fait dans un morceau d'aluminium plié. Un vieux fil de fer servait d'antenne au poste radio épuisé qui « crachouillait » toute la journée des chansons yankee.

Ce n'est qu'après les premiers silences de notre rencontre que la pièce a commencé à prendre une réalité pour moi. Tous les cinq vivaient dans cette pièce unique. J'avais déjà eu l'occasion de me rendre dans un camp indien de la nation cri à Chisasibi, une réserve de construction récente provoquée par le chantier de la Baie James. Là-bas, le chef du conseil de bande, une femme, avait critiqué une action dont le gouvernement s'enorgueillit : la construction des maisons pour les Indiens. Le gouvernement, après avoir plus ou moins expulsé les Indiens de leur territoire, a construit des réserves avec des maisons

toutes bâties sur le même modèle (que les Indiens appellent «*boîtes de beurre*»). Mais la critique de cette femme portait sur un aspect invisible de ces boîtes : elles avaient plusieurs pièces bien distinctes. Or les Cris dans leurs tipis avaient l'habitude de vivre dans la même pièce. Ils ont donc pour la plupart fait tomber les murs intérieurs. Je pensais à cela en voyant cette pièce, en me demandant si c'était une coïncidence.

Notre cabane était du même type en plus rudimentaire. Elle avait été bâtie en une journée avec de vieilles planches et le support du toit était en «*boîte*» à ranger les «*carottes*» que les géologues extraient des sols pour leurs analyses.

J'eus l'occasion de me rendre dans le tipi le soir tombé. Les Indiens avaient attrapé les trois castors dans l'après-midi et décidèrent de les préparer vers sept heures du soir. Il faut quatre heures pour préparer un castor en comptant le dépeçage de la bête. La cuisson ne se fait pas dans la pièce à vivre mais justement dans le tipi. Celui-ci mesure quatre mètres environ. L'intérieur est sombre et désordonné (vieux fauteuils, planches, moquette roulée...), et au centre de l'espace une cheminée de tôle épaisse dont le tuyau métallique sort par le sommet du cône de toile blanche.

Les Indiens

Il y avait cinq occupants dans ce camp.

Salomon, vingt-six ans, fut celui qui nous parla le plus, comme s'il était le «*chef*». Pourtant, le terrain appartenait à Georges. C'est lui qui nous expliqua un peu le rôle des camps dans l'esprit des Indiens contemporains. Car le rôle d'un camp a bien changé avec les problèmes entre «*Blancs*» et «*autochtones*»¹¹⁰.

De Georges, je n'ai rien pu savoir. Il était le moins loquace de tous. Il aimait visiblement vivre dans les bois, la chasse, la pêche, la lutte avec la nature.

Max ne venait pas de la même réserve. C'est un neveu de Salomon, mais je n'ai pu savoir de quelle filiation. Il avait vingt ans, mais mesurait presque deux mètres et avait une force incroyable. Nous l'appelions le «*joker*», le «*blagueur*».

Branda est la femme de Salomon. Son rôle dans le camp n'est pas très varié : elle s'attache aux tâches ménagères et veille toute la journée à son petit Alexandre qui a à peine six mois.

« Nous étions des nomades »

Autrefois, les Algonquins, d'après ce que m'a dit Salomon, se partageaient entre un camp d'hiver et un camp d'été. Maintenant qu'ils sont dans des réserves, ils ne peuvent plus passer d'un camp à l'autre. Les nomades se sont donc retrouvés dans une réserve avec pour les jeunes un système scolaire qui les a éloignés considérablement des forêts. Désormais, seuls quelques-uns encore prennent le temps et le courage de retourner à ces camps. Les jeunes n'y pensent souvent même pas. En me racontant cela, Salomon avait l'air accusateur. Contre l'attitude des jeunes, ou contre la responsabilité du système qui s'est imposé à leurs dépens ? Sans doute les deux. Parlant ensuite en son nom, il m'expliqua que si lui vient ici, c'est aussi pour échapper à l'ennui et aux problèmes des réserves, les deux étant liés.

La toxicomanie

Le problème de ces réserves est si crucial au Québec que j'en avais forcément entendu parler avant de le rencontrer. Les « *anti-Indiens* », et il y en a beaucoup, trouvent dans la toxicomanie et la violence des arguments superficiels et massifs pour se débarrasser des Indiens, les « *pro-Indiens* » leur rétorquant que la toxicomanie n'est pas la source de la situation mais une conséquence. Opinion que je partage.

-- « Ici au moins je ne bois pas et je ne fume pas. »

-- « Qu'est-ce que tu bois à la réserve ? »

-- « De la bière. Parfois, on met du whisky dedans. »

-- « Tu bois beaucoup ? »

-- « Cinq par jour... »

Je ne sais pas ce à quoi je m'attendais, mais le chiffre me parut loin d'être excessif.

-- « Cinq bières ? C'est pas énorme ! »

-- « Pas cinq bières, cinq litres... »

Le camp d'hiver était donc l'antithèse de la réserve. Un lieu isolé, naturel, proche de ce qui leur apparaît déjà éloigné puisqu'ils l'appellent la tradition. Un lieu où les moyens de se détruire sont loin. Un lieu où la vie se mérite et où il ne faut pas s'abrutir.

BRAQUET

Le soir de notre arrivée, après cette première discussion avec Salomon, une autre discussion avec Max et Georges me convainquit de l'importance de ce problème des réserves, je veux bien sûr parler de l'ambiance dans laquelle les Indiens vivent.

Comme je l'ai dit, le soir ils décidèrent de faire griller leurs castors. Opération qui, hormis l'alimentation du feu et la surveillance de la rotation des bêtes, est passive et qui prend trois heures. Mon père, fatigué par la route, était allé se coucher. Je me suis donc retrouvé seul dans le tipi avec les deux Indiens. Le feu ayant pris, les castors cuisant, nous avons le temps de discuter. A peine mon père parti, ils me demandèrent s'il y avait de la drogue en France. Je leur répondis avec prudence qu'on en trouvait partout dans le monde. Mais ils voulaient absolument savoir si j'en prenais, et tous les détails.

Peu importe ma réponse. Le fait est qu'ils n'écoutaient pas vraiment ce que je leur disais. J'étais une occasion pour eux pour parler de cela entre eux. Max était un peu vantard. Il était ostensiblement fier de sa force, de sa carrure et d'être plus jeune que moi. Il m'expliqua leur manière d'absorber du haschisch. Ils font une boulette, la mettent sur un couteau chauffé à rouge, puis aspirent la fumée.

-- « Parce qu'on en perd moins et c'est plus puissant. »

Si je me permets de raconter cela ce n'est pas pour aborder insidieusement un problème de jeunes, d'ailleurs un peu trop à la mode, mais pour souligner deux aspects importants des réserves. D'abord celui de la toxicomanie en général. Le fait que ces deux Indiens m'aient directement aiguillé sur la question dès les premiers instants est assez révélateur pour m'abstenir de m'étendre en commentaires. Ensuite, pour avouer qu'il m'a semblé y voir, non une recherche d'une quelconque griserie intellectuelle, grâce à laquelle les fumeurs occidentaux trouvent des justifications commodes et spécieuses, mais plutôt une pratique hyper-violente de destruction et de désespoir.

2) Les Indiens

La cohabitation est la meilleure manière d'apprendre à connaître quelqu'un. Si bien qu'en quelques jours, j'ai mieux compris ce que les Indiens pensaient d'eux, de nous les Blancs, du monde... Et je me suis rendu compte

combien il est difficile d'obtenir de quoi « *caler* » sa curiosité, et que mon séjour parmi eux fut beaucoup trop court. Un jugement partagé par les Indiens.

Lorsque l'on enquête sur un groupe et que l'on pose des questions à l'un de ses membres, il y a la réponse qu'on espère, celle que l'on obtient et la manière de répondre. Trois temps qui coïncident quelquefois et dont la résultante est très précieuse. Ce sont ces indices que l'ethnologue va confronter et utiliser, c'est aussi la possibilité d'entrevoir la personnalité du groupe.

J'aurais tendance à dire que les Indiens ne sont pas bavards, mais je connais les reproches que l'on pourrait me faire. Cela ressemble à un jugement de valeur plein de subjectivité et donc scientifiquement irrecevable. Et en plus je n'ai pas rencontré « *tous les Algonquins* », et je ne les ai rencontrés que quelques jours... Et, ayant vécu avec eux et les ayant aimés, je refuse d'employer des mots inhumains à leur égard. D'autre part, l'un des surnoms que donnaient les Indiens aux trappeurs blancs qu'ils rencontraient était « *bavards* » justement. Dans une brochure assez incroyable, éditée par le Secrétariat aux Affaires autochtones du gouvernement du Québec, dans un article intitulé « Comment peut-on être autochtones ? », écrit par Jean Paul Desbiens (en référence au « Comment être persan ? » de Montesquieu), on lit la chose suivante à propos d'un sketch indien :

« Les deux interlocuteurs échangeaient les préjugés et les stéréotypes courants de chaque groupe, l'un vis-à-vis de l'autre : le Blanc, arrogant, bavard, maladroit et pollueur ; l'Autochtone, parasite, ivrogne, revendicateur. »

Cela, j'ai pu le constater le soir où je me suis retrouvé dans le tipi avec Max et Georges. Ils m'y avaient invité. Ils me posaient des questions de temps en temps et j'ai essayé d'en profiter pour leur en poser à mon tour. Mais ils ne me répondaient pas, ou d'une manière très vive.

Les Algonquins parlent français, mais aussi, parfaitement, l'anglais, et leur langue indienne. S'adressant à moi, ils utilisaient uniquement le français. Mais, entre eux, il leur arrivait de mélanger les trois langues, sans aucune gêne, comme Salvatore dans *Le Nom de la Rose* de Umberto Eco. Ils savaient jouer de leur trilinguisme. S'ils désiraient se parler en ma présence, sans vouloir que je participe à la discussion, ils oubliaient momentanément le français.

Il faut bien reconnaître que la situation des Indiens n'est pas facile. Tant d'ostracisme est manifesté à leur égard par des Canadiens à la mémoire très

sélective, qu'ils prennent le contre-pied, et qu'ils deviennent méfiants et méprisants envers les Blancs.

Quand nous sommes arrivés au camp, on nous avait dit qu'il appartenait à Salomon et que celui-ci était d'accord pour nous recevoir. En réalité, le camp appartenait à Georges, et tous dans la famille n'étaient pas également enchantés de voir arriver des Blancs chez eux, et c'est un euphémisme. Max et Georges, par exemple, auraient très certainement préféré rester parmi des Indiens. Cette réticence, j'ai pu très vite la sentir, et elle m'apprit bien des choses sur les Indiens, et confirma que les chemins du savoir sont tortueux.

Cela faisait une heure que nous venions d'arriver, quand ils commencèrent à dépecer le castor. Ils pratiquent d'abord une incision, assez fine, sur le ventre de l'animal, puis, avec un couteau, dégagent minutieusement la peau. La fourrure sera vendue. En hiver, la fourrure est de meilleure qualité, et pourra se négocier jusqu'à quarante dollars canadiens. Un trou enlèverait une grande partie de la valeur. Bref, arrive un moment où il faut couper les pattes du castor pour le «déshabiller» complètement. Je ne faisais plus attention depuis longtemps à cette opération, jusqu'à ce que Max m'appelle, et me dise de les rejoindre. Je ne m'attendais à rien. Il me dit alors d'ouvrir la main, puis il y mit quelque chose de tiède, d'horriblement vivant, la patte du castor ! juste parce qu'il souhaitait me voir affolé comme un petit citadin... Max eut l'air très déçu en voyant l'absence presque totale de réaction. Et tous de dire que le coup avait raté.

Ce n'est pas la seule blague qu'ils me firent. J'ai déjà évoqué la force de Max, ainsi que celle des autres. Je paraissais bien chétif par rapport à eux. Max me demanda si je faisais du sport en France. Je lui répondis que je faisais du tennis, et parfois, de l'escalade. Ma réponse sembla le laisser totalement indifférent. Ce n'est que le lendemain que je sus ce qu'il pensait de mes activités.

Le deuxième jour, Max, Georges et Salomon, m'invitèrent à partir avec eux à la chasse à l'ours. Ils avaient deux motoneiges, et des traîneaux. Salomon conduisait avec une grande maîtrise, Max et moi étions dans le traîneau derrière Salomon. Nous sommes partis vers midi. Il neigeait, ce jour-là. Par conséquent, la température était supportable : environ moins dix degrés. Conduire un motoneige, un skidoo (*skidou*), est un exercice très physique. En pleine nature, la neige n'est pas damée, il faut souvent sauter du traîneau, s'enfoncer jusqu'à la taille dans la neige molle pour pousser le skidoo, courir derrière pour le rattraper (horrible une course dans la neige molle!) puis sauter

dans le traîneau, car il ne faut plus l'arrêter. A chaque fois, je restais sans souffle, accroché aux rebords. Au bout de trois heures d'un tel régime, j'étais complètement épuisé. Nous étions bien sûr tous emmitouflés dans des doudounes, des écharpes, et je n'ai pu voir le visage de Max quand il me dit :

-- « C'est pas du tennis hein ? »

Ses yeux étaient à la fois victorieux et amicaux. En une phrase, il me montrait tout le mépris qu'il avait pour nos sports, nos activités sans but. Mais il me montrait encore, par antithèse, ce qu'était leur vie, leur fierté, leur force. Je précise qu'il ne me dit pas cela sur un ton agressif, c'était un constat. J'y ai lu aussi le désir de voir un Blanc comprendre cela : la forêt, la chasse, les animaux, presque invisibles, et l'immense distance qui sépare deux cultures. Il voulait me dire : « *Nous avons raison, nous, les Indiens* ». Dans ma tête, je me suis dit : « *Ils ont raison aussi, et nous leur avons fait du tort* ». Ils m'avaient invité à cette chasse, pour que je sois le témoin de leur vie, de leur dignité, et que je les partage, un peu, avec eux.

Je constate, avec le recul, et non sans amusement, que nous avons joué, pendant une semaine, à une partie de « *tennis verbal* », au grand dam de mon ami indien. J'ai, j'espère, bien mis en évidence le côté sympathique de sa remarque sur le tennis. Il y avait là, dans sa manière de me parler, de me convaincre par la simplicité, un progrès énorme par rapport à son agressivité de la veille... Cette agressivité s'était manifestée, durant les trois heures de la cuisson des castors. Max me demanda, brusquement, et sans raison logique (c'est sans doute un des traits de son caractère), si j'aimais les villes.

---« A quelles villes tu penses, Max ? »

---« Est-ce que tu aimes Montréal ? »

Ayant à faire à un Indien, je répondis :

-- « C'est une ville comme une autre. Mais je préfère la nature (ce qui est vrai).

»

-- « Moi, je trouve que ça pue. »

-- « Oui, il y a trop de pollution ; c'est trop pollué... »

-- « J'ai un ami indien qui est allé en France. Il m'a dit qu'il avait pas aimé. »

Ça pue la pisse. Il m'a dit que ça sent la pisse de partout là-bas.

-- « Il est allé où ton copain ? »

-- « Je sais pas, mais il a dit que ça pue. »

J'étais surpris qu'il me dise cela. Je prenais tant de précautions pour ne pas les blesser. Il avait oublié Montréal pour me parler d'un hypothétique lieu en France, et avec une insistance visible. Max marquait son domaine. Il m'y accepterait, le lendemain, à la chasse.

Parenté et sexualité

La cuisson des castors se terminait sous la surveillance de Max. Regardant le gibier, désormais cuit, il me posa une de ces questions, dont la réponse importe peu :

-- « Tu sais pourquoi les Inuit ont de grandes dents ? »

Cette particularité physique ne m'ayant jamais frappé, et m'attendant à une blague quelconque, je restais silencieux. La réponse vint rapidement, sa voix n'était que mépris.

-- « Parce qu'ils mangent de la viande crue, eux. »

Je me souvins alors, que le chef de bande des Cris m'avait expliqué que le mot « *eskimo* », que les Indiens, et à leur suite de nombreux non-Indiens, donnaient aux Inuit signifiait : « *mangeurs de viandes crues* ».

Je savais alors que Salomon était un métis, comme Branda. La différence que Max marquait, par rapport aux Blancs, n'était donc pas la seule. Il tenait aussi à se distinguer d'autres nations autochtones. Ce problème me parut très complexe. Salomon était moitié montagnais, moitié algonquin, sa femme Branda, moitié algonquine, moitié crie. J'ai pensé alors qu'il fallait que je fasse attention à ce détail, qui pouvait, entre autres, m'informer sur leur système de parenté. Mais, après avoir tenté de reconstituer la généalogie, je dus renoncer. L'attribution de la nationalité ne correspondait avec aucune logique apparente. Le père de Salomon était Montagnais. Je pensais donc que la filiation était matrilineaire. Or, le père de Branda était Algonquin. Donc, pour elle la filiation était patrilinéaire...

Mais je n'avais pas encore tout vu.

Un soir, ils me donnèrent un livre d'histoires drôles, pour m'en faire lire une. Il s'agissait, troublante coïncidence, d'une blague sur une parenté invraisemblable, où un homme, par suite de mariages, d'enfantements, de divorces, se retrouve logiquement être son fils, son père et sa tante à la fois... Je voyais dans ce labyrinthe de filiation, qui les faisait tant rire, le reflet exagéré de mes interrogations. J'étais perdu... Puis, j'ai finalement compris,

grâce à une Française travaillant à Val d'Or, qu'ils avaient la nationalité du territoire où ils sont inscrits. Solution faussement simple.

Je n'ai pas encore dit que ces Indiens possédaient une collection assez importante de magazines pornographiques, réunis dans un énorme sac poubelle noir, de soixante-quinze litres, rempli pratiquement à ras-bord. Hormis Branda, la seule femme du camp, tous les autres profitaient de leurs moments libres pour les feuilleter plus ou moins distraitemment.

Un soir, Salomon tournait les pages d'un de ces magazines. Il dût tomber sur une photo particulièrement à son goût car il en fit des commentaires enthousiastes à l'adresse de tous. Puis, la conversation démarra, et il en vint à évoquer le fait qu'il avait des maîtresses dans d'autres camps, et cela, devant sa femme. Dominique Guay et moi, nous étions assez gênés de cet aveu. Peiné pour la gentille Branda, je guettais discrètement sa réaction. Elle n'en eut aucune, et Salomon continuait à parler de ses aventures extra-conjugales.

Au bout d'un certain temps, Dominique demanda à Branda, si cela ne la gênait pas que son mari profite ainsi de la vie. Mais elle nous expliqua naturellement que cela n'avait pas d'importance. Ils sont libres. Et elle-même, si elle avait envie d'une aventure de ce genre, serait autorisée à la vivre, et que l'important était qu'ils soient là, ensemble, pour élever le petit Alexandre. C'était maintenant la réaction de son mari que je surveillais, peut-être avec plus d'inquiétude car il pesait cent-vingt-kilos et qu'il serait dangereux qu'il s'énerve! Mais il partageait le plus naturellement du monde l'opinion de sa femme.

J'ai lu par la suite certains textes à propos des missionnaires de tous ordres, qui parcouraient les bois à la suite des Indiens, et des « *Coueurs des bois* » (les trappeurs blancs) pour le salut des Indiens. Je saisis maintenant mieux leur « effroi » devant tant « d'impiété » ! Mais j'ai surtout réalisé, en ce qui me concerne, le poids terrible de la morale, de l'éducation et de la culture, et comment l'éducation impose la morale d'une culture.

Je les crus un moment totalement libres de leur sexualité. Par la suite, mes lectures m'apprirent que les Algonquins étaient traditionnellement exogames. Dans un petit texte, qui est un manifeste moderne de l'esprit indien appelé Aki, on lit au paragraphe vingt-et-un :

« On ne marche à peu près plus, sinon pour aller chercher son chèque et sa bière. Les anciens ne s'arrêtaient jamais. Maris et femmes avaient été élevés

dans des coins éloignés du jardin. Ils s'étaient connus au hasard des rencontres. Les faiblesses physiques de chaque groupe ne se développaient pas. Aujourd'hui qu'on marche moins, on se marie à côté de chez soi. Et le peuple s'affaiblit. La nature aussi n'aime pas le chacun pour soi. »

Ce simple paragraphe lu attentivement donne une grande quantité d'information. Eux, qui étaient des chasseurs, des nomades, ne marchent à peu près plus. Puis, dans la deuxième partie de la phrase, sont dénoncés l'argent et l'alcool. On lit aussi la nostalgie du passé, où ils vivaient comme dans un jardin. Puis, arrive le problème de la sexualité, et la dénonciation de l'individualisation. Beaucoup d'idées en peu de mots. Les Indiens ne sont pas bavards. Je reviendrai sur ce texte, dans la deuxième partie de mon travail.

3) Les croyances et la religion

Les croyances, les religions ont quelque chose de fascinant, elles touchent au sacré, au mystère. L'art, l'architecture, la morale, le caractère propre d'une société, pour tout cela, la religion est une des clefs majeures. Ce dont je parle, ici dans le désordre, juste guidé par l'émotion, Durkheim l'a théorisé, ordonné, dans la puissante démonstration de son ouvrage : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Je ne retiendrai que cette conclusion : c'est la société qui s'adore à travers sa religion. Et les formes de cette religion sont donc aussi une sorte de reflet de la société. La croyance et la religion sont donc bel et bien une clef essentielle dans la compréhension d'une ethnie. J'affirme peut-être sans démontrer. Mais je suis honnête dans la mesure où j'avoue que j'avais cette idée (parmi d'autres) dans la tête en m'intéressant à ces gens, et je voulais l'utiliser aussi bien pour l'essayer que pour apprendre à amener un sujet.

J'ai posé la question, le premier soir, à Max. Lui, m'avait demandé ce qu'était la vie pour moi. Au sortir d'une réponse, sûrement faible, je lançais le sujet des croyances. Comme à son habitude, il ne répondit d'abord pas, comme s'il était gêné et excédé. Je le relance. Pour m'entendre dire qu'il n'est pas qualifié pour m'informer, et que ce sujet ne l'intéresse pas du tout. Peu après, Salomon arriva dans le tipi. C'est Max qui le lança dans nos belles théories. J'ai alors expliqué que j'étais étudiant en ethnologie, que l'anthropologie religieuse me passionnait, etc... Il me regarda sans s'intéresser le moins du monde à ce que je racontais, ce à quoi je m'attendais un peu. Mais je voulais

lui faire voir l'importance, capitale pour moi, de cette question. Il fut patient, et finalement me raconta ce que, lui, en pensait. Pour lui, et étant donné l'acquiescement significatif de Georges, et de Max, pour eux, Dieu est bien évidemment le même pour tous.

- « Qu'on soit Chinois, Français ou Indien, c'est le même pour tout le monde. »
- « Mais vous devez avoir des croyances particulières, vous avez sûrement des esprits de la forêt, des animaux... »
- « La forêt, si on la respecte, elle nous le rend. Si on respecte le gibier, il y aura du gibier. Nous, on ne tue pas pour tuer. »

Je ne posais plus de questions, car la patience d'un Indien a ses limites; son ton avait mis fin au sujet. Mais il avait dit l'essentiel. L'idée de symbiose, entre le monde, « *le jardin* », et l'homme, plus qu'une idée, est une façon de vivre basée sur un équilibre respectueux, équilibre qu'ils considèrent brisé par l'arrivée irrespectueuse des Blancs.

Mais je sentais bien (en tant qu'étudiant en ethnologie, je savais) que la chose était plus complexe, qu'une phrase pouvait rendre l'esprit de leur croyance, mais pas son aspect singulier. J'avais un fond sans forme. Et je crois sincèrement que l'on ne saisit pas totalement le fond, sans connaître la forme. Et, pour cela, il faut être attentif, et patient. Les particularités ne furent pas longues à se manifester.

Ce premier soir, qui, a posteriori se dévoile avoir été si important, lorsque les deux castors eurent fini de cuire, j'ai pu partager un repas avec eux. Je prêtais en même temps une attention particulière à la pièce unique de leur camp. Je notais alors qu'il y avait, aux murs, une série de photos d'animaux : des loups, des orignaux, un aigle. Pas de castor. J'en concluais alors qu'il s'agissait peut-être d'animaux pas comme les autres, mais qu'ils devaient exprimer quelque chose d'autre pour eux. Mais, de là à m'imaginer une croyance, il y avait une démarche que je ne voulais pas franchir sans raison. Le petit déjeuner m'apporta de nouvelles informations. Salomon portait un tee-shirt blanc sur lequel il y avait une figure complexe : un cercle recouvert de cuir avec des fils tendus à l'intérieur. Et j'ai pu découvrir les « *attrapes-rêves* ».

D'après les Indiens, les rêves descendent du ciel, la nuit. L'attrape-rêves (*dream-catcher*)¹¹¹ retient les rêves. Puis, quand le jour paraît, les rayons du soleil viennent détruire les mauvais rêves, alors que les bons rejoignent le dormeur, pour faire partie de sa vie. Plus tard, le lendemain, je crois, Salomon

avoua à Dominique que, la veille, il avait rêvé de son père, ils s'étaient parlé. Or, son père était mort quand il avait douze ans. Il y avait longtemps qu'il n'avait plus rêvé de lui. Il n'en avait pas encore parlé, et la pudeur et l'intensité, avec lesquelles il disait cela, étaient poignantes : « *C'est de l'or pour moi.* » Après cette remarque, l'ethnologue en herbe se mit à penser à un culte des ancêtres !

Le deuxième jour, nous sommes allés dans un cimetière, perdu dans un bosquet d'arbres. Ce bosquet est un des restes d'une immense forêt, rasée pour des raisons économiques, industrielles. Encore aujourd'hui, des camions parcourent, 24 heures sur 24, la route qui mène à la forêt pour ramener des tonnes de bois. Les conducteurs étant payés à la quantité, le trafic est intense. Les Indiens ne purent sauver que l'espace où il y avait un vieux cimetière, après l'avoir ceinturé d'une corde, et s'être battus pour le respect de leurs morts.

Nous étions dans la voiture, et nous l'écoutions sans rien dire. Après avoir évoqué son père, il parlait des vieux, les vieux, qui lui avaient raconté des histoires indiennes. Comme celle de la « *Bête méchante* » (il disait que c'était un lion) qui rôdait dans le territoire, autrefois. Des Indiens la chassèrent. Ils creusèrent une montagne, pour l'enfermer, et depuis lors, on entend encore la Bête, et personne n'ose monter sur la montagne. Ensuite, il évoqua les lapins, des esprits malins, rusés et espiègles, car grâce à leurs grandes oreilles, ils arrivent, paraît-il, à voler, et à mélanger leurs traces dans la neige. Lui-même n'avait jamais vu voler l'animal. Mais il faut remarquer que, de fait, les traces des lapins échappent parfois à la logique des chasseurs. Puis, il termina son enseignement sur les animaux de la forêt, par une référence à la genèse biblique.

-- « Vous savez pourquoi il ne faut pas manger de corbeau ? »

-- « Non. »

-- « C'est dans la Bible... Lorsqu'il y eut le déluge, Noé avait fait monter dans son bateau tous les animaux, avec un mâle et une femelle. Quand la pluie se fut arrêtée, Noé envoya le corbeau pour voir s'il y avait une terre. Mais le corbeau n'est jamais revenu. Alors Noé envoya le pigeon qui revint avec un rameau d'olivier. Alors, depuis ce jour, le corbeau est maudit. »

Nous ne relevâmes pas qu'il ne s'agissait pas d'un pigeon, mais d'une colombe. J'étais pour ma part étonné qu'il connaisse l'épisode du corbeau, que

peu de monde connaît, même parmi les chrétiens. Mais il nous semblait qu'il manquait quelque chose à la logique de son histoire. Ce n'est qu'au bout de quelques secondes, que nous avons compris que, si le corbeau n'était pas retourné avertir Noé et son immense bestiaire, c'était pour la simple raison qu'il préférait se nourrir des cadavres de la première création.

Décidément, l'ethnologie n'est pas une matière facilement théorisable ; il n'existe pas de grille idéale, pour arriver à la connaissance d'un groupe.

Salomon, et les Indiens, avaient su accepter la Bible, en retenant avant tout les récits qui les concernent, et, tout particulièrement, ce qui y est dit sur les animaux.

Au départ de ce développement sur les croyances et la religion, j'ai insisté sur l'indifférence de Max par rapport à ce sujet. Avant un des repas de midi, il était plongé dans la lecture d'un *Playboy*, magazine très sage, et presque intellectuel, si on le compare à l'ensemble de leur collection de magazines ! Il lisait donc cela distraitement, quand la bouteille de gaz s'enflamma, chose qui arrivait régulièrement. Il se leva brusquement pour éviter un drame, et laissa le magazine ouvert sur sa chaise. Le feu éteint, il reprit sa lecture. Je vis qu'il s'arrêta tout net, comme interloqué par ce qu'il avait sous les yeux. Il me tendit alors le magazine en me lançant : « Tu y crois à ça, toi ? »

Je regarde alors la page. C'était une caricature. Le dessin représentait des hommes, suivant la théorie de l'évolution selon Darwin, à chaque personnage était attribué une pensée, censée résumer les grandes étapes de l'humanité. Le premier personnage était un singe à la pensée obscure, le dernier un jeune américain abruti par la musique d'un walkman. Entre les deux, une série de bipèdes à l'air de plus en plus nobles, et à la pensée de plus en plus élaborée. J'ai tout de suite compris qu'il ne me demandait pas mon opinion sur la jeunesse américaine, mais sur la validité des théories évolutionnistes.

-- « C'est la thèse que nous apprenons chez nous. »

-- « On ne vient pas du singe. Nos ancêtres ne sont pas des singes ! »

Je profitai alors de la situation :

-- « On vient d'où, alors, Max ? »

Sa première réponse était destinée à amuser tout le monde.

-- « D'un trou. »

Cela amusa tout le monde.

BRAQUET

-- « Mais le premier homme, d'où il vient, alors ? »

Il était obligé de répondre.

-- « Il ne vient pas des singes. Il vient de Dieu. Il est sorti de la terre. C'est Dieu qui l'a créé. »

Je ne voudrais pas que l'on se méprenne sur ma démarche. Je n'ai pas raconté ces histoires pour me mettre en scène avec les Indiens. Mais il est évident que leur culture s'exprime, à travers leurs actes, leurs propos, leur humour aussi. En rapportant, le plus fidèlement possible, ce que j'ai vu et entendu, j'ai essayé de montrer qu'en étant attentif, des morceaux de conversation deviennent de véritables clefs.

Deuxième partie

Lorsqu'on essaie de se mettre à la place des Indiens, et d'imaginer la situation de leur culture par rapport à la nôtre, on pose le problème de la manière suivante. Qu'est-ce que les Indiens doivent prendre à notre civilisation? Et, que doivent-ils laisser? Je crois qu'il aurait fallu que les colons se demandent aussi : que leur laisser, que leur « *prendre* »?

« Quand vous êtes arrivés, dit un vieil Indien, vous aviez la Bible, nous avions la terre. Vous avez dit : fermons les yeux, prions ensemble. Quand nous avons ouvert les yeux, nous avions la Bible, et vous aviez la terre. »

Je ne sais plus quelle image j'avais des Indiens, avant de les rencontrer, mais elle devait être bien éloignée de la réalité. Je ne m'attendais pas à ce qu'ils me parlent de leurs problèmes d'alcoolisme, d'éducation, de violence... Or, dès le premier soir, avant même que je ne leur pose ma première question, c'est eux qui m'entreprirent sur le sujet.

Ce que je me propose de faire dans cette deuxième partie, c'est de retrouver la logique indienne, qui explique leur situation d'aujourd'hui. Dans mon argumentation, j'essaierai de mettre en évidence l'esprit de la culture indienne, par rapport à ces trois grands thèmes. Je montrerai, ensuite, quelle est la situation actuelle des Indiens. Enfin, je donnerai l'explication que les Indiens donnent au processus qui les a conduits à leur situation. En contrepoint, va apparaître l'idée que se font les Indiens, d'eux-mêmes, de la société dont ils rêvent à travers leurs revendications et leurs comportements.

1) Le « *jardin* » des Algonquins

Une première approche de l'idée des Indiens

Comme avait fini par me le dire Max, les Indiens se perçoivent comme issus de la terre, d'où un Dieu les a tirés. Quelque soit la manière dont les choses me sont apparues, il s'agit là entre autres de l'amour envers la Terre-Mère, une conception très ancienne, qui affirme la filiation entre la planète et ses habitants.

A plusieurs reprises, dans mes lectures, j'ai vu le domaine des Algonquins comparé à un jardin. Entre les hommes et le jardin, une règle simple : le respect.

« Le jardin des Algonquins était alors aussi vaste que la province de Terre-neuve. Et nous le parcourions sans cesse au rythme des saisons, avec respect et efficacité. Ce qui était bon pour la terre était bon pour nous. Ce qui était bon pour nous l'était pour la terre. Pour y développer notre vie, nous allions où nous voulions, quand nous le voulions, et comme nous le voulions. » (Aki, « Hier », paragraphe 5)

« Connaître la terre, c'était ça notre école!
Respecter la terre, c'était ça notre prière!
Partager la terre, c'était ça notre politique! »

Preuves historiques et témoignages

Ce texte, qui est revendicatif, embellit sûrement le passé. Il y a, derrière l'argumentation, la volonté de faire peser sur les Blancs tous les maux dont les Indiens ont à souffrir aujourd'hui. Mais si on sort un peu du contexte, on peut trouver certaines composantes du mode de vie des Indiens, attestées historiquement.

C'est le cas du nomadisme. Les Algonquins parcouraient réellement leur territoire. Ils vivaient dans cette liberté, qui est de s'en remettre à la nature. Pour cela, il fallait connaître la nature : les plantes, les animaux, les méthodes de chasse, de pêche...

Quant au respect, de nombreux rites nous montrent que les Indiens savaient en remercier leur environnement. Je citerai un article d'André

Dudemaine dans *Terres en Vue* où il parle des gestes de respect : « ne pas oublier de jeter tous les os du castor dans le lac où on l'aura pris ; suspendre le panache de l'orignal tué à un arbre ébranché... » C'est exactement ce que Salomon me disait sur la forêt.

Mais, même sans les rites, les Indiens gardent un respect certain envers leur environnement. Durant mon séjour, j'ai pu le constater. Un jour, Max avait attrapé un tout petit castor dans le lac. Je l'ai vu caresser le petit castor dans leur cabane, en lui disant qu'il était désolé, qu'il aurait dû faire attention au piège du chasseur, et choisir de vivre. La terre donne la vie. Parmi les reproches que font les Indiens aux Blancs, c'est ce manque de respect. Quand nous sommes arrivés, il y a quatre cent ans, leur territoire était propre, pur. Aujourd'hui, certains aliments sont interdits. Les lacs contiennent trop de mercure pour ne pas risquer d'empoisonner les poissons, ainsi que les animaux, et les hommes qui s'en nourrissent. Les Blancs n'ont jamais fait preuve de respect envers la terre.

L' é d u c a t i o n

Cette conception simple du rapport à la terre étant posée, cela implique une conception de l'éducation bien différente de la nôtre.

Nous vivons dans des sociétés soumises à la division du travail social, et la part que nous avons dans l'ensemble de la production est de plus en plus ténue. Chacun est contraint de posséder un savoir spécialisé, non seulement pour réaliser son objectif, mais aussi pour se sortir du labyrinthe bureaucratique, qui doit reconnaître ce travail. L'école, principal lieu d'apprentissage de nos civilisations, s'est adaptée (pour ne pas dire, a été créée) dans le but de former des hommes capables d'occuper chaque poste. Ainsi, la société a besoin de tant de travailleurs, de préparer tant de jeunes, pour les remplacer le moment venu. (a-t-elle besoin de vieux ? Oui, s'ils sont riches, et qu'ils peuvent acheter.)

Chez les Indiens, la situation est différente.

« Dans l'éducation amérindienne, un seul homme doit tout savoir : fabriquer et réparer une tente, une raquette ou un canot, chasser le gibier, préparer les peaux, soigner les maladies, etc... » (Dudemaine, vol 1, n° 3 : 6)

J'avais remarqué, durant mon séjour, cette aptitude que les Indiens ont d'être capables de tout faire, et d'être pratiquement interchangeables dans leurs

fonctions (mais ils sont tous très différents de caractère), notamment quand je suis parti à la chasse avec eux. Je pense d'ailleurs que je ne l'aurais pas tant remarqué, si je n'avais pas eu la chance d'aller avec eux.

C'était la première fois que je partais à la chasse, la première fois aussi que je faisais du skidoo. J'avais tout à apprendre. Je n'avais bien sûr pas de fusil, je n'aurais pas su m'en servir, mais j'avais emmené avec moi mon appareil photo. En partant, je pensais qu'ils m'expliqueraient le maniement du motoneige, le rôle que je devais tenir. Mais jamais ils ne me donnèrent d'ordre. Chacun étant totalement au courant de chaque acte, ils font preuve d'un esprit d'initiative qui peut sembler parfois être de la transmission de pensée.

Le jour où nous sommes partis à la chasse, il neigeait. Les Indiens n'étaient pas revenus à ce camp depuis longtemps. Il fallait donc forcer un chemin dans les bois, sur les collines. J'ai déjà raconté comment il fallait pousser les machines qui s'enfonçaient dans la neige molle. Parfois, lorsque le passage était particulièrement difficile, il fallait qu'un des *skidous* parte seul pour préparer le chemin. Ces moments, je restais avec le skidoo immobilisé, et je pouvais voir Max et Salomon ouvrir la route. C'était extraordinaire de voir leur coordination. Salomon était aux commandes de l'engin. Max, lui, était prêt à sauter du skidoo, pour le pousser au moindre risque d'enneigement, et sans que Salomon n'ait besoin de rien dire. De loin, je pouvais voir Max courir, sauter devant Salomon, pour dégager un peu la voie avec de grands gestes, se retourner, et tirer la machine par les patins avant, afin de lui faire grignoter de force les mètres qui les séparaient du sommet. Et si, en route, l'un d'eux voyait des traces d'un animal, traces qu'ils savaient reconnaître du premier coup d'œil, notre petit convoi s'arrêtait. Tous, sauf moi, savaient déjà que faire, Georges suivait à pied ces traces, Max prenait les commandes de l'autre skidoo, Salomon préparait son fusil.

Quant à moi, j'étais censé tenir ma place. Comme eux, il fallait que je saute à temps du traîneau, que je pousse, que je tire, que je fasse silence, que je sorte les fusils, qui étaient placés à mes côtés. Au départ, j'étais toujours en retard. Eux m'expliquaient, ensuite, les raisons de leurs actes. Et c'est par ces explications, après coup, que le rôle qu'ils m'octroyaient m'apparut. J'ai eu alors le sentiment que c'était là une des caractéristiques de leur éducation. L'apprentissage spontané, sur le tas. Si nous voulons conduire, il faut attendre l'âge légal, apprendre la théorie du code de la route, puis la pratique. Eux, pour apprendre, ils font. S'ils ont besoin de se servir d'un skidoo, ils le

prennent. Et ils sauront s'en servir très vite, car pour eux il est évident de se servir d'un skidoo. Le travail de Salomon à la réserve est de conduire des camions. Mais il nous disait lui-même qu'il pourrait conduire n'importe quel engin. Il avait déjà conduit un bus (je ne sais en quelle occasion), et un bulldozer. Salomon emmenait son fils dans la forêt, quand il faisait beau, alors qu'il était un bébé de quatre mois.

Pendant les quelques jours où j'ai eu la chance de partager leur existence, j'ai pu les voir tour à tour à toutes les activités : couper du bois, dépecer les castors, réparer tel ou tel engin. Ils peuvent, du reste, s'attaquer à tous les types de travaux. Salomon répara je ne sais comment un réservoir qui fuyait, Georges démonta en pleine nature l'allumeur du motoneige, et le répara sans soucis.

Si j'insiste sur ce point, c'est parce que je crois déceler là une attitude d'esprit particulière. En plus d'un savoir, ils héritent d'un sens pratique, d'une confiance en leur intelligence et leur habileté.

Je ne pense pas tomber dans la facilité qui consiste à prendre les « *anti-Indiens* » à contre-pied, en disant qu'ils sont plus intelligents que nous. C'est bien de l'utilisation de l'intelligence dont je veux parler. Or, je pense que les préoccupations sous-tendant le savoir traditionnel ne sont pas sans influence sur les capacités d'adaptation des Amérindiens.

L'enseignement des mythes, des contes et des légendes est plus subtil que ce qu'on pourrait croire, surtout vu par les acquis de l'école laïque et républicaine. Je me servirai d'un mythe pour ma démonstration.

Le Créateur avait fini une grande partie de la création. Il y avait déjà la Terre, les montagnes, les lacs et les rivières, et les animaux. Il ne manquait plus que l'homme. Le Créateur convoqua alors les animaux de la forêt pour savoir à quoi ces hommes devaient ressembler. « Il doit avoir ma sagesse », dit l'ours. « Il doit savoir construire partout sa maison », dit le castor. « Il doit voir loin », dit l'aigle. (d'après Terres en Vues, « *Le chant du kwekogoni* »)

Si on réfléchit un petit peu sur ce mythe, on retrouve la différence que je soulignais à propos de l'éducation. Chacun doit savoir tout faire. Mais, allons plus loin dans la réflexion. On voit que se dégage une conception de l'homme comme confluent des éléments de la création. L'homme est la dernière étape de l'édification du monde, et il renferme l'univers. C'est une conception de

l'homme que partage, il me semble, un grand nombre de religions. L'homme ne possède pas toutes ces qualités à l'état achevé, mais en germe.

« Chaque animal a donné à l'Anishinabé (c'est-à-dire l'Algonquin) les qualités que l'éducation visera à développer chez chacun. » (idem) Il ne s'agit plus là de croyance, mais de philosophie.

Une philosophie bien loin de toute spécialisation. Une spécialisation est un déséquilibre pour l'individu. Et tous les Indiens que j'ai rencontrés, n'ont que mépris pour notre système, qui leur paraît étroit, étouffant.

Dans tous les systèmes traitant des comportements humains d'une manière éducative, qu'il s'agisse d'école, d'entraînement sportif, de vocation religieuse, le processus est souvent le même. L'idéal à atteindre est enseigné en même temps que la discipline pour y arriver. Grossièrement, cette idée s'exprime par : l'idéal, c'est d'être ceci. Pour être ceci, faites cela.

L'éducation des Indiens leur apprend à connaître l'idéal de l'Indien, c'est-à-dire, comme je l'ai montré, l'intégration de toutes les dimensions de la personnalité. Pour parvenir à cela, il faut apprendre le fond culturel commun aux Indiens. Et ces connaissances concernent la vie en forêt, la chasse, la sexualité (exogamie). Parvenir à l'équilibre au niveau individuel, c'est faire coïncider l'idéal et la manière de vivre. Or il faut reconnaître que l'idéal, pour beaucoup d'hommes, s'est imposé à eux par l'influence de leur culture, de leur époque. Dans un groupe où les mythes ont encore une grande importance, où la tradition est encore proche, au moins dans le temps, l'idéal est en partie fixé par la tradition mythique.

Comment, alors, se place l'éducation moderne, préconisée par le gouvernement québécois? L'idéal qu'il propose est-il conforme au désir des Indiens? L'enseignement est-il adapté aux désirs des Indiens d'aujourd'hui? La perte de références n'a-t-elle pas un lien avec un flou dans ce que j'appelle l'idéal?

2) Le drame des réserves

Le Père mariste Jean-Paul Desbiens a fait plaisir à ses compatriotes du Québec en écrivant dans son « Comment peut-on être autochtone ? » : « Je ne crois pas qu'il existe sous la lune de groupes minoritaires qui soient l'objet de tant de soins, et auxquels on consacre autant d'argent que les autochtones. » C'est bien là l'avis de nombreux Canadiens. Il faut reconnaître que les réserves reçoivent du gouvernement entre 500.000 et 20 millions de dollars, le budget

moyen des groupes urbains québécois étant de 680.000 dollars. Difficile de dire où passe cet argent. Mais, si on ouvre les rapports statistiques, on s'aperçoit d'abord que le revenu moyen des Indiens est beaucoup plus faible que celui des autres Canadiens.

D'autre part, l'argument qui consiste à dire que, puisqu'ils ont de l'argent, tout doit aller bien, est spécieux : il suffit d'ouvrir les yeux pour constater que tout ne va pas bien. Et les raisons sont sûrement plus profondes que l'on ne croit, et pas seulement superficiellement économiques.

Le superficiellement économique a tout de même des répercussions dramatiques. Le taux de chômage des réserves est très élevé, il ne peut y avoir de travail pour tout le monde. Les quelques-uns qui termineront leurs études pourront trouver du travail en ville, ou dans le conseil de bande. Certains seront employés dans l'école, ou les quelques services que gère le conseil de bande. Un petit nombre continuera à vivre dans la forêt. Mais les autres, ceux qui ont échoué à l'école, qui n'ont pas la volonté d'aller dans la forêt, qui ont envie de rester sur leur territoire, plutôt que d'aller en ville, ceux-là, que peuvent-ils espérer?

Le gouvernement canadien insiste lourdement sur le problème de l'éducation. Et il faut reconnaître qu'il fait des efforts à la mesure de l'importance que l'éducation peut avoir dans la formation d'un citoyen. Dans les réserves, l'école a pris une place capitale. Contrairement aux villes québécoises, petites et moyennes, c'est la réserve qui gère le domaine de l'éducation, comme d'autres services.

Le rôle des écoles est très délicat. Les responsables indiens sont très conscients qu'en contrôlant l'enseignement de l'école, un pouvoir peut asseoir sa domination, faire passer le message qu'il veut, imposer ses idées. L'école de la République est faite pour donner de bons républicains.

Depuis septembre 1982, une étude proposée par le Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, intitulée : *Etude sur l'Education des Indiens, Phase 1*, circule dans tout le pays. Elle donne les treize principes directeurs, considérés comme essentiels à une bonne politique de l'éducation. Sur ces treize principes, six ont trait à la qualité de l'éducation des Indiens. Le reste concerne le contrôle du gouvernement sur ces écoles, et le financement.

Je rapporte ici le quatrième principe. Il résume, je crois, la discordance entre les conceptions de l'éducation « blanche », et de l'éducation amérindienne dont j'ai essayé de mettre en évidence l'esprit général.

« L'éducation des Indiens contribue à l'épanouissement de la collectivité, en l'aidant à atteindre ses objectifs sur le plan social et économique, en préparant les travailleurs spécialisés *dont on aura besoin* (c'est moi qui souligne) et en permettant à ses membres d'acquérir suffisamment de nouvelles compétences pour trouver un emploi. »

Sans avoir besoin d'entrer dans les détails, on constate que ce principe est en contradiction avec l'idéal de la culture indienne. Encore une fois, le drame est là... Ils ne peuvent plus être heureux avec le vieux modèle, et ils ne peuvent pas encore l'être avec l'idéal de l'éducation blanche.

Les Canadiens ne rendront pas leurs territoires aux Indiens. Les Indiens ne vivront plus dans les tipis. Ce que leur propose l'éducation contrôlée par le gouvernement fédéral, c'est, soit l'assimilation, soit l'intégration. Jean-Paul Desbiens écrit :

« Ils ont le choix entre l'assimilation et l'intégration. L'assimilation n'est pas souhaitable ; l'intégration suppose la transformation de leur culture. »

L'assimilation n'est pas souhaitable, tout le monde le dit, les Indiens le crient. Assimiler c'est rendre semblable, et les Amérindiens ne veulent pas ressembler aux Blancs. Reste donc l'intégration, qui, étant opposée à l'assimilation, devrait garantir la parité et l'intégrité d'une culture. Or, le père mariste souligne bien dans cette situation la conception assimilationniste de l'intégration qu'affichent les Québécois. Une partie de la province du Québec désire pourtant son indépendance, ils ne veulent plus leur intégration avec le reste du Canada ! Il leur faudra quand même compter avec les votes des Indiens... Les écoles ont été imposées avec les réserves. Elles sont quand même, pour eux, l'étape par laquelle il faut passer pour avoir une chance. Dans le même article d'André Dudemaine, Louise Wawaiti écrivait :

« Le drame avec le système d'éducation actuel, c'est que les jeunes autochtones ne se reconnaissent pas dans l'école qu'on leur impose. La plupart vont décrocher en cours de route. Mais alors, ils ne se reconnaissent plus dans la culture traditionnelle. Et ils flottent dans un univers sans référence. »

Dans *Terres en Vues* (vol. 1 n° 3) André Dudemaine rapporte dans un article intitulé « Le chant du kwekogonie », l'histoire d'un jeune garçon de quatorze ou quinze ans qu'il a rencontré sur une route. « Je vais chez mon parrain », lui dit-il. « Je n'aime pas ça quand toute ma famille se met à boire ; alors je préfère m'en aller. » Ce jeune garçon joue dans un groupe de musique. Sa dernière composition : « Pourquoi te saoules-tu ? » Un exemple parmi tant d'autres.

A longueur de temps les drames dus à la toxicomanie, à la violence et au désespoir viennent alourdir la vie des Indiens. Richard Kistabish, dans un article paru dans *Terres en Vues* (vol. 1 n° 3), parle de certains de ses amis indiens comme « de grands brûlés de l'âme ».

3) L'histoire des Indiens par les Indiens

Pour finir, je résumerai très rapidement comment les contestataires indiens rendent compte de l'histoire. La trame est classique, évidente, facile peut-être mais logique : elle repose, bien sûr, sur l'opposition catégorique du passé et du présent. La contestation procède de la glorification du passé, décrit comme heureux et paradisiaque, et de dénigrement d'un présent sombre.

La brochure appelée Aki, parue pour la première fois en 1986, utilise cette démarche. Le premier chapitre s'appelle « Hier ». Ce qui est intéressant dans cette brochure, est que le passé n'est pas totalement et naïvement évoqué comme un paradis ; l'auteur connaît la réalité historique. Il situe l'arrivée de ses ancêtres à 9.000 ans av. J.C. Il ne contredit pas non plus les tensions avec les autres Indiens :

« Nous entretenions avec tous ces peuples frères des relations à peu près normales : visites, commerce, mariages, querelles aussi parfois. Ces échanges apportaient à notre peuple le sang neuf et les idées nouvelles qui lui ont permis de grandir. »

Le ou les auteurs insistent sur la liberté qui régnait, liberté sexuelle, liberté de chasse ; sur le respect envers la nature, qui « *sait se montrer bonne quand on l'aime* ». A mon sens, le texte pose, en l'idéalisant quelque peu, l'organisation sociale du passé dans la mesure où l'histoire le permet.

Ensuite, il y eut la cassure, l'arrivée des Blancs. Cette cassure ne fut pas brutale, au moins dans un premier temps.

« Un jour quelques étrangers ont pénétré dans le jardin des Algonquin(e)s. Mais nos anciens n'avaient aucune raison de ne pas élargir le cercle pour leur faire une place égale à celle des autres. Certaines de nos femmes en ont même trouvés quelques-uns à leur goût. Et personne n'y a vu du mal. »
(Aki, « Hier », 5, paragraphe 8).

C'est le commerce de la fourrure qui brisa le mode de vie des Indiens, car, pour obtenir les fourrures, les Blancs proposèrent un échange avec de l'alcool. « Ainsi, avec l'alcool, ils ont brûlé notre esprit » (idem, paragraphe 9). Le reste, destruction des arbres, prise de possession des terres, pollution de la nature, ne fut que la suite logique.

J'aimerais revenir sur le thème du cercle. La vie, qu'elle soit le cycle de la nature ou la vie sociale, est représentée comme un cercle, thème très fréquent chez les Amérindiens.

« Mais aujourd'hui, le grand cercle toujours en mouvement a été cassé en petits morceaux devenus immobiles entre le congélateur, la caisse de bière et la télé. »
(Aki, « Aujourd'hui », 13, paragraphe 2).

L'ancienne solidarité a volé en éclats, la *solidarité organique* de Dürkheim. Je ne m'étendrai pas sur cette idée. Simplement, une autre remarque sur les cercles concentriques de santé algonquine. En partant du plus large, AKI, la Terre-Mère, la Nation, le Groupe, le corps, on finit par le Cœur et l'Esprit. Si un des éléments faiblit, tout le reste en souffre. Cela peut sembler trop simple, mais les Indiens rappellent qu'avant que les Blancs n'arrivent, la nature était saine, et que, depuis, beaucoup de choses ont changé. Ce cercle est vrai pour tous. L'homme, tous les hommes, sont au centre de l'univers.

Conclusion

Ce travail n'avait pas pour but de faire découvrir quelque chose de plus sur les Indiens. Une riche et bonne littérature existe pour cela : œuvres littéraires et essais écrits par des Indiens et des non-Indiens. L'important fut de vivre sur un terrain avec des Indiens. Le séjour fut bref, bien trop rapide. Mais il fut le couronnement de plusieurs séjours au Québec pendant lesquels je me suis intéressé à ces nations indiennes.

J'ai eu un choc d'entendre certains Canadiens blancs, surtout Québécois, parler des Indiens en étant totalement ignorants de la situation et en employant des arguments exemplaires d'ethnocentrisme et de mauvaise foi, refusant même d'en savoir plus que leur préjugé. Ils ont raison sur un point : les Indiens ne peuvent pas revenir en arrière. Dégagé du climat social et politique, je n'avais pas envers les Indiens les mêmes vues, et j'ai eu la chance de pouvoir aller voir de moi-même qui étaient ces populations.

Sans doute, les réflexions de la deuxième partie du travail ont souvent été motivées par la méfiance envers certaines médisances, trop flagrantes, que j'ai entendues de la part des « anti-Indiens », et que j'ai pu éprouver sur place. D'autres réflexions s'appuient sur ce que j'ai entendu lors de discussions avec des personnes, que j'ai rencontrées, au courant du problème indien. Je ne peux pas les citer, mais je les remercie pour leur gentillesse et leur sincérité.

Ce que je dis dans mon travail sur les réserves est sûrement un peu excessif. Mais c'est ce qui ressort quand j'ai interrogé les Indiens, que se soient les Cris de Chisasibi ou les Algonquins de Val d'Or. Je dois donc préciser que cette vision est surtout celle des Indiens vivant dans les réserves. Mais, pour un Indien de la ville, la réserve reste leur territoire. C'est l'endroit où ils sont entre eux, où une vie traditionnelle peut continuer.

A la base de ce travail, je pose que le climat social s'exprime dans certaines activités, dans certains propos, et c'est vers ce quoi j'ai porté toute mon attention. Un certain recul me donne à penser que, en plus de la situation, une partie de ce que j'ai rapporté à travers les écrits rend compte de l'influence de groupes contestataires qui organisent les revendications en arguments ethnohistoriques parfois in-fondés de type « Aki ». Mais loin de moi l'idée de le leur reprocher.

Notes

Les Indiens des villes

Danièle VAZEILLES

En entrant un jour dans une salle de classe de l'Université Paul Valéry où je devais faire cours, je rencontrais un enseignant avec un « vrai look » d'Indien d'Amérique du Nord. C'était le professeur Pierre Sansot avec son visage légèrement basané, buriné par les vents des villes qu'il parcourt inlassablement -- je l'ai appris depuis -- et sa queue de cheval... Il me semble que j'entendis distinctement dans ma tête une voix me dire « *Good grief! here is a full blooded old Indian man, right here in Montpellier!* »

Quelques années plus tard, pour la soutenance de l'Habilitation à diriger des recherches, j'infligeais à mon collègue à queue de cheval de s'intéresser quelque peu aux Indiens des réserves...

En hommage et en toute sympathie pour cet « Indien des villes » qu'est le professeur Pierre Sansot, je vais ici analyser brièvement la présence et l'identité des Amérindiens dans les grandes villes américaines.

Introduction

Il y a à peu près deux millions d'Indiens aux Etats-Unis. Les trois quarts d'entre eux habitent dans les villes, les autres vivent dans les réserves. Sur près d'un million d'Indiens canadiens, la proportion est la même : les trois quarts sont des Indiens urbains.

Les mouvements migratoires des Indiens vers les villes se sont amplifiés après la seconde guerre mondiale. Certaines grandes villes possèdent des « quartiers indiens » assez importants : il y aurait 50.000 Indiens à New York et à Oklahoma City, bientôt 100.000 Indiens à Los Angeles...

Dès les années cinquante, des « Centres indiens » (*American Indian Centers*) ont été créés dans plusieurs grandes villes. C'est dans le Centre indien de Denver que je rencontrais pour la première fois les Indiens de la ville. J'y étais arrivée tard un soir avec des amis sioux de la *Cheyenne River Sioux Indian Reservation* au Sud Dakota. Le *powwow* qui venait de s'y tenir, était

terminé, et seuls quelques Indiens restaient et s'efforçaient de nettoyer le désordre (Vazeilles 1977).

Les American Indian Centers des grandes villes

Autour de ces Centres indiens des villes américaines et canadiennes, se greffent de nombreuses associations : sportives et à caractère social principalement. Certaines associations regroupent des femmes débattant des problèmes familiaux complexes ou qui échangent des recettes de cuisines indiennes, souvent soulignons-le, pour améliorer des menus élaborés à partir de moyens financiers très modestes ; dans d'autres, se trouvent des groupes de personnes qui s'efforcent d'aider les nouveaux arrivant dans la ville. Des Indiens et des non Indiens proposent des conseils en tout genre, une assistance médicale ; les personnes nécessiteuses peuvent y trouver des vêtements, de la nourriture, de l'argent même pour les dépanner momentanément ; on peut aussi y être hébergé.

Ces centres sont situés souvent dans de grands bâtiments, dont ils occupent un ou plusieurs étages, ou dans des maisons indépendantes, dans les villes moyennes par exemple. Ils proposent des lieux de réunions, des salles avec des télévisions, des jeux de fléchettes, des billards... Bref, on s'efforce d'attirer les jeunes Indiens hors de la rue. Les locaux sont souvent très peu meublés, beaucoup de cendriers, de poubelles remplies de boîtes de soda, de papiers gras de hamburgers et autres « fast-foods »... On y entend de la musique variée : rock-and-roll, country, musiques traditionnelles indiennes et inuit. On s'y retrouve pour perler les costumes de danses, pour coudre les «quilt-blankets», ces couvertures matelassées indianisées depuis la fin du siècle dernier, pour discuter... On y propose aussi des cours pour l'apprentissage des langues indiennes, des réunions avec les représentants d'«Alcoholic Anonymous» qui s'efforcent de lutter contre l'alcoolisme, ce fléau qui décime la population amérindienne dans les villes comme dans les réserves.

Les Centres indiens organisent des rencontres sportives et des fêtes traditionnelles, les *powwows*, un terme algonquin signifiant rencontre festive accompagnée de danse, chants, de rituels en l'honneur d'invités, de « give-away's » (sorte de mini potlachs) entrecoupés de discours politico-religieux. A l'occasion de ces *powwows*, des parents et amis des réserves viennent rendre visite aux Indiens de la ville, ou tout simplement viennent pour participer aux

LES INDIENS DES VILLES

165

concours de chants et de danses traditionnels car les meilleurs danseurs et musiciens peuvent repartir avec des prix intéressants.

La plupart des « Indian Centers » ont vu le jour dans les années cinquante, sous l'impulsion d'Indiens et de non Indiens concernés par la détresse des populations autochtones dans les régions urbaines, des missionnaires catholiques et protestants et quelques anthropologues. Le «Bureau des Affaires Indiennes», *Bureau of Indian Affairs* - BIA, et les villes subventionnent ces centres qui fonctionnent comme de véritables agences sociales.

Les powwows urbains

Lorsque je participais à mon premier *powwow* urbain, j'avais déjà passé un hiver dans la réserve des Indiens Sioux Lakotas de la Cheyenne River au Sud Dakota. Cette réserve, située au centre du plateau des plaines des Dakotas, connaît des températures très basses accompagnées de chutes de neige ou d'un blizzard parfois mortel pour le bétail et les humains malchanceux, individus accidentés sur les routes désertiques ou rendus inconscients parce que trop imbibés d'alcool. En hiver dans ces régions glaciales, les fêtes indiennes -- *Indian Celebrations* ou *powwows* -- se déroulent dans les grands bâtiments qu'offrent les grandes agglomérations des réserves, en particulier dans les gymnases des lycées et collèges universitaires.

Je ne fus pas trop dépaysée quand j'assistais pour la première fois à un «*powwow* urbain» dans une grande salle du Centre indien de Denver au Colorado. Les danseurs évoluaient sur un revêtement brillant et lisse comme celui d'une salle de basket-ball. Les parents, amis et spectateurs étaient assis sur des chaises pliantes disposées tout autour.

Dans les réserves, dès que le beau temps s'installe, les *powwows* se déroulent dehors et les danseurs évoluent sur l'herbe sèche de la prairie... Dans certaines villes, il y a des *powwows* l'été qui prennent place dans les cours entre les immeubles, sur l'asphalte des places, ou sur des terrains de tennis comme à Rapid City par exemple. Disons tout de suite, car je l'ai expérimenté, qu'il est plus facile de danser sur un sol dur, ciment, asphalte, etc... que sur l'herbe sèche, dure et poussiéreuse de la prairie. Cependant, rien ne vaut un *powwow* en plein air, là-bas au milieu de la Grande Prairie du Far-West !

Pendant les *powwows* urbains, on rencontre peut-être plus de non Indiens que lors des *Indian Celebrations* dans les réserves. Mais les *powwows* urbains sont des lieux de rencontres très largement interethniques et

interculturelles. Les Indiens urbains, écrasés par le béton et le fer des grattes ciel et des ponts des autoroutes obscurcissant le ciel, étouffés par la crasse des trottoirs et la cruauté anonyme des foules, viennent s'y ressourcer, s'y reforcer une identité « indienne ».

Les Indiens revêtent leurs plus beaux habits traditionnels. La diversité et la chatoyance des couleurs et des matières, modernes ou « traditionnelles », étonnent le visiteur non habitué à ce genre de festivités : celui-ci s'interroge, folklore ou style de vie indigène contemporain ? Cependant, pour qui sait bien écouter et regarder, l'atmosphère est définitivement pan-indienne, bien sûr à des degrés divers et en fonction des compréhensions individuelles et culturelles. On comprend vite qu'il s'agit indéniablement d'un sorte de rite d'intégration culturelle, partagée et vécue de différentes manières en fonction des expériences et des connaissances culturelles de chacun. Les divers héritages indiens s'y côtoient et s'y emmêlent dans un désordre qui est, encore une fois pour celui qui s'obstine à bien observer, relativement bien contrôlé car chaque participant indien connaît bien son rôle.

Les Centres indiens urbains : intégration, identité et résistance

Dès leur création, le Bureau des Affaires Indiennes, le BIA, a soutenu financièrement et socialement les Centres indiens des villes américaines. Les Administrations fédérale et locale pensaient que ces structures d'accueil et d'activités culturelles pan-indiennes aideraient grandement à l'intégration, voire à l'assimilation, des jeunes Indiens à la société globale, à la vie urbaine.

Cependant, avec les mouvements politiques des années 60-76, les Centres indiens sont devenus des lieux de rencontres politiques fondatrices des mouvements indiens de résistance, d'affirmation identitaire musclée. Les résultats scolaires médiocres des jeunes Indiens, les comportements racistes de trop de non Indiens, en particulier les employeurs urbains de cette main d'oeuvre peu qualifiée dans sa grande majorité, l'indifférence cruelle des masses populaires et des services sociaux poussèrent les jeunes Indiens à écouter et à s'engager auprès des militants indiens. Découragés par leurs échecs personnels, par les constats négatifs portés sur les cultures indiennes par les experts du BIA, par des journalistes et par certains anthropologues, écœurés par les conditions de vie déshumanisée, bétonnée, proposée par la société urbaine, les leaders des mouvements de contestation ont prôné le retour aux valeurs et traditions de leurs ancêtres pour conserver leur indianité. Le

contrôle des Centres indiens échappa donc aux non Indiens et aux Indiens trop acculturés qui, dans un premier temps, les géraient.

Transferts culturels et migrations entre villes et réserves

Depuis ce séjour de deux ans complets dans la réserve sioux de Cheyenne River, dans les années 1969-71, et surtout après l'occupation en 1973 du village de Wounded Knee dans la réserve des Sioux Oglalas de Pine Ridge (Sud Dakota) par les militants indiens des villes, alliés aux Indiens « pur-sang » (full-bloods) de cette réserve, j'ai pu constater que les réserves sioux ont commencé à s'urbaniser en quelque sorte, à connaître quelque peu la « Révolution rurale » qui caractérise depuis de nombreuses années les campagnes tant américaines que françaises. Mais c'est surtout vers 1985 que ce processus s'est accéléré. Des collèges universitaires ont été créés, le téléphone, la télévision ont envahi les réserves ; les « assiettes » (*dishes*), ces antennes paraboliques pour capter les émissions transmises par satellites, s'aperçoivent maintenant installées à côté des *sweatlodges*, ces saunas indiens, qui peuvent aussi servir « de lieux d'harmonisation, de communications avec les Esprits du Monde »... En Amérique du Nord, quelque deux cent journaux et périodiques « indiens » sont publiés, surtout dans les villes, mais depuis quelques années, on en trouve dans un nombre de plus en plus élevé de foyers indiens des réserves, précisons qu'ils sont diffusés pour la plupart par abonnements. De nombreuses stations de radio locales émettent à certaines heures des émissions culturelles indiennes avec chants, contes et discours dans la langue vernaculaire. Il y a aussi des stations de radio indiennes, comme Kili Radio près de Rapid City au Sud Dakota.

Le réseau d'informations entre réserves et villes dépasse maintenant les simples déplacements de personnes ; la technologie moderne, presse, radio, télévision, téléphone, connections informatiques entre les bâtiments des Conseils tribaux et les administrations régionales et fédérales du BIA, entre les collèges universitaires des réserves et les grandes universités et centres de recherche américains, ont ancré les réserves indiennes dans le monde de la technologie moderne. Et combien de sites indiens sur l'Internet ? Soulignons que, quelque part, pour beaucoup d'Indiens, ce ne sont que des moyens de communications plus performants, plus fiables et plus faciles, mais plus onéreux ou justement moins chers, qu'étaient et que sont encore les traditionnels « Appels aux Esprits » pratiqués par les chamanes. On est loin de

la diligence et des chariots que, à la fin du siècle dernier, le prophète sioux Kicking Bear et ses amis empruntèrent pour aller rendre visite, dans l'Etat du Nevada, au prophète des Paiutes, Wowoka, leader du mouvement messianique de la Danse des Fantômes (Ghost Dance)...

Par ailleurs, il faudrait souligner que les Indiens exilés dans les villes hors des réserves ont rarement coupé tout contact avec leurs parents restés sur les terres ancestrales. Beaucoup sont toujours venus participer aux élections tribales, compliquant ainsi la situation locale assez inextricable durant ces périodes électorales... Des enfants indiens des villes en situation d'échec sont encore envoyés suivre l'enseignement dans les lycées et les collèges universitaires des réserves. Le développement, sinon l'apparition, de la toxicomanie et, depuis peu, des gangs de jeunes dans les réserves sioux est en grande partie due à ces mouvements migratoires d'élèves, d'étudiants et de travailleurs indiens des villes vers les réserves.

Les migrations indiennes vers les villes

Les migrations des Indiens des réserves vers les villes sont le fait d'individus et de familles, soit qui décident de manière indépendante leur départ pour trouver un emploi ou échapper aux pressions culturelles, souvent vers une ville du même Etat que leur réserve, soit qui répondent aux politiques de « relocations » préconisées par le BIA.

Jusque vers les années 80, les documents publiés par le BIA ou des études en « Anthropologie urbaine indienne » indiquaient un fort pourcentage, aux environs de 70%, de retour vers les terres indiennes. Ce mouvement est depuis en constante diminution. Nous reviendrons sur ces politiques de « relocations ».

Conditions de vie des Indiens urbains

Les conditions de vie des Indiens restent toujours plutôt mauvaises pour la majorité d'entre eux, que ce soit dans les réserves ou dans les villes. Les Indiens consomment toujours trop d'alcool et de nourriture de très mauvaise qualité (*junk-food, fast-food*, ingurgitées au quotidien) occasionnant des « problèmes digestifs » sérieux se transformant souvent en maladies graves qui continuent actuellement à se développer : diabète gras, tuberculose qui frappent des familles habitant dans des logements insalubres des villes et des réserves, maladies cardio-vasculaires, maladies mentales... Parmi les jeunes

indiens des réserves et des villes, le suicide, avec les accidents dus à la surconsommation d'alcool, et depuis plus récemment la toxicomanie, constituent les plus importantes causes de mortalité.

A la suite de nombreux autres chercheurs (cf. en particulier W. Jilek 1974), nous avons constaté et mis en évidence le profond désarroi et les états dépressifs que connaissent trop d'Indiens et en particulier les jeunes. Ces désordres physiques, psychiques et sociaux résultent des politiques d'assimilation et d'intégration forcées des divers gouvernements des Etats-Unis et du Canada qui ont bouleversé les organisations sociales et politiques traditionnelles et malmené les individus. J'ai montré précédemment (Vazeilles 1977, 1984, 1996) que, dans les réserves et sans doute encore plus dans les villes, tous les Indiens souffrent des rapports sociaux brutaux engendrés par le modernisme ; les rôles sociaux des hommes sont diminués, voire effacés, au profit des femmes qui sont devenues les soutiens de famille parce qu'elles trouvent plus facilement du travail et se sont toujours senties responsables du futur de leurs enfants. Les anthropologues ont souvent constaté que, lors de ces « rencontres colonisatrices » avec des minorités culturelles et ethniques, les statuts des individus masculins sont ceux qui sont les plus touchés par les processus d'acculturation. La famille de type traditionnel se désagrège, les mariages sont de plus en plus instables et les filles-mères de plus en plus nombreuses... De leur côté les hommes, pour pallier à leur manque de responsabilités tant économique, que sociale et politique -- pendant longtemps toutes les décisions étaient prises par le BIA -- tombent dans l'alcoolisme. Dans les réserves comme dans les villes, on les retrouve nombreux dans les bars, dépensant leur maigre argent en cuites mémorables ou faisant des cadeaux ostentatoires...

Cette dépression anémique, pour reprendre l'expression du psychiatre et anthropologue américain W. Jilek, dont souffrent tant d'Indiens s'exprime dans l'absentéisme des Indiens des affaires politiques, sociales, familiales au niveau du gouvernement local des réserves, et, au niveau de l'école pour les adolescents, par l'alcoolisme, la déviance et la délinquance.

Dans les villes, l'Indien devient un délinquant par suite d'une enfance désarticulée dans une famille brisée par l'alcoolisme, les divorces ou les séparations fréquentes, un enfant quasi abandonné à lui-même : sa mère travaille et son (ses) père(s) a(ont) disparu. Fatalement dans cet environnement brutal, l'enfant très tôt se laisse glisser vers la déviance et la drogue. C'est

ainsi que dans les pénitenciers, il y a deux fois plus d'Indiens que de Noirs, cinq fois plus d'Indiens que de Blancs...

Stratégies de résistance et d'intégration individuelles et collectives

On assiste depuis les années « 70 » à un réveil de la « conscience indienne » et à un renouveau de croyances et pratiques de type traditionnel, à des réaffirmations identitaires, tant dans les réserves que dans les villes (Vazeilles 1984, 1996). Le réveil des Indiens des villes se manifeste de plusieurs manières.

Dans les zones urbaines, on constate une volonté d'intégration des métis, des femmes métisses et *full-bloods*. Un certain nombre d'Indiens les plus éduqués cherchent à réaffirmer avec force leur identité indienne. Le taux des mariages mixtes augmente. Dans les années « 70 », environ un tiers des Indiens -- des réserves et des villes -- étaient des métis. Dans les villes, pour les années « 90 », à peu près 90% des mariages sont des unions avec des non Indiens ; ils semblent être surtout le fait des femmes indiennes qui affirment ainsi leur désir de s'intégrer à la ville, à la société globale.

Par ailleurs, l'urbanisation modifie la fécondité des couples. Le fort taux de fécondité des réserves, 5,4%, diminue jusqu'à 3% en ville. De plus, on constate, vue la grande mobilité des Indiens et les migrations périodiques entre réserves et villes, une augmentation des mariages intertribaux et interethniques. Par exemple, les Sioux qui se mariaient jusque dans les années « 80 » à l'intérieur de la Nation sioux, donc entre membres des tribus sioux voisines, vont maintenant chercher leur conjoint dans des ethnies indiennes autres.

Des récentes études montrent que maintenant presque un tiers des Indiens des villes refusent de se reconnaître une identité tribale. Le pourcentage atteignait moins d'un quart dans les années « 70 ». Néanmoins, à une échelle individuelle ou familiale, j'ai constaté depuis 1990-91 que des Sioux qui avaient « disparu en ville », sans donner signe de vie à leurs parents restés dans la réserve, reviennent « pour s'installer et aider leur peuple »...

Cependant, près d'un tiers des familles d'Indiens urbains affirment adhérer aux croyances et pratiques de type traditionnel et donc à avoir recours aux voyants-guérisseurs indiens, chamanes et *medicine men* ; certains accomplissent des sortes de pèlerinages dans les réserves, et pas forcément dans celles correspondant à leur culture, pour aller « voir et participer aux

cérémonies ancestrales » . Lors de la Dance du Soleil « internationale » dès 1990-1991 à Green Grass dans la *Cheyenne River Sioux Indian Reservation*, et à plusieurs reprises depuis, j'ai rencontré des groupes d'Indiens en provenance de villes ou de réserves situées à l'Est des Etats-Unis qui venaient ainsi se «ressourcer».

Des militants indiens des villes aidés par des traditionalistes des réserves s'efforcent de faire admettre aux responsables des centres de détention qu'une certaine intégration, une réhabilitation, pourraient être obtenues grâce à la collaboration des chamanes et l'utilisation de certaines pratiques religieuses traditionnelles perçues et présentées comme étant pan-indiennes, en particulier la « sweatlodge » ou « loge à sudation », un rituel qui permet une relative «réharmonisation de la personne indienne avec l'Univers» (cf. Vazeilles 1982, 1986, 1989, 1992, 1996).

Des villes et des indiens : perspectives historiques

Les villes amérindiennes

Dans cet article, il a été jusqu'à présent question des villes «euro-américaines» et de l'attrance qu'elles ont rapidement inspiré à de nombreux Indiens. Mais il faudrait rappeler au lecteur que plusieurs cultures indiennes avaient connu l'expérience urbaine bien avant l'arrivée des Conquistadores.

L'architecture monumentale des Aztèques, des Mayas, des Incas avaient impressionné les envahisseurs et continuent de fasciner les touristes non indiens, et les descendants indiens d'ailleurs comme nous avons pu le constater au Mexique. La Cuzco des Incas abritait environ deux cent mille habitants. Au XVI ème siècle, Mexico-Tenochtitlan était sans doute une des plus grandes ville du monde...

On sait moins que l'Amérique du Nord connaissait aussi de grandes villes, l'archéologie le démontre si l'histoire tend à l'oublier. Dans la vallée du Mississippi, se trouvaient plusieurs grands centres urbains, dont la ville de Cahokia qui hébergeait quelque quarante mille personnes.

Les ancêtres des Indiens Pueblos, les Anasazis, avaient construit de petites villes fortifiées sur les mesas, les plateaux, du Sud-Ouest ou dans des abris-sous-roche, comme à Mesa Verde au Colorado, avec des maisons encastrées de plusieurs étages (cinq ou six) abritant parfois un millier de

personnes. Leurs descendants, les Indiens Pueblos -- Hopis, Zunis -- habitent depuis des siècles dans de petites villes en haut des mesas (Brody 1993).

Les Indiens dits du Nord-Ouest -- Chinooks, Haïdas, Kwakiutls, Tlingits -- habitent toujours dans des villages en bois le long des fjords et des îles. Ils vivaient dans une certaine abondance -- en témoignent les cérémonies de type potlach de distribution de biens collectifs, voire même de leur destruction en l'honneur des Dieux et des ancêtres -- en villages stables dépendant surtout de la pêche et de la chasse des mammifères marins.

Autour des Grands Lacs, les « Voyageurs » et militaires européens ont été impressionnés par les petites villes fortifiées avec des palissades en bois des Iroquois et des Hurons qui abritaient un ou deux milliers d'habitants. Les peintres G. Catlin et C. Bodmer ont peint et décrit les fêtes et cérémonies auxquelles ils ont pu assister dans les rues et les places encombrées de ces agglomérations anciennes. Leurs récits montrent que ces villes et villages amérindiens offraient un spectacle similaire aux cités européennes au moment de la conquête de l'Amérique (cf. Jacquin 1987).

Premiers mouvements migratoires vers les villes euro-américaines

Dès l'époque coloniale, des Indiens visitèrent les villes d'Amérique du Nord et certains s'y établirent pour y travailler comme domestiques, manœuvres, baleiniers (cf. Tashtego dans le roman *Moby Dick* !) ; dans l'Ouest, ils sont ouvriers agricoles, « cowboys », éclaireurs pour l'armée américaine... On sait que, poursuivant leur but, c'est-à-dire l'assimilation des Indiens, missionnaires et politiques pensaient que, la ville étant l'expression suprême de la « Civilisation », il fallait y attirer les Indiens pour briser leurs économies traditionnelles à tendances nomadisantes et donc incontrôlables. C'est la politique que suivirent, dans l'Est de l'Amérique du Nord, en Nouvelle France, les Jésuites envers les Hurons ; dans le Sud-Ouest, les Franciscains envers les Pueblos et les Papagos...

Cependant, ce n'est qu'à la fin du XIX^{ème} siècle, au début du XX^{ème} et surtout après la seconde guerre mondiale, que les mouvements migratoires des Indiens vers les villes vont prendre une grande ampleur. En 1887, le gouvernement US, avec le *Dawes Allotment Act*, essaya de supprimer les réserves en obligeant les Indiens à devenir propriétaires d'un petit lopin de terre... Certains Indiens, après avoir vendu leurs terres, émigrèrent dans des villes... Dès la fin du XIX^{ème}, un nombre significatif d'Indiens s'engagèrent

LES INDIENS DES VILLES

173

dans les *Wild West Shows*, les cirques à la mode western créés par le Colonel William Cody dit Buffalo Bill ; ainsi un nombre relativement important d'Indiens découvrirent le « reste du monde » ; et, grâce à leurs lettres et récits, les parents restés dans la réserve finirent par admettre l'existence par centaines de milliers des Blancs et de leurs immenses villes de l'Est et au delà de la « Grande Etendue d'eau »...

Par ailleurs, la politique de scolarisation des Indiens dans des écoles urbaines porta ses fruits. Et, au début du XXème siècle, suivant l'exemple de leurs parents engagés dans les *Wild West Shows*, des Indiens scolarisés tentèrent leur chance dans des cirques, au théâtre et au cinéma...

Mais c'est sans doute le deuxième conflit mondial qui amorça une migration importante vers les villes. Dès 1940, le Bureau des Affaires Indiennes s'efforça de persuader les Indiens de partir pour s'engager dans les grandes entreprises, qui avaient besoin de main d'oeuvre pour les efforts de guerre, dans des grandes villes comme Chicago, New York, Los Angeles, Toronto, etc. On sait que de nombreux Indiens, citoyens américains depuis 1924, se portèrent volontaires dès l'année de mobilisation des Etats-Unis.

C'est ainsi que les participations nombreuses des Indiens aux efforts de guerre changèrent l'image que le grand public avait d'eux. On comprit qu'ils étaient donc capables, malgré leur manque de qualifications, de s'adapter au monde moderne. A leur retour, des vétérans indiens s'installèrent dans les villes souvent dans des conditions précaires. Certains des ouvriers indiens choisirent le mode de vie urbain. D'autres, déçus par les conditions de vie trop difficiles et s'étant heurtés à une forte discrimination raciale, repartirent dans les réserves. D'ailleurs, dès la fin de la guerre, il n'y a plus de travail pour les Indiens... C'est aussi pourquoi certains Indiens, traumatisés par la guerre et achevés par le racisme des villes, déçus par le monde moderne, allèrent chercher les chamanes et les voyants-guérisseurs pour leur demander leur aide, une aide selon les traditions de leurs ancêtres. Les années d'après guerre furent très dures ; la pauvreté et le chômage s'installèrent dans les réserves et dans les quartiers indiens urbains...

Cependant, les Indiens avaient démontré leurs capacités d'adaptation au monde du travail. Et, toujours poursuivant la politique d'assimilation par la disparition des « poches de résistance traditionnelles » -- les réserves -- l'administration du Président Eisenhower décida purement et simplement de « liquider » les réserves avec sa *Termination Policy*, politique qui fut suivie par

le Président J.F. Kennedy qui signa, entres autres, la «liquidation» des Klamaths de l'Oregon et des Mennominees du Wisconsin... Il s'agissait d'obliger les Indiens à s'expatrier le plus loin possible de leurs réserves pour qu'ils n'y reviennent pas. Les Navahos et les Hopis furent envoyés à Los Angeles et San Francisco. Le BIA ouvrit des bureaux dans les villes de l'Ouest pour faciliter cette politique de « relocation » ; pour les Indiens des Plaines, à Aberdeen, à Billings, à Minneapolis (Vazeilles 1974).

Les récits « enjolivés » des vétérans et des ex-ouvriers dans les grands centres urbains se conjuguèrent à la publicité mensongère des bureaux locaux du BIA pour persuader un grand nombre d'Indiens à s'exiler dans les villes.

L'arrivée dans les villes fut un véritable choc culturel, malgré la bonne volonté des prêtres catholiques et des pasteurs, pour ces migrants qui n'étaient pas encadrés par une réelle structure d'accueil, comme l'armée le fit pour les soldats indiens qui ainsi résistèrent mieux dans ses rangs à la découverte brutale et rapide d'un monde nouveau, non indien. Dans les grands centres urbains, on installa les Indiens dans des « quartiers indiens » ou à côté d'autres minorités, noire ou chinoise. Dans les villes moyennes, telle Rapid City au Sud Dakota, les Indiens trouvèrent à se loger dans des bâtiments délabrés à la périphérie, loin des zones résidentielles et commerciales.

Conclusion

Confrontés à ces conditions déplorables, isolés dans un espace perçu comme inconnu, encore incompréhensible et hostile, cet univers sonore de béton, de pilonnes électriques, de ponts et de rues à circulation infernale et quasi impossibles à traverser, perdus dans les foules trop pressées, trop d'Indiens paniquent encore ; ils ont honte de leur ignorance, n'osent pas demander de l'aide ; ils sont effrayés par la violence sous-jacente rythmant la vie urbaine, par les réactions racistes de trop nombreux non Indiens. Dans le monde du travail, la situation est très mauvaise : leur manque de qualifications persuadent toujours les employeurs qu'ils manquent de motivations et que leur absentéisme n'est pas culturel mais pernicieux.

Il est évident pour qui sait observer que de nombreuses sociétés indiennes ont su garder des identités culturelles fortes et originales à travers plusieurs siècles de contacts interethniques et interculturels, malgré des pressions, on l'a vu, constantes considérables. Mais il s'agit d'une lutte

quotidienne au niveau individuel et surtout collectif : il leur faut échapper au silence, à l'ignorance, à la pauvreté, au désespoir. Pour les Indiens malgré tout isolés dans les villes, le combat est peut-être encore plus difficile.

Références bibliographiques

- BAHR Howard, Bruce A. CHADWICK et Robert C. DAY (edited by)
1972 — *Native Americans Today: Sociological Perspectives*. New-York : Harper & Row Publishers, 547 p. (chapter 6 : The Urban Indian, : 401-484).
- BRODY Jerry J.
1993 — *Les Anasazis. Les premiers Indiens du Sud-Ouest américain*, Aix-en-Provence, France : Edisud («Corpus Précolombien»).
- JACQUIN Philippe
1987 — *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVI-XVIIIèmes siècles)*, Paris : Payot («Bibliothèque Historique»), 310 p.
- JILEK Wolfgang
1974 — « Witchdoctors Succeed Where Doctors Fail: Psychotherapy Among Coast Salish Indians. » *Canadian Psychiatric Association Journal* 19, : 351-356.
1982 — *Indian Healing. Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*, Surrey, Canada & Washington, USA : Hancock House Pub. Ltd (Culture in Review Series), 181 p.
- VAZEILLES Danièle
1974 — *Le cercle et le calumet. Interactions des Indiens et des Blancs dans la Réserve Sioux de la Cheyenne River au Sud-Dakota (1969-1973)*, thèse de IIIème cycle pour le Doctorat en Ethnologie, Université René Descartes - Paris V, 2 tomes, multigr., 631 p.
1977 — *Le cercle et le calumet*, Toulouse : Privat, 210 p.
1982 — « Quelques aspects du chamanisme des Indiens Sioux Lakotas. » *Voyages chamaniques 1. L'Ethnographie*, t. LXXXVIII, n° 87/88, : 113-130.
1984 — *Oiseau-Tonnerre et Femme Bisonne Blanche. Dynamisme du chamanisme des Indiens Sioux Lakotas*, thèse pour le Doctorat ès

Lettres et Sciences humaines, Université René Descartes - Paris V, 2 t., 825 p. multigr.

1986 — « Communication avec les Esprits et identité culturelle. » *La communication*, Revue Languedocienne de Sociologie-Ethnologie, n° 1, Université Paul Valéry - Montpellier III, : 47-59.

1992 — « Initiations chamaniques en Amérique du Nord. Le cas des Indiens Sioux Lakotas. », : 47-62, *L'Initiation.*, tome 2 : *L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir. Le lieu initiatique. Parodies et perspectives*, Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991, Imprimerie de Recherche, Université Paul Valéry - Montpellier III.

1996 — *Chamanes et visionnaires sioux*, Paris : Editions du Rocher / Le Mail, 333 p.

**DES AUTOCHTONES AUX MINORITÉS : DROIT
ET IDENTITÉ**

L'Etat indonésien et le mouvement de résistance papou¹¹²

Emmanuelle SIMON

L'étude comparée des minorités culturelles ne prend tout son sens que dans l'étude des différents processus de rencontre. Approcher l'identité des minorités culturelles, c'est saisir les frontières, puisque tout référent identitaire est à la fois le résultat d'une construction interne autant qu'externe. A la frontière de la minorité, il y a évidemment la majorité. Ces entités se définissent mutuellement à travers leurs diverses interactions. La distinction n'étant pas d'ordre quantitative mais plutôt qualitative, c'est en termes de conflit de pouvoir qu'il faut comprendre le rapport entre minorité et majorité.

Aborder les droits et identités des minorités, c'est donc aborder les conflits entre minorité et majorité. L'objet de cet article est de traiter un exemple particulier de ce type de conflit. Il s'agit de dresser un tableau général du conflit, agitant actuellement l'Irian Jaya, entre l'Etat indonésien et la minorité papoue. Nous nous placerons donc en première partie du côté de l'Etat indonésien afin de comprendre sa stratégie, puis nous déplacerons notre regard vers l'organisation de la résistance papoue. Mais tout d'abord, nous allons faire un petit détour qui nous permettra de justifier notre démarche.

I. Préambule

La rédaction de cet article, et, plus particulièrement, l'initiative de produire une communication à propos des papous d'Irian Jaya, faisait suite à des événements ayant permis de placer leur situation actuelle au devant de la scène internationale. L'exode massif des Papous de Nouvelle-Guinée Occidentale (baptisée Irian Jaya par le gouvernement indonésien) vers la Papouasie Nouvelle-Guinée depuis 1962, tendait à sensibiliser les pays Mélanésiens à la condition des Papous en Nouvelle-Guinée Occidentale. L'enlèvement d'un groupe d'employés d'une exploitation minière indonésienne, par l'O.P.M. (Organisation pour l'Indépendance de la Papouasie), ainsi que les émeutes de mars 1996 ont permis de diffuser, de

façon internationale, le conflit préoccupant entre les Papous et l'Etat indonésien en Nouvelle-Guinée Occidentale.

Est-ce que le fait de répondre à l'actualité équivaut à faire du journalisme ? Est-ce que prendre position par rapport à l'actualité situe le discours en dehors du champ de l'anthropologie ? Derrière cette double question, se cache l'éternelle dichotomie entre l'anthropologie fondamentale et l'anthropologie appliquée qui se situerait en dehors du champ de l'anthropologie culturelle. Pourtant comme le souligne Guille-Escuret :

« Cette dichotomie est inquiétante en ce qu'elle finit par imiter le tableau imposé par la presse à grand tirage et la télévision. D'un côté l'anthropologue est convié à parler de la nature humaine, des professionnels de l'esprit et des sources de notre espèce en répondant à des questions qui l'autorisent rarement à faire preuve d'originalité. De l'autre on ne recrute même plus d'ethnologue, la position est tenue par les journalistes en goguette ou des vacanciers explorateurs qui rehaussent parfois leurs récits de voyage de quelques poncifs idéologiques séculaires » (Guille-Escuret, 1990 : 104).

C'est ainsi que, procédant à un inventaire préliminaire des sources concernant les Papous d'Irian Jaya, je me suis très vite aperçue qu'il existait trois types de documents, tous marqués par des préjugés grand public ou une tendance « exotisante ». Les textes de préhistoriens s'intéressaient essentiellement à l'analyse des techniques d'extraction et de taille de la pierre dans la fabrication de la hache ou de l'herminette (notamment chez les Wano, les Dani). Ces travaux sont entrepris par les préhistoriens afin de mettre en avant des éléments d'interprétation concernant l'homme préhistorique, et vont ainsi parfois jusqu'à présenter certaines tribus, non sans attendrissement, comme vivant encore à l'âge de pierre. Non loin de ces ouvrages se situent les ouvrages purement journalistiques remettant en scène la première rencontre entre l'homme civilisé et l'homme sauvage. Ainsi, nous avons pu voir sur la cinquième chaîne (T.V.), et à plusieurs reprises, un film découverte nous montrant de véritables aventuriers ayant découvert un peuple encore inconnu du peuple blanc. Ils sont encore « purs » et proches du « mythe rousseauiste » ! Les ouvrages ethnologiques n'échappent pas à la tendance « exotisante ». Nous avons pu aborder les ouvrages ethnologiques de Breton, qui sont manifestement plus proches de la poésie et de l'art photographique que de l'analyse ethnologique complexe. Inversement, nous avons pu relever de nombreux ouvrages d'anthropologues engagés directement sur le terrain. C'est le cas des bulletins de Survival International, O.N.G. créée en 1969, et de

l'I.W.G.I.A., O.N.G. créée en 1968 à l'initiative d'anthropologues américanistes, toutes deux vouées à la défense des mouvements de résistance autochtones. Il convient de prendre du recul face aux discours diffusés par les acteurs soutenant activement la cause des minorités, car ils diffusent aussi des images caricaturales de l'indigène afin d'arriver à leurs fins.

L'anthropologie doit s'intéresser aux nouvelles situations de domination sans rentrer dans le discours simplificateur qui peut être diffusé par les acteurs précédemment énoncés. La tâche anthropologique s'inscrivant inévitablement dans des impératifs éthiques et politiques, l'anthropologie doit aussi cesser de séparer systématiquement le rôle d'anthropologue et celui de citoyen, laissant ainsi la place libre aux journalistes et politiciens, et « s'autoréduisant » à l'analyse des symbolismes et des représentations. De même, l'anthropologie doit se sortir de sa tendance romantique « rousseauiste », ou encore de son penchant pathétique au paternalisme et à la défense caricaturale du « sauvage et orphelin ». Elle doit mettre en avant sa capacité d'analyse critique des réalités sociales s'inscrivant dans l'ici et maintenant.

Ainsi, ce travail sans prétention (puisqu'il n'est pas basé sur un réel travail d'enquête) essaie d'approcher l'actualité à travers un regard anthropologique et non plus journalistique ou exotique. Il s'agit donc de porter un regard critique sur ces événements et les re-situer dans un contexte global dans lequel s'intègre la réalité culturelle du fait papou. Pour ce faire, outre les rares documents d'anthropologie critique, nous avons essentiellement utilisé les documents produits par les deux associations de défense des droits des minorités précédemment citées. Nous avons pris en compte ces ouvrages en prenant soin de les replacer dans « les réalités politiques et symboliques dans lesquelles ils opèrent et qui traversent cette « anthropologie impliquée » pouvant, elle-même [...] se voir constituée en objets sociaux et culturels de la recherche » (Albert, 1995 : 116).

II. Une politique néocolonialiste

L'implantation coloniale actuellement opérée par l'Indonésie en Nouvelle-Guinée Occidentale est caractéristique de l'arc mélanésien en ce qui concerne ses composantes : immigration, dépouillement et exploitation des terres, répression. Mais elle se fait à plus grande échelle avec des outils plus modernes, et sur un territoire légalement reconnu comme appartenant à

l'Indonésie (Juillerat, 1985). Ainsi, nous allons voir que depuis la prise de possession des terres de Nouvelle-Guinée Occidentale par l'Indonésie, ce gouvernement néocolonialiste active avec des moyens modernes, la destruction des cultures papoues et va dans le sens de l'ethnocide mélanésien.

III. Présentation du contexte géographique et historique

La Nouvelle-Guinée est une île coupée en deux, partagée entre la Papouasie Nouvelle-Guinée indépendante et l'Irian Jaya province indonésienne.

L'Indonésie, ex-colonie hollandaise, réclame en 1949 les territoires de la Nouvelle-Guinée Occidentale comme héritage colonial. Afin de ramener l'Indonésie dans la mouvance occidentale, la Hollande, par l'intermédiaire des Etats-Unis signe en 1962 une convention impliquant l'organisation d'un référendum en Nouvelle-Guinée Occidentale, sur le thème de : l'indépendance ou le rattachement à l'Indonésie. Après une période de transition, le référendum nommé l'Act of Free Choice, est organisé en 1969, et le rattachement à l'Indonésie est voté à l'unanimité par les 1025 « représentants » du peuple, après qu'ils aient été endoctrinés et menacés par les quelque 1500 soldats indonésiens déjà sur place. C'est ainsi que La Nouvelle-Guinée Occidentale devient l'Irian Jaya.

IV. Gestion politique de la pluralité culturelle indonésienne

Comme la majorité des Etats totalitaires, le gouvernement indonésien fait recours à la nation comme utopie mobilisatrice, comme modèle de communauté politique. Cette utopie s'inscrit dans la volonté de participer au progrès économique, concernant déjà les pays occidentaux, et, à terme, de rivaliser de grandeur avec les autres nations.

Le gouvernement se réfère à la nation comme communauté de destin impliquant la volonté citoyenne de vivre ensemble, et non à une nation revendiquant un fond culturel, religieux et linguistique commun. Cette dynamique nationale correspond en fait «à l'alignement des ethnies périphériques de l'archipel sur le modèle javanais et à une soumission à l'état militaire » (Juillerat, 1985 : 31). Il ne s'agit pas d'une simple allégeance

prioritaire nationale sur toutes les autres catégories identitaires, comme c'est le cas dans les Etats-nations, mais d'une négation de tout autre référent identitaire que celui adopté par la nation indonésienne. Les termes d'autodésignation papous sont interdits ainsi que la notion d'ethnie et de couleur de peau. Dans le discours, ceci est justifié par la lutte contre le racisme détruisant l'unité nationale, en réalité cela participe à la négation de la différence, au profit de l'unité nationale.

Cette volonté apparaît clairement dans la constitution indonésienne de 1966. Elle est basée sur deux concepts qui semblent quelque peu antagonistes : la démocratie et le nationalisme unitaire. Cette association incongrue laisse présager que la transposition de la notion de citoyenneté dans un cadre néo-colonial aura des implications particulières quant au droit à la citoyenneté et à l'intégration.

L'identité nationale s'incarnant en droit dans la notion de citoyenneté, le vote est obligatoire. L'affirmation de la souveraineté nationale se base donc sur un devoir et non sur un droit. On est bien loin de la définition de la nation donnée par Ernest Renan, basée sur la volonté d'appartenance, « une grande solidarité », « un consentement » (*Sciences Humaines*, 1996 : 21). On est loin aussi du code de la nationalité français, où l'accent est mis sur cette volonté afin « d'éviter d'intégrer des personnes qui ne le souhaitent pas réellement » et de respecter l'identité culturelle des diverses communautés étrangères (Réforme du 22 juillet 1993 du code de la nationalité).

De même, si le droit à la citoyenneté peut se confondre avec le droit de vote, il ne peut être réduit à celui-ci. Il s'agit d'une notion plus globale comprenant au moins trois points :

1. Le respect des droits de l'homme.
2. La possibilité de participer aux décisions dans des domaines autres que politiques. C'est la citoyenneté sociale.
3. La jouissance des droits politiques (droit de vote).

Il est évident que l'ensemble de ces données relève du droit, et non du devoir. Il n'est pas certain que le rôle paradoxal assigné à l'armée s'intègre tout-à-fait à cette définition du droit à la citoyenneté quelque soient ses dimensions. Son rôle est étendu aux domaines civil et social afin de continuer à lutter pour la liberté nationale et d'éviter au gouvernement de tomber dans la dictature !

V. Politique de développement économique et négation de la pluralité culturelle

1) La politique de transmigration et le développement de l'agriculture

Le programme national de transmigration, financé par la Banque Mondiale d'aide au développement, est un programme de transfert des populations pauvres de Java dans les différentes îles indonésiennes (Kalimantas, Sumatra et depuis 1970 l'Irian Jaya). Il a pour but de désengorger Java et d'apporter une main-d'oeuvre agricole qualifiée dans les îles périphériques.

La politique expansionniste agricole implique l'expulsion des populations papoues de leurs terres. Ils sont transférés dans des villages aux trois-quarts javanais. La saisie des terres papoues se fait au bénéfice de l'implantation d'un nouveau mode de culture agraire. Les Papous pratiquaient un mode de culture agraire itinérant et différencié basé sur la pratique du brûlis. Cette méthode permettait aux milieux forestiers de se renouveler et ainsi de fournir aux Papous les compléments alimentaires qui leur sont nécessaires par le biais de la cueillette. Aujourd'hui, ce mode de culture est rejeté, au profit d'une agriculture expansionniste basée sur la mono-culture et la spécialisation.

Ces choix s'insèrent dans deux systèmes de représentation différents. Tout d'abord l'influence occidentale transparaît dans la mise en avant du critère de rentabilité et dans la croyance démesurée au progrès scientifique. Par ailleurs, cela participe à l'ancrage d'une dominante culturelle indo-asiatique, puisqu'à l'ancienne dominante mélanésienne on tente de substituer par le nombre la dominante indo-asiatique, et qu'à l'ancienne pratique agricole on substitue la riziculture. Donc, outre son intérêt économique, ce projet national permet d'accélérer l'implantation néo-coloniale indo-asiatique, basée sur la stratégie de l'immigration massive, le déplacement des populations et la spoliation des terres papoues.

L'organe juridique se fait complice du mouvement de transmigration ou « mouvement de développement culturel ». Il tend à criminaliser les comportements coutumiers. Le gouvernement édite en 1967, un acte stipulant que les autochtones ne peuvent pas faire valoir leurs droits coutumiers sur les terres saisies dans le cadre de la transmigration. Ce droit s'efface au profit de

l'intérêt national. Plus généralement, le gouvernement a adopté une loi anti-subversion permettant de juger des actes qui ne pourraient pas l'être par le code criminel, tel que le mariage célébré traditionnellement. De même, le transfert des populations papoues dans les villages javanais permet d'opérer un changement de statut de ces derniers. Ils sont transformés en translocaux au même titre que les Javanais. L'acquisition de ce nouveau statut permet d'éviter le développement d'un droit différencié. Eviter la reconnaissance d'un statut particulier à « l'indigène » participe à l'imposition de la nation unitaire et à l'intégration impérative de tous les citoyens à celle-ci.

Pourtant, face à une population musulmane, la population autochtone où l'échange du cochon fonde le lien social est victime de discrimination. De même, privée de son moyen de subsistance « traditionnelle », la population papoue est paupérisée. Finalement, l'intégration et la non différenciation, avancées par le gouvernement indonésien, s'inscrivent dans les faits en termes d'intégration à la marge.

2) Exploitation minière et forestière

L'Irian Jaya étant le territoire le plus riche en ressources naturelles (pétrole, argent, cuivre, or, uranium) de toute l'Indonésie, le gouvernement indonésien favorise largement l'implantation des exploitations minières étrangères. Dans ce cadre, il n'est pas étonnant que J. Mollet, président de Freeport MacMoRan, principale exploitation minière en Irian Jaya (concernant environ 2.500.000 ha¹¹³ des terres papoues) ait pour projet de « planter la lance du développement au cœur de la Papouasie occidentale » (Bulletin d'action urgente Survival International, 1995).

Cette société met en avant les apports sanitaires et sociaux de son implantation. Pourtant, elle ne va certainement pas à l'encontre de la paupérisation des populations papoues, la saisie des terres se faisant sans indemnité ou presque, si nous prenons en compte les gains considérables de la filière indonésienne de Freeport (la F.I.C.). La F.I.C. génère environ 47% du P.I.B. de l'Indonésie. De même, la création d'emplois est toute relative : cent-cinquante Papous pour sept-mille-cinq-cents employés de la F.I.C.. Enfin, l'expulsion des Amungme de leur territoire pour les installer dans les terres infestées par la malaria qui cause d'énormes dégâts, et le diagnostic d'empoisonnement de deux-cent-six enfants par le cuivre déversé dans l'Aykwa, semblent montrer que leur vision des intérêts indigènes est toute particulière.

Si, dans le cas de la transmigration, l'action juridique afin d'assimiler les Papous était d'ordre symbolique, devant des enjeux territoriaux d'importance, celle-ci devient offensive. Dans ce cadre, il ne s'agit plus d'intégration des Papous, mais bien d'éradication. L'exemple le plus frappant est celui des conflits entre la F.I.C. et les populations amungme en 1977. Cent kilomètres carrés des terres amungme avaient été saisis sans compensation. Un quart de la population participa alors à un sabotage de l'aérodrome de la F.I.C. entraînant un blocage sur plusieurs mois de l'exploitation minière. Il s'ensuivit un mitraillage aérien, accompagné d'attaques terrestres en août 1977 d'un village amungme. Les tensions n'allant qu'en s'aggravant, cela aboutit en janvier à l'enlèvement de treize employés de Freeport, puis à l'émeute de mars. Suite à ces débordements, la Banque Mondiale a récemment reconsidéré son aide dans le cadre du développement minier.

En conclusion, la stratégie de l'Etat indonésien dans le cadre de l'implantation de la dominante indo-asiatique, se situe dans un jeu de manipulation du discours du développeur et du nationaliste démocrate. Ce discours déguise, en réalité, une intégration des populations papoues à la marge de la nation lorsque les enjeux restent moindres et l'application d'une politique musclée lorsque les enjeux économiques sont plus conséquents.

3) La résistance papoue

Comme dans bien des cas, la prise de conscience papoue s'est construite en réaction contre ce processus d'assimilation. La spoliation des terres, la paupérisation, la répression, ont provoqué la naissance des mouvements de résistance et de reconnaissance identitaire. Face à la nation indonésienne, naquit la nation papoue revendiquant une unité culturelle, territoriale, quelquefois religieuse, et une légitimité politique. Les deux formes de nationalisme mis en évidence par John Plamenatz s'affrontent. Dans le premier cas, la nation se construisait à partir de l'Etat indonésien (utilisation de l'Etat-nation, organe juridique et militaire). Dans le second, nous avons le processus inverse, la nation informelle est la base de la construction d'un Etat indépendant (Sciences Humaines, 1996).

a) Les membres fondateurs de l'O.P.M.

L'O.P.M. est le mouvement de libération incarnant la prise de conscience nationale chez les Papous. Les fondateurs du mouvement et ceux qui en assurent/ont assuré la pérennité sont les élites papoues ayant bénéficié

de la scolarisation organisée par la Hollande. La Hollande cherchait alors à garder une mainmise sur les populations de la Nouvelle-Guinée Occidentale, et, comprenant la menace indonésienne, elle avait créé à la hâte des cadres dans un esprit nationaliste. Le noyau nationaliste s'est constitué sous cette tutelle hollandaise.

Bien que l'emprise de ce mouvement reste très rurale, puisque l'armée maîtrise tous les pôles urbains, le milieu étudiant reste pilier de ce mouvement. Arnold Ap, professeur d'ethnologie à l'Université de Jayapura, et conservateur du musée ethnographique d'Abepura, incarna longtemps, avant d'être assassiné, la culture papoue (Juillerat, 1984). De même, d'après les responsables de l'O.P.M., ils posséderaient plus de mille sympathisants dans le seul district de Jayapura alors qu'ils en ont soixante-mille sur l'ensemble du territoire. Comme c'est le cas généralement, c'est à partir du milieu le plus intégré à la culture dominante, et par conséquent celui connaissant les outils de la culture majoritaire, que le mouvement de résistance et de libération est né.

b) Les revendications de l'O.P.M.

L'O.P.M. déclare en juillet 1971, l'indépendance de la West Papuan ou Nouvelle-Guinée Occidentale. Elle adopte un gouvernement provisoire, une constitution, ainsi qu'un drapeau, symbole du mouvement de libération. Le projet politique semble se situer entre le renouveau des traditions politiques et le nationalisme socialisant caractéristique du communisme.

Le territoire est au centre des revendications papoues. Le territoire est en effet au carrefour des intérêts « ethniques » et des intérêts politiques nationaux. Culturellement, la terre est un support économique, politique, et dans certains cas religieux. Ainsi chez les Kapauku (comme chez les Dani à une échelle encore plus vaste), chaque « lignage et sous-lignage possèdent leurs territoires respectifs de façon exclusive : des groupements politiques plus vastes se constituent « confédérations » dont les intérêts sont gérés par les leaders aux statuts hiérarchisés » (Juillerat, 1985 :31). De même, la terre peut avoir une signification religieuse comme c'est le cas chez les Amungme qui considèrent les sommets enneigés de l'Irian Jaya comme des lieux sacrés. Ils sont considérés comme le lieu de résidence de Jo Mun Nerek, l'esprit ancestral guide des Amungme. Enfin, politiquement, la nation n'est pas envisageable sans la triple unité : culturelle, politique et territoriale.

c) Les stratégies de l'O.P.M.

A l'origine, l'O.P.M. se limitait à des démonstrations pacifistes, mais devant les exactions commises par l'Indonésie, le mouvement se radicalise progressivement. Il se dote d'une force armée organisée en régions. Les actions armées les plus connues sont le sabotage d'un pipeline de Freeport en 1977, l'enlèvement d'un militaire officier supérieur en 1978, la dernière émeute de mars, et l'enlèvement de janvier 1995. En fait, à la répression légalisée du gouvernement indonésien répond un mouvement de guérilla mobile. La résistance armée en elle-même, ne peut pas être déclarée efficace devant la supériorité des moyens indonésiens. Elle joue surtout un rôle dans la médiatisation du conflit identitaire irianais, rôle qui ne peut être assumé par la presse interdite de présence sur la majorité du territoire irianais.

Loin d'être un mouvement nostalgique, l'O.P.M. est un mouvement national cherchant à promouvoir un attachement culturel tout en s'intégrant aux nouvelles données de la mondialisation. La médiatisation joue donc un rôle important dans ce mouvement qui tente de faire le lien entre les micro-sociabilités locales et les macro-sociabilités (nationales et mondiales) en tentant de secouer l'ensemble des tutelles internationales et de les ramener à leur cause.

Ainsi, les stratégies actuelles s'insèrent dans une lutte à différents niveaux :

1. L'affirmation des droits des minorités qui passe par la prise de parole concernant le projet de déclaration des droits des peuples autochtones engagé par l'ONU.
2. La réflexion sur les tenants et les aboutissants d'un éventuel engagement d'une procédure devant le tribunal pénal international concernant la non légalité de l'Act of Free Choice, ceci dans le but d'obtenir le droit à l'auto-détermination.
3. La limitation du développement du projet national d'aide au développement avec la médiatisation des excès de certaines entreprises.

Par ailleurs, dans un cadre mondial nouveau, où naissent de nombreuses O.N.G. sensibles aux revendications ethniques ainsi qu'environnementales, l'O.P.M. sait jouer de ces lobbies occidentaux. L'élite de l'O.P.M. a donc opté pour la formulation de leur problématique territoriale en terme de lutte pour l'environnement. Elle joue ainsi sur l'image occidentale stéréotypée du sauvage près de la nature. Ainsi, la triple revendication, foncière, culturelle, et

nationaliste, de l'O.P.M. se base sur trois principes : la différence géotechnique et physique entre l'île de la Nouvelle-Guinée et les autres îles indonésiennes, la différence écologique, la différence ethnique par rapport à l'aire culturelle indo-asiatique. De même, le mouvement met l'accent sur les conséquences de l'établissement de la riziculture avec le déboisement excessif, sur le rejet des déchets miniers à proximité des exploitations.

Donc, bien que les mythes et les symboles collectivement partagés soient réutilisés pour constituer l'identité nationale, il s'agit plutôt d'une recomposition du sentiment d'identité autour du terme de nation et non plus autour de celui « d'ethnie ». Ainsi, il ne s'agit pas d'un retour à l'organisation tribale antérieure, puisque les dirigeants de ce mouvement nous renvoient plutôt à une nouvelle élite, et, par conséquent, à une nouvelle organisation sociale. Les enjeux politiques s'insèrent d'ailleurs dans les nouveaux impératifs internationaux.

VI. Conclusion

En conclusion, nous avons pu voir que chacun des acteurs de ce conflit formulait sa stratégie en termes permettant de tirer partie, au mieux, des tutelles internationales. Pour l'Etat, il s'agit surtout de mettre en avant le développement économique. Pour le mouvement de résistance, il s'agit d'utiliser les instances internationales mises à leur disposition, et de jouer sur la corde de l'environnement pour attirer les médias. Le conflit entre l'Etat indonésien et les Papous d'Irian Jaya fait donc intervenir un troisième acteur ; nous sommes en présence d'une relation entre trois types d'acteurs : minorité/Etat/O.N.G.. Nous sommes donc dans un processus résolument dynamique et non dans un mouvement traditionaliste et fixiste, comme aiment à les présenter les médias...

Notes

Droit des minorités et des peuples autochtones

Sylvie BAR

Nous assistons depuis une vingtaine d'années à un regain d'intérêt au sein des Nations Unies pour les peuples autochtones. Ces peuples, estimés à trois cents millions de personnes sortent ainsi des traditionnels carnets des ethnologues pour venir occuper le devant de la scène onusienne. La décennie internationale proclamée par l'Onu en 1994 instaure ainsi jusqu'en 2004 un espace de réflexion international sur le devenir de ces peuples.

Historiquement, ce sont les peuples d'Amérique du Nord qui furent les précurseurs de l'action internationale en essayant dès 1924 d'intervenir auprès de la Société des Nations. L'échec de l'action de l'Iroquois Deskaheh devant l'ancêtre des Nations Unies ouvrit la voie à plus de soixante ans de luttes autochtones pour obtenir la reconnaissance de la communauté internationale.

La scène internationale est cependant le domaine privilégié des Etats qui n'entendaient pas voir leur souveraineté menacée par des populations se trouvant au sein de territoires. C'est également le domaine réservé du droit, issue d'une tradition juridique toute occidentale. Utilisé dans un premier temps pour justifier les conquêtes et l'occupation des terres, le droit international se consacra ensuite à la seule régulation des relations entre Etats. S'il s'ouvre aujourd'hui aux autochtones, c'est à la faveur d'un contexte mondial modifié mais surtout grâce à l'action soutenue des organisations non gouvernementales. Il porte toujours, cependant, « *l'empreinte de ses premiers bâtisseurs* » (Attar, 1994). Il n'est plus un instrument de légitimation des conquêtes mais il doit répondre aux exigences de stabilité des nations. C'est donc un instrument « *d'évolution* » et non de « *révolution* », qui contraint les peuples autochtones à de longues années de luttes pour voir peu à peu émerger une législation spécifique.

Deux textes retiendront ici notre attention : la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail et le Projet de Déclaration du Droit des Peuples Autochtones du Groupe de Travail. Spécifiquement consacrés aux autochtones, ils permettent à ces derniers de se distinguer des minorités,

groupes auxquels ils furent longtemps assimilés, tout en bénéficiant de la protection qui leur est accordée.

I Pourquoi parler d'un Droit des Peuples Autochtones et non d'un Droit des Minorités ?

1) Volonté politique des peuples autochtones

Le Droit des Minorités a pris naissance dans l'histoire européenne à la suite des guerres de religion puis des modifications de frontières survenues lors des deux conflits mondiaux. Il s'agissait alors de statuer sur le sort de populations déplacées, déportées ou ayant changé de nationalité à la faveur des traités de paix. La situation des autochtones, peuples indépendants devenus minoritaires sur leur propre territoire à la suite d'un phénomène de colonisation est bien différente. C'est par l'octroi de la citoyenneté de la nation colonisatrice que l'on confina petit à petit ces peuples dans un statut de minorité ethnique ou nationale¹¹⁴ visant à terme leur assimilation.

C'est en 1977 à la faveur des mouvements civiques qui secouèrent l'Amérique du Nord que les organisations autochtones présentes à Genève lors de la conférence des Organisations Non Gouvernementales manifestèrent leur volonté¹¹⁵ de se distinguer des minorités. S'appuyant sur leur préexistence historique antérieure à la société dominante ainsi que leur rapport particulier à la terre, elles revendiquèrent le statut de peuple autochtone et interpellèrent la communauté internationale afin que soit élaborée une déclaration universelle de leurs droits. L'existence de traités négociés comme nations souveraines avec les puissances coloniales était particulièrement mis en avant pour appuyer leurs aspirations. La déclaration de l'organisation maori en est un bon exemple.

« Nous refusons que les Maoris ne soient rien d'autre qu'une minorité ethnique de notre communauté. On doit se souvenir que, parmi tous les groupes minoritaires, seuls les Maoris ont été parties à un traité passé solennellement avec la Couronne (...) Le traité passé avec les Maoris de Nouvelle-Zélande occupe une place particulière qui souligne, si besoin est, leur place historique en tant qu'habitants originels. » (Crawford, 1987 : 10)

Pour comprendre cette volonté de se distinguer des minorités, il faut replacer les revendications autochtones dans la problématique de l'Etat fédéral. Eric Schwimmer, anthropologue, distingue dans la constitution des Etats multiculturels plusieurs composantes : la majorité dont les institutions et les valeurs prédominent dans le gouvernement du pays ; les minorités appelées «groupes ethniques» ou «communautés» qui veulent s'intégrer au sein de la société dominante ; et enfin les « minorités nationales ». Ces dernières se basent sur leur existence ancienne et sur les traités passés avec les puissances coloniales pour revendiquer la reconnaissance de leurs spécificités culturelles. Ce concept implique toujours, pour Schwimmer, une défaite historique que la minorité n'a pas acceptée ainsi qu'une lutte pour obtenir une égalité de statut. La reconnaissance des territoires traditionnels et la remise en question des valeurs de la société dominante font également partie des stratégies déployées par ces groupes (Schwimmer, 1995).

Nous le voyons, les auteurs eux-mêmes divergent parfois quant à l'appellation à donner à ces peuples. Schwimmer utilise ici le terme de minorité nationale pour qualifier les autochtones mais ses critères sont éclairants pour distinguer ces derniers des minorités d'immigration récente. Bien que les mots soient l'objet d'enjeux politiques importants comme nous le verrons par la suite, le principal souci de ces peuples, à travers la revendication de la notion de « peuple autochtone » était en 1977 de se distinguer des autres et d'affirmer leurs spécificités.

Si l'on relève la définition de minorité¹¹⁶ donnée par Capotorti, rapporteur spécial des Nations Unies dans son étude de 1977, nous voyons que de nombreux peuples autochtones peuvent y souscrire. L'intérêt de la distinction entre minorité et peuples autochtones réside alors dans les mécanismes de droit attachés à ces qualifications.

2) Le mécanisme de protection des minorités

Tout le droit international et européen des minorités est applicable aux autochtones s'ils souhaitent s'en prévaloir.

Ils peuvent ainsi se servir des instruments relatifs aux Droits de l'Homme contenus dans les Pactes Civils, Economiques et Sociaux de 1966. Le protocole joint à ces pactes organise l'application des dispositions. Il institue un Comité des Droits de l'Homme, instance pouvant être saisie par tout individu dont l'Etat a ratifié le protocole, qui se plaint d'une violation d'un droit

contenu dans les pactes. Cette personne devra au préalable avoir épuisé les voies de recours interne c'est-à-dire avoir intenté toutes les actions possibles au niveau national.

Cette procédure longue et fastidieuse a déjà été utilisée avec succès par les peuples autochtones. L'affaire Sandra Lovelace, du nom de la plaignante, en est un bon exemple. Cette Indienne du Canada saisit en effet le comité afin de contester la discrimination sexuelle contenu dans l'*Indian Act*, texte régissant le Statut d'Indien. En vertu de cette législation, en effet¹¹⁷, une femme autochtone qui se mariait avec un non Indien perdait son statut d'Indienne. Elle se voyait alors privée du droit de vivre dans une réserve et de transmettre sa culture à ses enfants à travers l'éducation donnée par la communauté indienne. Se fondant sur l'article 27 du pacte de 1966, le Comité des Droits de l'Homme considéra que l'interdiction de vivre dans une réserve privait la plaignante du droit à son identité culturelle et décida en conséquence qu'elle continuait à appartenir à cette communauté bien que n'ayant plus de statut officiel. A la suite de cette décision internationale, le gouvernement canadien élimina en 1985 la discrimination de l'*Indian Act* par le règlement C31.

On pourrait citer brièvement d'autres protections accordées sur la base de la protection des minorités et dont les autochtones pourraient se prévaloir comme la Convention pour Combattre toutes les Formes de Discrimination Raciale de 1969 ou encore la Convention sur la Prévention du Crime de Génocide de 1948 qui garantit le droit d'existence physique.

Au niveau européen, l'anthropologue du droit Norbert Rouland remarque qu'un autochtone européen (comme les Saamis de Scandinavie, les Amérindiens de Guyane française¹¹⁸ ou les Canaques de Nouvelle Calédonie) peut tout à fait invoquer la Convention Européenne des Droits de l'Homme et ses mécanismes de justiciabilité¹¹⁹.

Cependant, tous ces instruments fondés sur les Droits de l'Homme ne concernent que la protection individuelle de l'individu en tant qu'être humain et ne reconnaissent pas les droits qu'il peut avoir en tant que communauté. Or c'est avant tout leurs droits collectifs que les autochtones souhaitent voir reconnaître dans une législation spécifique.

II. Le Droit des Peuples Autochtones

Des deux textes mentionnés en introduction, seule la convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail a force de loi pour les Etats qui l'ont ratifiée. Le Projet de Déclaration, en cours d'examen, n'a qu'une valeur déclaratoire mais reflète plus fidèlement les aspirations des peuples autochtones. Notre réflexion s'inscrivant dans le cadre de l'étude des outils juridiques concrets dont disposent ces peuples sur la scène internationale, c'est vers la convention de l'OIT que nous concentrerons une partie importante de notre étude. Cette institution fut en effet la première à établir des textes relatifs aux peuples indigènes.

1) L'Organisation Internationale du Travail (OIT) et le Groupe de Travail sur les Populations Autochtones

Créée en 1919 par le Traité de Versailles, l'Organisation Internationale du Travail (OIT) est l'une des deux organisations internationales issues de la Première Guerre Mondiale. Chargée de veiller à la situation sociale internationale alors que la Société des Nations se devait de sauver la paix politique et militaire, c'est une institution dont le fonctionnement est original.

Chaque pays est représenté par quatre personnes « *dont deux sont les délégués du gouvernement et les deux autres représentent respectivement, d'une part les employeurs, d'autre part les travailleurs relevant de la compétence de chacun des membres* ». ¹²⁰ Ainsi 25% des votes sont attribués aux organisations professionnelles de travailleurs et 25% aux organisations d'employeurs. Cette structure permet à l'OIT d'être mieux préparée à la participation des organisations non gouvernementales qui peuvent prendre part au vote à la hauteur de 50%. Rappelons ici que la scène internationale est le domaine privilégié des Etats. Dans la plupart des organes onusiens, les ONG dont font partie les organisations autochtones n'ont au mieux qu'un rôle consultatif et n'interviennent pas dans la prise des décisions. Pour que ces dernières puissent participer à l'élaboration des textes de l'OIT, il faut cependant qu'elles soient constituées en syndicats de travailleurs ou d'employeurs, ce qui est rarement le cas.

Le comité d'expert chargé de proposer des recommandations et des conventions se pencha très tôt sur la question autochtone. Dans le cadre de sa tâche d'observateur social, l'OIT commença ses travaux dès 1921 par l'étude de la situation des travailleurs autochtones vivant dans les colonies européennes d'Outre-mer. L'aboutissement de ces recherches fut la Convention sur le Travail Forcé adoptée en 1930.

A la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, l'Organisation étendit son mandat à l'ensemble des problèmes touchant les peuples indigènes et tribaux. A la suite d'un ouvrage sur les conditions de vie et de travail des populations autochtones des pays indépendants est adoptée en 1957 la première convention relative aux populations autochtones et tribales ; dite Convention 107. Ce texte s'inspirait de l'idée que le meilleur moyen d'abolir les inégalités dont étaient victimes les autochtones était leur intégration grâce à l'uniformisation juridique. Il fallait donc assurer « *leur intégration progressive dans leurs communautés nationales respectives* ». Epoque où les préjugés évolutionnistes étaient très présents, ce texte s'adressait, dans son article 1, à ceux que l'on jugeait en retard par rapport à la société dominante ; « *aux membres des populations tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants, dont les conditions sociales et économiques correspondent à un stade moins avancé que le stade atteint par les autres secteurs de la communauté nationale* ». On jugeait alors que les politiques séparatistes empêchaient l'accès des autochtones à l'égalité et cette convention, bien que comportant quelques dispositions visant à protéger les coutumes autochtones, n'empêcha pas la dégradation des conditions de vie de ces peuples pendant une trentaine d'années.

Dans les années quatre-vingt, la conjonction d'un nouveau contexte international issu du processus de décolonisation ainsi que des progrès réalisés en Amérique du Nord par les autochtones permit l'adoption d'une nouvelle convention. Les discussions menant à l'élaboration de cette dernière intégrèrent dans la mesure du possible les vues des organisations indigènes. Une campagne d'information fut notamment menée en Amérique du Sud afin d'informer les différents peuples des enjeux de cette nouvelle convention et les inciter à former des groupes de pression afin d'intervenir auprès des représentants gouvernementaux. Cette convention reflète donc certains aspects des revendications autochtones même si elle ne va pas aussi loin que le Projet de Déclaration.

A côté de l'Organisation Internationale du Travail, le Groupe de Travail sur les Populations Autochtones est le deuxième organe de l'ONU compétent pour étudier les questions autochtones. Son mode de fonctionnement en fait également une structure unique au sein des Nations Unies. Organe de la Sous Commission pour la Lutte contre les Mesures Discriminatoires et la Protection des Minorités, il ouvre indistinctement ses portes à toute organisation autochtone à côté des Etats. Alors qu'un comité d'expert indépendant est chargé d'examiner l'évolution des standards concernant les droits des peuples autochtones, toute organisation indigène peut prendre la parole selon un ordre du jour précis pendant l'unique semaine de l'année où siège cet organe. Le résultat des douze années de travail de ce groupe est le Projet de Déclaration des Droits des Peuples Autochtones. Suivant la hiérarchie onusienne, ce texte est actuellement étudié par la Sous Commission, qui, si elle le juge recevable le transmettra à son tour à la Commission des Droits de l'Homme qui le proposera ensuite au vote au sein de l'Assemblée Générale des Nations Unies. Fruit de la collaboration active des autochtones depuis le début, ce texte cristallise leurs nombreuses aspirations.

2) A qui s'adressent les textes ?

Alors que le Projet de Déclaration des Droits des Peuples Autochtones s'adresse aux autochtones (*Indigenous* en anglais)¹²¹ la Convention 169, dans son article 1, parle de « peuples tribaux » et de « peuples indigènes dans les pays indépendants ».

Sont ainsi considérés comme peuples tribaux, les peuples :

- qui se distinguent par leurs conditions sociales, culturelles et économiques, des autres secteurs de la communauté nationale vivant dans ce pays. (Ils doivent avoir une certaine forme d'existence collective distincte du reste de la société nationale.)
- qui sont régis par leurs coutumes ou traditions propres ou par une législation particulière.

Sont considérés comme peuples indigènes, les peuples :

- qui sont les descendants des peuples autochtones qui occupaient le territoire à l'époque de la conquête, de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'Etat.
- qui conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres (ou certaines d'entre elles) et ce, quel que soit leur statut juridique. Par exemple, bien que les Métis canadiens ne soient pas considérés comme Indiens par la législation canadienne, ils ont conservé une certaine forme d'existence collective dans les prairies.

La distinction entre peuples indigènes et peuples tribaux correspond à des différences de situation au sein des peuples autochtones mais également à la pression des Etats. Le terme indigène paraît fidèle à la réalité des autochtones d'Amérique du Nord et d'une partie de ceux qui sont en Océanie mais n'est pas pertinent dans le cadre africain ou asiatique. Lee Swepton remarque que plus de 60 millions de personnes appartenant à des peuples tribaux n'ont aucune caractéristique indigène particulière les différenciant du reste de la population (Swepton, 1995). La même remarque peut être faite pour le Nord de l'Afrique, les Pygmées et les Masaï ainsi que certains peuples d'Asie du Sud-Est.

Cependant cette distinction a surtout été élaborée en raison de la pression de l'Inde, de l'Indonésie, du Pakistan et du Bangladesh qui réfutèrent la notion de peuple indigène. La création du terme « peuples tribaux » correspond alors à la nécessité de définir une catégorie permettant de protéger les peuples autochtones dans ces Etats.

La définition communément admise au sein du Groupe de Travail résulte des travaux du rapporteur spécial Martinez Cobo¹²² et recoupe celle de la Convention 169 en ce qui concerne le lien historique, la différence culturelle et l'auto-identification. Elle ajoute cependant un élément concernant la situation de non domination de ces peuples au sein des Etats. Il s'agit d'une définition large des autochtones qui comprend non seulement la continuité historique « avec les sociétés antérieures à l'invasion » ou avec celles qui ont subi la conquête mais aussi « avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires » donc les sociétés qui se trouvent maintenant isolées du fait des migrations d'autres populations sur leurs territoires. Il y a ici un clivage entre les pays d'Asie et les pays occidentaux, les premiers précisant que les définitions ne s'appliquent qu'aux pays de l'hémisphère occidental qui

connut la colonisation alors que les deuxièmes soutiennent que les autochtones se trouvent dans le monde entier. Norbert Rouland précise même qu'une carte du monde des populations autochtones élaborée par le Centre des Droits de l'Homme à Genève a dû être retirée de la distribution sous la pression des Etats d'Asie jugeant que l'identification des peuples autochtones sur leur territoire n'était pas de la compétence des organes de l'ONU (Rouland, 1996 : 440). L'attitude de ces Etats s'explique par la signification des concepts attachés au langage employé. Le fait qu'indigène comme autochtone renvoient à une antériorité de l'occupation du territoire par rapport au nouvel Etat permet à ces populations de fonder un droit légitime à la sécession mettant ainsi en péril les frontières étatiques.

La question des critères extérieurs de définition est cependant tempérée par le principe d'autodétermination.

3) L'auto-identification

C'est l'article 1 paragraphe 2 de la Convention 169 qui le prévoit :

« Le sentiment d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la présente convention ».

Ce principe très novateur est largement repris dans les rapports de l'ONU. Il a également mainte fois été revendiqué par les peuples autochtones lors de leurs discussions.

« Les définitions ont longtemps été un instrument d'assimilation, de déni de droits (...) Laissez-nous nous définir nous-mêmes, nous savons qui nous sommes » rappelle ainsi un représentant amérindien lors de la quatorzième session du Groupe de Travail à Genève.

« Toute définition a cherché à globaliser l'autochtone, à enlever sa spécificité. C'est l'existence d'une définition qui détermine l'autochtone (...). En définitive, on ne fait que classer des êtres humains par rapport aux autres (...). On a créé l'ethnologie pour ça ; or elle rencontre une crise maintenant, car elle n'a pas d'objet d'étude précis. Il y a eu plusieurs tendances : évolutionniste, culturaliste, structuraliste, chaque tendance a créé son autochtone (...) Il faut redéfinir le

terme en permanence (...) Le terme autochtone n'est pas une notion que l'on peut définir. Autochtone n'est pas un objet, c'est un sujet. Il n'est objet que pour celui qui veut le définir »
commente le représentant d'une association autochtone du Panama.

Norbert Rouland voit dans ce principe des aspects importants. Il permet aux autochtones d'abord de devenir sujet de droit en s'identifiant eux-mêmes. Il leur confère également implicitement la possibilité de réinterpréter leurs propres traditions. Enfin, il permet d'éviter l'accusation « d'ethnisme », la personne qui se veut autochtone et reconnue comme telle peut alors fort bien être un Blanc parmi les Indiens¹²³ (Rouland, 1996 : 434).

4) Peuples et populations

Si l'autodétermination peut pallier les effets négatifs des définitions utilisant des critères externes, le débat reste entier à propos de la qualification de peuple ou de populations.

Les autochtones se revendiquent ainsi comme « peuple » mais on parle de la Décennie des *Populations* Autochtones, du Groupe de Travail sur les *Populations* Autochtones. La plupart des observateurs résumant cette question sous le titre de « Bataille des S ». Il s'agit en fait de la référence au terme anglais « people », peuple au singulier alors qu'au pluriel avec un « S », il désigne les populations. Les concepts attachés aux mots sont ici primordiaux. La notion de peuple en effet fait référence au Droit des Peuples à Disposer d'Eux-mêmes, principe affirmé dans la Charte de l'ONU qui légitima les indépendances africaines des années soixante. Bien que les autochtones ne revendiquent qu'une autonomie interne, les Etats se sentent menacés dans leurs frontières et les textes internationaux reflètent cette réticence. Ainsi l'article 1 paragraphe 3 de la Convention 169 limite considérablement l'emploi de ce terme :

« L'emploi du terme «peuples» dans la présente convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international. »

Les textes internationaux, nous le voyons, font l'objet de luttes conceptuelles entre autochtone et Etat. Cependant, même si un Etat paraît de bonne volonté, encore faut-il que son attitude nationale corresponde à ses déclarations internationales. Il doit ainsi ratifier les conventions, mettre sa législation interne en conformité avec les textes internationaux.

III. Ratification des conventions

Afin qu'une convention puisse s'appliquer, elle doit être ratifiée par un certain nombre d'Etats. Huit à ce jour ont déjà signé la Convention 169 de l'OIT. La Norvège et le Mexique ont été les deux premiers à le faire en 1990, suivis de la Bolivie, du Pérou, de la Colombie, du Honduras et de Panama. Le Bureau International du Travail a également reçu des informations sur la ratification prochaine du Danemark et de l'Australie (Swepston, 1995).

La ratification de la convention lie l'Etat qui doit adapter ses règles internes aux dispositions de cette dernière. Chaque Etat doit déposer la convention devant son parlement afin d'examiner si les dispositions de cette dernière entraînent une modification de l'ordre juridique interne. Il doit ensuite faire savoir officiellement sa volonté de ratifier le document. Plusieurs pays ont ainsi approuvé le texte au sein des débats parlementaires mais le Ministère des Affaires Etrangères n'a pas communiqué l'approbation de l'Etat. Celui-ci est alors dans une situation curieuse, la convention s'applique au niveau national alors qu'il reste tenu par les anciennes dispositions au niveau international.¹²⁴ L'Argentine, les îles Fidji et le Guatemala sont notamment dans cette situation.

On peut s'étonner du peu de ratifications de la Convention 169. Cette donnée situe la portée de ce texte. Bien qu'il soit le seul instrument contraignant protégeant les peuples autochtones, il n'a de réel impact que dans huit pays. Les attitudes des autres Etats sont diverses. Certains pays s'opposent formellement à la ratification de la Convention 169 en raison de leur peur que celle-ci ne crée un « Etat dans l'Etat », alors que d'autres tardent à la déposer devant leur parlement. C'est au niveau de la ratification du texte que l'on voit la réelle motivation de l'Etat. Certains peuvent avoir été très favorables aux discussions lors de l'adoption du document mais ne pas le ratifier. C'est le cas

notamment du Canada. Bien qu'il ait joué un rôle actif au niveau des discussions, il est peu probable qu'il la ratifie car les dispositions concernant les territoires autochtones ne sont pas compatibles avec sa législation nationale. Cette dernière attribue en effet la propriété des terres aux provinces et le cas échéant au gouvernement fédéral alors que la convention proclame la reconnaissance des droits de propriété aux autochtones (article 14). L'adoption de cette dernière obligerait le Canada à consulter les provinces afin de faire un amendement constitutionnel, qui serait d'après les observateurs, voué à l'échec dans le contexte actuel de tensions avec le Québec (Dupuis, 1994).

Si les conventions sont adoptées et ratifiées, il faut également étudier leurs mécanismes d'application afin de déterminer leur réelle importance. A l'heure actuelle, seule la Convention de l'OIT possède un mécanisme de contrôle efficace, considéré comme l'un des systèmes les plus sophistiqués du droit international (Swepston, 1995 :53).

IV. Mécanisme de contrôle de l'application des conventions

Les Etats membres doivent régulièrement remettre un rapport au Bureau International du Travail sur les mesures prises afin de mettre à exécution la Convention 169. Ce rapport est ensuite communiqué aux organisations professionnelles des travailleurs et des employeurs qui peuvent faire des commentaires, et vérifier que le gouvernement concerné n'a pas dénaturé la situation. Ces rapports sont ensuite transmis à la commission d'experts de la Convention chargés de surveiller l'application du texte.

Ces experts émettent des commentaires de deux sortes :

- des demandes portant sur des questions de détails qui ne sont pas publiées.
- des observations soumises à discussion de la conférence générale de l'OIT et qui sont publiées dans le rapport annuel. Les Etats, lors des sessions annuelles, sont alors obligés de s'expliquer sur leur politique choisie pour mettre en place la convention (Swepston, 1995 : 54).

Il existe également un système de plainte. Des réclamations examinées par trois membres du conseil d'administration du Bureau International du Travail peuvent être faites par les organisations professionnelles de travailleurs ou d'employeurs contre un Etat membre qui n'aurait pas exécuté de façon satisfaisante la convention. De même, des plaintes peuvent être déposées par tout Etat-membre, tout délégué à la Conférence Générale de l'OIT ou le Conseil d'Administration.

De façon concrète, les peuples autochtones, s'ils veulent bénéficier de ce mécanisme de contrôle, doivent être constitués en syndicats. Dans la négative, ils peuvent essayer de persuader des organisations syndicales internationales de déposer plainte pour eux. C'est ainsi que Survival International, ONG de soutien aux peuples autochtones, avait réussi à convaincre la Fédération Internationale des Travailleurs des Plantations et de l'Agriculture de soumettre des informations concernant la violation de la Convention au Brésil et en Inde (Sewpston, 1995 : 55).

Ce système particulièrement complexe permet ainsi un suivi de la politique de l'Etat au plan national. Nous avons vu le cas du Canada, il est également bien connu que le Mexique ou le Brésil qui font partie des pays favorables pour des raisons d'électorat local au développement du Droit des Peuples Autochtones sur la scène internationale n'appliquent pas les mesures au plan national.

La Déclaration des Droits des Peuples Autochtones, quant à elle, n'est aujourd'hui qu'en projet. Cependant, même adoptée, elle rejoindra le statut de la plupart des textes relatifs aux Droits de l'Homme c'est-à-dire qu'ils ne possèdent qu'une valeur déclaratoire, sans système de contrôle. A ce titre, les violations des droits des autochtones pourront être dénoncées mais aucun mécanisme de sanction de l'Etat ne sera appliqué. La portée symbolique de ces textes n'est cependant pas à négliger. Soucieux de présenter une bonne image de marque au plan international, les Etats se préoccupent en effet de plus en plus de la portée des revendications autochtones. Le Secrétaire Général de la section canadienne d'Amnesty International souligne ainsi que le gouvernement canadien est très sensible aux remarques faites par les rapports de l'organisation à propos de la situation avec les autochtones. L'action des organisations indigènes, associées à d'autres groupes de pressions, peut

également contrarier certains projets des Etats. Ainsi, lorsque l'Australie voulut un siège permanent au Conseil de Sécurité, l'impact des protestations autochtones enleva à ce pays les votes du Tiers Monde (Burger, 1989).

Le Droit des Peuples Autochtones est donc encore un droit en devenir. Bien que la Convention 169 de l'OIT ainsi que les mécanismes des Droits de l'Homme confèrent déjà une certaine protection aux peuples indigènes, c'est vers le Projet de Déclaration que se tournent tous les espoirs. Le droit international est cependant avant tout protecteur des intérêts des Etats et les discussions au sein du Groupe de Travail portent les traces de ces affrontements conceptuels. Plus encore, l'absence d'une réelle définition des peuples autochtones révèle l'extrême difficulté que rencontrent ces derniers à élaborer une législation rendant compte de la diversité de ces peuples dans le monde tout en assurant une égale protection à tous. Nous l'avons vu en introduction, ce sont les peuples d'Amérique du Nord qui furent les précurseurs de l'action internationale. Représentant seulement un tiers des trois cents millions d'autochtones, c'est parce qu'ils se trouvaient dans des pays démocratiques qu'ils purent bénéficier des structures juridiques existantes. La situation est cependant différente pour la majorité des peuples indigènes. Alors que l'unité est nécessaire afin de se faire entendre des Etats, plusieurs divisions se profilent au sein du mouvement autochtone. Les peuples d'Amérique du Sud se plaignent notamment de jouer un rôle trop restreint par rapport à leurs voisins d'Amérique du Nord alors que ce sont les Asiatiques qui remettent le plus en cause le fonctionnement du Groupe de Travail. N'attachant pas la même importance aux questions juridiques que leurs homologues américains, ces derniers veulent en effet une amélioration concrète de leur sort, n'excluant pas le recours à la violence.

Ils ont également amené avec eux de nouveaux Etats peu conciliants au sein du forum onusien. Nous l'avons vu, ce sont eux qui insistèrent pour imposer la qualification de peuples tribaux, bloquant toute discussion sur la conception d'autodétermination des peuples. Un dilemme se pose lors pour les organisations d'Amérique. La majorité des trois cents millions d'autochtones dans le monde résidant en Asie, il paraît difficile d'exclure ces peuples. D'un autre côté cependant, les gouvernements de ces derniers risquent de contrecarrer farouchement toute avancée novatrice en matière de protection des droits autochtones.

Alors que les peuples d'Amérique du Nord ont dominé pendant plus de vingt ans la scène internationale, il se peut aujourd'hui que le nouveau millénaire soit celui des peuples d'Asie.

Notes

Francophones et autochtones : projets d'autonomie au Québec

Patricia OUELLET-CAUPERT

Dans le cadre de ce colloque, il me paraît intéressant de présenter la situation québécoise en termes d'« autochtonie », et de se demander en quoi les projets d'indépendance avancés sont pertinents.

Sylvie Bar vient de proposer une description de l'évolution du droit international en ce qui concerne les Autochtones et je voudrais prendre l'exemple du Québec pour montrer les difficultés de définitions et de négociations pour les populations qui revendiquent le droit à l'autonomie.

C'est pourquoi j'ai choisi de faire un parallèle entre les revendications des francophones et des Innuat, pour finalement conclure que la conscience d'une identité culturelle naît d'un contexte tant historique que socio-économique. L'affirmation des spécificités est interdépendante de la mondialisation du système occidental.

Deux projets d'autonomie sont déclarés au Québec : les francophones ont réalisé deux référendums sur l'indépendance de la province, marquant leur opposition aux tentatives du Fédéral de garder le Canada uni (nous verrons les différents projets rejetés par les francophones et par les autochtones), et les Indiens et les Inuit se demandent quelle est leur place dans un tel débat. Même s'ils profitent de ce débat par moment, notamment quand il est question de « terres », pour faire valoir leurs droits. La volonté d'autodétermination des autochtones n'est pas propre au Québec mais je présenterai le caractère original de cette situation de minorité dans la minorité francophone, et poserai les quelques questions qu'elle soulève.

D'un côté la province comme unité politico-administrative est issue de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867. Elle s'industrialise fortement mais connaît très vite des problèmes d'urbanisation. Elle va donc chercher la solution vers l'exploitation des terres « vierges » du Nord. C'est sûrement en réaction au mandat conservateur de Maurice Duplessis

qu'apparaît la Révolution Tranquille dans les années 1970. Ce mouvement fait naître un Québec moderne, doté d'un État porteur d'un projet devenant vite populaire car célébré par les artistes. L'État veut se donner les moyens de réaliser le projet : des structures économiques solides (Hydro-Québec, Caisse de Dépôt, Régie des Rentes du Québec...), la Loi 101 en 1977 préconisant l'affichage public exclusivement en français... sont des outils pour renforcer le projet. La francophonie semble aujourd'hui mettre à l'écart les autres aspects d'une spécificité. Cela rend fragile les aspirations des souverainistes et affaiblit leur pouvoir de conviction. Pourtant, durant les deux années passées au Québec, j'ai pu remarquer l'originalité du quotidien et des pratiques sociales des francophones, tout autant que leur attirance pour un idéal de pluralisme. Ainsi, les Québécois définissent l'identité canadienne par leur présence. Selon eux, le Canada serait à tous égards identique aux États-Unis si la spécificité québécoise disparaissait. Aussi, le résultat du dernier référendum du 30 octobre 1995 est inquiétant car il témoigne de la fragilité de l'équilibre social et politique de cette province. Un pour cent seulement séparait les partisans du Oui et ceux du Non à un projet de séparation. Ce résultat ne rassure personne, et ne résigne surtout pas les francophones.

Les autochtones sont sous tutelle du fédéral, cantonnés dans les terres leur étant réservées, soit les « réserves ». La Loi sur les Indiens de 1876 a connu peu de modifications depuis. La loi C31 en est une récente et aux conséquences nombreuses.

La Loi sur les Indiens est le texte de référence concernant ces populations et leurs terres ; « comme si l'identité autochtone passait littéralement par des textes de loi, et de là, par les singuliers dispositifs d'État chargés de tenir les anciens « Sauvages » à leur place tout en veillant à ce que cette place ne soit pas trop inconfortable ». (J. J. Simard : 15) Le but ultime de cette loi était l'assimilation des Indiens, en les privant de pouvoir et en les confinant à la dépendance.

Il faut savoir que le Canada fait la distinction entre terres réservées et territoires si nous voulons comprendre les limites de cette loi. Les territoires sont des espaces traditionnellement utilisés par une communauté sans que ce soit à l'exclusion des autres.

Le Québec reconnaît 11 nations autochtones¹²⁵, différant d'un point de vue linguistique (algonquiens et iroquoiens), social (chasseurs nomades, agriculteurs semi-sédentaires) et aujourd'hui d'un point de vue écologique en

raison de l'intrusion de projets de développements. L'Association des Indiens du Québec n'a pas vécu longtemps (1967-1973) et cela est dû en grande partie à la diversité des nations amérindiennes. Elle s'est effritée au premier test « des solidarités inter-ethniques » pour reprendre l'expression de Jean-Jacques Simard. Les négociations qui ont précédé la convention de la Baie James ont laissé place à des institutions particulières fondées à la fois sur des critères historiques, géographiques et culturels, mais aussi stratégiques.

Pourtant, le mouvement identitaire n'en est pas moins authentique. Il est plus nuancé et complexe qu'une « litanie d'oppositions simplistes qui ne sont rien d'autre que les métastases idéologiques d'une conquête fondée sur l'impératif d'exclusion » (J. J. Simard, 1988 : 17). Ces oppositions sont par exemple celles-ci : Blanc / Non-Blanc, dominateur / victime, citoyens québécois / pupilles fédéraux, changement / conservation.

Ce qui frappe quand nous lisons des livres d'histoire du Québec (et d'ailleurs aussi), c'est l'absence des Premières Nations, comme si celles-ci n'évoluaient pas dans le même espace-temps que les groupes dominants. Pour ce qui est du Québec, ceci est vrai surtout à partir de 1759, moment où les anglophones sont apparus au premier plan des relations. Aussi, la création des réserves et la législation fédérale semble avoir confiné les autochtones du Québec dans un Nord inaccessible, sans rapport avec la majorité de la population.

Alors que l'histoire des premiers contacts avec les Français tend à montrer l'étroite relation des deux populations, la période qui a suivi l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique a plongé les Québécois - et les Canadiens tout autant - dans une indifférence hostile vis-à-vis de leurs hôtes.

Historiquement, les autochtones ne comptaient pour rien dans les aspirations du Québec. Le statut constitutionnel fédéral et le développement économique centré sur le secteur tertiaire les maintenaient à l'écart. Cette période de mise à l'écart des autochtones ne doit pas faire oublier les premiers pas de la rencontre. Car il est encore plus délicat pour le Québec de parler de « nouveaux acteurs » quand nous connaissons le rôle joué par les premiers habitants dans la résistance française en Amérique par le jeu des alliances.

Depuis le milieu des années 1960, la définition des droits et pouvoirs constitutionnels, la construction d'une identité « nationale », l'appropriation du

territoire et des ressources naturelles ont posé la question autochtone dans le destin du Québec.

En 1977, Rémi Savard écrivait : « Les efforts du peuple québécois pour s'identifier de plus en plus au territoire le conduiront inévitablement à croiser sur sa route l'autochtone contemporain. Des malentendus séculaires devront alors être dissipés ». (1977) Ghislain Picard, le chef de l'Assemblée des premières nations du Québec et du Labrador, explique la croisée des chemins entre Québécois et autochtones d'une manière assez identique. Un nouveau rapport au territoire est à l'origine de ces mouvements d'autonomie. Pour lui, la revendication identitaire, depuis les trente dernières années vient d'une nouvelle prise de conscience en rapport au territoire. L'intégrité supposée de celui-ci est remis en cause car deux types de relation y sont en conflit. Or, un gouvernement responsable ne peut exister sans offrir les moyens de prendre des responsabilités, c'est-à-dire sans une assise territoriale. Celle-ci amènera irréversiblement une affirmation nationaliste ; ainsi, il apparaît des instances régionales et nationales pour défendre les droits et intérêts collectifs. De plus, l'appropriation du territoire par les Québécois mène à des conflits de pratiques. Le compromis inévitable est à faire par les Québécois.

En 1968, le gouvernement de Pierre-Elliott Trudeau lance le Livre Blanc qui propose l'intégration graduelle des autochtones à l'ensemble du pays et donc la suppression du statut d'Indien, conservé par la Loi sur les Indiens. Le refus est général du côté autochtone et provincial. Les provinces y voient une tactique du fédéral pour leur refiler une juridiction coûteuse. Même si le Livre Blanc est rejeté, la pratique administrative est une façon cachée de le mettre en oeuvre. Le Ministère des Affaires indiennes opère une décentralisation de structures vers les provinces. Pour que ces bureaux régionaux soient proches des autochtones, Les représentants amérindiens sont encouragés à y participer sous forme d'associations provinciales. Les conséquences sont de canaliser les groupes autochtones vers des clientèles étatiques, de créer une identification à la province d'origine et de voir les associations se rendre compte de la responsabilité des provinces en ce qui concerne leurs domaines d'activités réservées, et donc de *leurs* premières nations.

Nous pouvons ici préciser le partage du pouvoir entre le fédéral et les provinces, en nous référant au livre de Jacques Portes (1994 : 20) pour plus de détails. Au fédéral reviennent le service des postes, les douanes, la défense, les prisons, les Indiens. Il a seul le droit de lever des impôts indirects, d'annuler

une loi provinciale si celle-ci est contraire aux intérêts du pays. Les provinces agissent sur la vie sociale et la culture : code civil, organisation municipale, éducation, ressources naturelles (ces deux domaines de compétences sont importants dans le cas des autochtones) et services de santé. S'il existe une apparence de partage des responsabilités, il faut savoir qu'en délimitant ainsi les compétences des provinces, le fédéral s'accorde la juridiction de l'implicite.

Les années 1970 sont les moments où les deux chemins se croisent : des projets hydro-électriques, de foresterie, miniers, etc... sont installés en territoire indien. La politique francophone d'indépendance éveille alors la résistance des premiers habitants. Enfin, le droit international témoigne de la volonté de faire éclater le carcan juridique imposé par le droit interne de plusieurs États, afin de pouvoir profiter de nouvelles ouvertures au chapitre de l'autonomie. Cette évolution a permis notamment le rejet de la théorie de la « Terra Nullius »¹²⁶ par la Cour internationale de justice de l'Organisation des Nations Unies. Mais, les États s'appuient sur l'occupation comme mode d'acquisition juridique de la souveraineté territoriale. Les droits fonciers autochtones découlent du droit coutumier propre aux peuples autochtones et seraient reconnus par le droit international public, car la puissance coloniale pouvait acquérir la souveraineté seulement si elle concluait des accords. L'exercice et la mise en oeuvre de ces droits fonciers sont souvent perçus comme une menace à la capacité des États de développer et d'exploiter des ressources de leur territoire comme ils l'entendent.

Le fossé qui existe dans les années 1975 entre la société québécoise et les autochtones est celui qui sépare d'un côté la rationalité économique et de l'autre une politique du respect mutuel. Pour être plus juste, il faut préciser que la rationalité économique dont il est question ici est celle qui a pour but le profit. Mais, elle n'est pas la seule possible et c'est cet oubli qui peut faire croire à une fatale impuissance des autochtones.

Les années 80-90 amorcent la coexistence des deux projets. Nous pouvons tout d'abord présenter la position du fédéral face à ces deux projets d'autonomie en citant quelques propositions qui ont échoué.

1969, le Livre Blanc présente un changement radical en matière de politique indienne : abolition de la Loi sur les Indiens. Le refus est catégorique. En même temps, comme une ironie, le fédéral écrit la Loi sur les

langues officielles, qui accorde au Québec des droits linguistiques refusés aux autochtones.

1981, le rapatriement de la Constitution est rejeté par le Québec qui ne veut pas couper les ponts avec la métropole.

1987, L'accord du Lac Meech reconnaît le Québec comme société distincte. Les autochtones s'indignent. Le vote du député autochtone de la province du Manitoba, Elijah Harper, fait pencher la balance en 1990 pour le rejet de l'accord.

1992, l'accord de Charlottetown est sûrement le plus avantageux des précédents pour les autochtones, mais le Québec n'y est pas reconnu comme société distincte. Finalement les inquiétudes de tous entraînent son rejet unanime.

Ces quelques tentatives d'issue à la question des autonomies au Canada semblent amener toutes les parties sur un nouveau débat : le Québec et les autochtones sont-ils concurrents ?

Déjà en 1988, Jean-Jacques Simard, sociologue de l'université Laval de Québec, écrivait : « Tant qu'un partenaire [les québécois] pourra soupçonner les deux autres de coalition stratégique contre lui, on n'arrivera pas à élaborer des aménagements juridiques et des accommodements pratiques peu viables et transparents ». (1988 : 185) Le débat post-référendaire - rappelons que le 30 octobre 1995, le Non l'a emporté avec 51 % des suffrages - continue de présenter québécois et autochtones comme des concurrents ; je fais référence ici à un article du quotidien québécois *La Presse* du 21 février 1996. Mais également à Sylvie Vincent, ethnologue québécoise qui explique : « Cette concurrence entre nationalismes est issue de la Conquête qui priva tant les autochtones que les euro-canadiens francophones de leur poids politique ». L'impasse est toutefois cause de la position du Québec qui attend l'approbation de son projet d'indépendance avant de considérer la place des autochtones dans le Québec. Mais, à défaut de reconnaître le statut que se reconnaissent les autochtones eux-mêmes, il faudrait au moins être clair sur leur dénomination, qui témoigne simultanément de la perception qu'en a la majorité : groupe, nation, minorité, premières nations, communautés...? Au-delà de leur sens théorique, ces termes ont des effets pratiques, notamment d'exclusion. Les autochtones ont également une part de responsabilité dans ce choix de dénomination.

Le Québec n'a pas développé de politique des minorités car ils se perçoivent souvent comme des concurrents, souligne Rémi Savard dans le Monde Diplomatique de juillet 1995 ; et d'ajouter : « Le Québec est devenu la partie la plus à vif d'un pays inapte à concevoir le pluralisme ». La thèse des deux peuples fondateurs est en effet encore soutenue massivement par les francophones ; et il est même possible de lire que les autochtones sont loin d'être brimés mais au contraire qu'ils forment une « aristocratie terrienne » jouissant de nombreux privilèges, notamment fiscaux. Ces termes sont tirés de l'ouvrage du journaliste québécois François Dallaire, *Mon sauvage au Canada*, édité chez L'Harmattan ! en 1995 !

Le 13 décembre 1978, le Premier ministre du Québec, René Lévesque parle de « rencontre historique des Indiens et du gouvernement du Québec » en référence au Forum paritaire québécois-autochtone. Formé de leaders des milieux syndicaux, coopératifs, du mouvement des droits et libertés, des évêques québécois et des milieux autochtones, ces discussions veulent aboutir à des intérêts communs malgré les divergences.

Jusque-là et encore aujourd'hui semble-t-il, les autochtones se fient plutôt à des garanties fédérales pour parvenir à l'autonomie souhaitée, et s'opposent très majoritairement à l'autonomie politique du Québec. Pour eux, l'étape préliminaire indispensable est la reconnaissance de leurs droits ancestraux et de leur projet. Ils ne tiennent pas à un statut de minorités, alors que les Québécois ne préciseront la place des autochtones dans un Québec souverain, qu'une fois cette indépendance acquise. Une chose est certaine pour le Québec, l'intégrité de son territoire n'est pas en cause. Pourtant, cette intégrité a-t-elle déjà existé alors que les réserves indiennes sont fédérales ? Les propos du jeune chef d'un parti indépendantiste sont clairs : (...) « le territoire du Québec est indivisible. Advenant la souveraineté, il faudra négocier un certain niveau d'autonomie gouvernementale avec les différentes communautés » (*L'Événement du Jeudi*, 1995 : 41).

Se pose aussi la question de la responsabilité fiduciaire fédérale et provinciale, mais aussi celle de la portée du droit international dans le cas de la souveraineté du Québec. Des experts internationaux ont d'ailleurs délibéré en faveur des Québécois en ce qu'ils nient le droit à la sécession pour les nations autochtones, et affirment que la souveraineté ne mettrait pas en cause l'intégrité du territoire.

Pour les Québécois, la solution est dans un partenariat économique dans une unité interne québécoise, système qu'ils se refusent au niveau canadien... Il est question de développement et de participation, jamais de liberté et d'initiatives. Les dernières propositions faites officiellement par le gouvernement du Québec aux nations montagnaises et attikamekw en décembre 1994 vont précisément dans ce sens.

Même pour les partisans d'un changement plus favorable pour les autochtones, cette idée d'association reste essentielle. Par exemple, « le géographe Louis Edmond Hamelin recommande aux non-autochtones de développer une attitude qu'il appelle « autochtonisme », qui conduit à la mise en place d'un système d'interdépendance. Cette attitude consiste à accepter les distinctions entre les cultures, à reconnaître le droit des peuples à l'intérieur des États, à reconnaître les limites « techniques » de la démocratie électorale à l'endroit des peuples autochtones, à des notions de différences concernant la propriété des terres suivant les ethnies et à la gestion différente des « enclaves » des nations autochtones à l'intérieur d'une réalité politique globale » (*Revue Notre Dame*, 1995, n° 11).

En général les organisations autochtones reconnaissent le droit du Québec à la souveraineté en disant qu'il a le même droit que les autochtones. Cependant, Ovide Mercredi, le chef de l'Assemblée des Premières nations du Canada, a déclaré que l'autodétermination vise les peuples et non les territoires, ce qui inclut le droit pour les autochtones de décider de partir avec un bout de territoire et de rester dans le Canada. Nous avons vu que cette solution n'est à aucun moment envisagée par les Canadiens.

La présence française au Québec suscite toujours plusieurs questions. En voici quelques-unes.

Nous pourrions lire le chapitre 6 « Les Amérindiens dans le nouveau monde français » de l'ouvrage de Patricia O. Dickason pour avoir le point de vue historique. Je présenterai ici seuls quelques débats modernes.

Sur le plan juridique, il existe un débat sur les droits ancestraux autour de la thèse selon laquelle la Couronne française, le régime seigneurial, l'existence du droit civil aurait eu pour effet d'éteindre davantage de droits. Ghislain Picard affirme au contraire que les droits ancestraux sont identiques partout au Canada. Cette question du statut juridique des droits ancestraux est primordiale, quelle que soit l'issue des référendums.

Un autre débat se fait autour de l'application de la Proclamation royale de 1763, au Québec. Est-elle réduite au territoire restreint du Québec initial ? Le titre indien est en théorie éteint sur le territoire puisque les colons ont établi leur souveraineté. Cependant, la réalité est plus nuancée : la Proclamation royale protège le titre indien à l'intérieur des anciennes colonies et non dans les nouvelles (le Québec, la Floride occidentale et orientale...) Mais alors, quel titre et quels droits la France a-t-elle cédé en 1763 ? Pouvait-elle le faire sans qu'ils ne lui appartiennent ?

Par ailleurs, l'intrusion française en Amérique est justifiée et légitimée par le concept de « Terra Nullius », qui signifie que le fondement du titre et du droit ne résidait pas dans l'occupation ancienne d'un pays mais de l'usage qu'on en faisait. Ainsi, les terres qui ne sont pas cultivées ne sont pas possédées. Pourtant, les premiers occupants ne sont pas seulement des chasseurs et des pêcheurs. Et la méconnaissance de l'organisation des sociétés indiennes a entraîné une mauvaise application des théories ; les Français n'auraient donc pas acquis de titre par simple découverte. Motivée par l'argument de la supériorité européenne, la prise de possession par gestes symboliques justifierait ce titre. Même si les autorités ont été forcées à s'adapter aux circonstances du territoire (nature inconnue et menaces britanniques), ce serait une erreur de nier la politique de dépossession qu'ont exercé les Français, tout comme les Anglais. Les preuves sont là.

Les négociations des Québécois avec les autochtones sont difficiles. La fausse symétrie des responsabilités, la confusion à propos des territoires (exclus du domaine de l'autonomie politique, impossibilité de concevoir une autonomie gouvernementale illimitée), la précaution quant à l'emploi des termes « peuple » et « nation », l'insistance sur la différence culturelle, la crainte de perdre les quelques protections fédérales, font du projet indépendantiste québécois un projet flou et inacceptable par les autochtones. Et les conflits de cohabitation sont d'autant plus paradoxaux au Québec qu'en 1969, la province s'est vue reconnaître un particularisme culturel et linguistique.

L'actualité au moment de ce Colloque était aux enjeux du dernier référendum (En fait, la situation n'a pas vraiment changé au moment de la publication des Actes du Colloque). La question linguistique est essentielle dans la pertinence du mouvement indépendantiste du Québec. Préciser ce que le gouvernement envisage pour les autochtones et les immigrés est tout aussi

essentiel. La compétition qui semble s'installer entre autochtones et francophones peut nous faire douter de certaines études : la Commission Bélanger-Campeau a montré par exemple que la situation des autochtones sur le plan de l'argent versé et de la protection des langues était meilleure qu'ailleurs au Canada. Sans aller jusqu'à douter de cette réalité, j'ai simplement envie de répondre : « Et alors ? Cela légitime-t-il les politiques d'assimilation et de paupérisation envers les Autochtones ? ».

Les gouvernements successifs restent muets et feignent les véritables négociations au profit de discussions malhonnêtes. Au niveau des trois gouvernements, des écarts aux véritables questions surviennent.

Une étude du gouvernement québécois, à travers la position de l'historien Bouchard, établit l'hypothèse de la disparition des Innuat¹²⁷ en tant que nation. Ainsi, le Québec veut freiner les revendications de ces mêmes Innuat. Pourtant, le titre ancestral fondé sur une occupation ancienne et continue ne peut être nié (article de Paul Charest dans *La Presse*).

Par ailleurs, le Fédéral utilise les autochtones, au travers du Ministre des Affaires indiennes et du Nord du Canada, Ron Irwin, pour contrecarrer les élans indépendantistes québécois. Ils se plaisent à accentuer l'animosité par des déclarations percutantes. Or, Ovide Mercredi n'est pas dupe : « Il n'y a rien à gagner à créer des controverses artificielles au sujet d'une possible violence ».

Le gouvernement du Québec n'est pas plus cohérent lorsqu'il prétend reconnaître dans les discours publics le droit à l'autodétermination, alors que les tables de négociation n'aboutissent qu'à une certitude juridique : celle de l'extinction des droits. Ajoutées aux définitions constitutionnelles, les provinces soulignent quelquefois leur position. C'est ainsi que le Québec a écrit la Motion portant sur la reconnaissance des droits autochtones au Québec, le 20 mars 1985. Cette résolution qualifie les Indiens vivant au Québec de nations autochtones et presse le gouvernement à négocier avec celles-ci des ententes leur assurant l'autonomie au sein du Québec, de façon à leur permettre de se développer en tant que « nations distinctes ayant leur identité propre et exerçant leurs droits au sein du Québec. Est-ce que les mots aboutiront un jour à des actions concrètes ?

Quant aux autochtones, la position de certains leaders n'est ni respectueuse des autres nations autochtones, ni responsable. Matthew Coon Come du grand Conseil des Cris fait campagne pour le Fédéral alors que sa nation en 1975 a négocié des compensations contre l'extinction des droits

ancestraux (Convention de la Baie James) et les Mohawks laissent croire aux Québécois qu'ils approuvent l'attitude belliqueuse de leurs leaders et creusent ainsi le fossé.

Le rôle de l'ethnologue dans le débat québécois sur la question autochtone se décrit ainsi selon Roger Pothier : La « contribution la plus utile que l'anthropologie peut faire au débat, c'est bien sûr de dénoncer la folklorisation des Indiens, ensuite, dans le même mouvement, d'éliminer de la façon la plus radicale possible les éléments d'une théorie plus ou moins camouflée de l'assimilation heureuse et, par le biais d'une analyse de la situation indienne, de déboucher sur une critique globale de notre société, de ses priorités et de ses mécanismes de fonctionnement ».

La ligue antifasciste mondiale québécoise (L.A.M) a déposé un rapport de 500 pages à l'O.N.U dénonçant la xénophobie de toutes parts dans la période post référendaire récente. L'ignorance de la population et des médias fabrique des préjugés très persistants, ce qui accentue les écarts entre les deux populations. À ce stade, il n'est plus question de discuter autour des revendications francophones ; l'urgence est d'aller honnêtement vers l'issue qui semble évidente : traiter prioritairement et de bonne foi avec des nations autochtones responsables.

Armand Mc Kensie, un Innu travaillant aux négociations avec Mamit Innuat, organisme régional administratif, écrivait dans le quotidien « Le Soleil » du 16 novembre 1992 :

« (...) on pourrait plus simplement régler la question, moyennant une bonne dose de volonté politique ». Mais il poursuivait par cette interrogation : « Est-on prêt, au Québec, à faire une place aux premiers habitants de son territoire ou a-t-on, au Québec, un objectif plus ou moins avoué d'assimilation culturelle ? ».

Notes

Permanence et évolution dans la représentation de l'Amérindien

Etude des manuels scolaires d'histoire au Québec.

Nicole PATIN

Au Québec, comme ailleurs, l'impact de l'enseignement de l'histoire sur les représentations sociales de chaque génération est déterminant. Dans les écoles et les collèges, les enfants et les jeunes, Amérindiens ou non, ont lu et lisent les mêmes livres. Ils s'identifient ou se réfèrent aux images qui y sont présentées.

A l'évidence, bien d'autres éléments influencent les façons de penser dans l'espace contemporain : la famille, l'entourage, la télévision, le cinéma, la littérature, la presse... Chacun justifierait une étude spécifique.

Les livres étudiés ici sont diffusés dans les établissements scolaires au Québec. On notera cependant que les manuels utilisés dans le reste du Canada et aux Etats-Unis présentent globalement les mêmes caractéristiques. Ils ont également fait l'objet au cours de ces dernières années de critiques de la part des enseignants, d'historiens, d'ethnologues réclamant leur transformation, tout particulièrement celle des ouvrages d'histoire. Certains peuples amérindiens ont aussi réalisé leurs manuels d'histoire, écrivant leur propre perception de leur culture et de leur histoire.

La période retenue pour l'examen des manuels d'histoire couvre les années 1935 à 1990. Une telle durée permet de cerner l'évolution des textes et des illustrations proposées à plusieurs générations d'élèves. On pourra ainsi constater que les changements introduits dans l'enseignement donné sur les Amérindiens sont très lents et ne deviennent significatifs que tout récemment. Cela explique en partie combien les perceptions négatives sur l'altérité amérindienne sont longues à repenser, y compris dans les milieux universitaires chargés de concevoir et de rédiger les manuels scolaires.

Jusqu'en 1968 au Québec, l'édition des manuels scolaires était exclusivement le fait d'écoles et de mouvements religieux qui exerçaient dans ce domaine aussi, leur monopole sur l'enseignement.

Il faut attendre le début des années 1970 pour voir apparaître quelques ouvrages dont les auteurs ou les comités de rédaction sont laïcs. Mais dans l'ensemble, les contenus des manuels restent les mêmes à ceci près toutefois qu'on n'y trouve plus les événements de l'histoire religieuse, les évocations des campagnes d'évangélisation de la Province ou les textes sur le rôle de l'Eglise et des congrégations.

Dans ces livres du début de la période étudiée, une constatation s'impose : l'Amérindien n'est vécu que comme une anecdote dans l'histoire, un élément du décor dans une histoire exclusivement blanche. Alors que les deux derniers manuels examinés offrent un enseignement plus éclairé et plus pertinent, les auteurs invitent les élèves à s'ouvrir sur l'altérité, à élargir leur cadre de référence, et contribuent à réhabiliter la culture amérindienne et à redonner leur juste place aux différentes nations dans l'histoire.

Cette étude analyse dix manuels scolaires et une douzaine de rapports et de circulaires ministériels récents. Il nous a paru essentiel afin d'en élargir le champ d'y intégrer la présentation d'un ouvrage écrit par Sylvie Vincent et Bernard Arcand : L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec et d'évoquer plusieurs recherches menées dans la même direction.

I - Représentations « classiques » de l'Amérindien de 1935 aux années 1970.

Six ouvrages destinés aux jeunes élèves

Les plus connus sont écrits par Guy Laviolette, édités par la Procure des Frères de l'instruction Chrétienne de 1951 à 1958, et utilisés dans les écoles bien au-delà de 1958, ainsi que ceux édités par les Frères des Ecoles chrétiennes en 1954 et par les Clercs du Saint-Viateur en 1958, écrits par Alphonse Grypinich.

On y apprend à l'aide de textes et d'une illustration abondante et parfois caricaturale qu'un Indien peut être bon et se montrer digne d'être converti lorsqu'il est allié au camp français : il appartient alors aux groupes algonquins, hurons ou montagnais. En revanche lorsque l'Indien se montre cruel et devient l'ennemi, il est allié des Anglais, c'est un Iroquois. Dans chacun des manuels,

l'histoire canadienne commence avec la conquête et la venue des différents explorateurs. Apparemment leur arrivée enthousiasme les Indiens : « A la vue des blancs, les Peaux-rouges se mettent à danser ; ils se jettent dans l'eau jusqu'aux genoux, lèvent les bras au ciel et viennent finalement toucher les habits de leurs visiteurs. Les Indiens sont tellement contents qu'ils baisent jusqu'aux traces des Blancs sur le sable. » (1)

Les Indiens amis semblent bien accepter aussi l'arrivée des missionnaires venus « travailler à l'évangélisation des Indiens et à la conversion des sauvages ». (2)

En revanche, les Iroquois les assassinent et les torturent très cruellement, car ils ne sont que « barbares » sans foi. Suivent les noms des missionnaires et des prêtres catholiques martyrs, sans toutefois les descriptions de tortures que l'on trouve dans d'autres livres d'histoire du primaire et du secondaire.

Il est à remarquer que dans les livres destinés aux 4^o et 5^o années, les références faites aux Indiens peuvent occuper plus de la moitié des pages des manuels. Ils sont décrits comme des guerriers courageux et rusés, « braves et fiers », mais dont la cruauté conduit aux carnages et aux massacres. Leur habileté à la trappe et à la chasse permet de développer un commerce florissant de fourrures, et contribue à justifier les explorations des Français auprès du roi de France, faute de n'avoir pas découvert en Nouvelle-France, l'or et les pierreries tant espérés.

Les indiens sont aussi en tête de toutes les expéditions exploratoires au cours desquelles s'amorcent l'installation de familles pionnières, la fondation des forts militaires, des missions et les premières constructions urbaines.

Nous n'apprenons rien à la lecture de ces premiers manuels sur les conditions d'existence des peuples indiens, malgré la grande abondance des récits ethnographiques et des publications ethnologiques déjà connus à l'époque de leur rédaction. On ne tient pas apparemment à savoir quelle vie sociale, religieuse, économique, caractérise les différentes nations indiennes. On ignore aussi leur origine, leur passé.

Deux ouvrages destinés aux élèves des collèges

Le plus connu et le plus répandu des manuels d'histoire de l'époque est écrit par les Pères Paul Emile Farley et Gustave Lamarche, édité par les Clercs de Saint-Viateur de Montréal de 1935 à 1967. Plus de 20 ans vont passer entre la première édition et la dernière, sans aucun changement dans le regard posé

sur l'Indien. Dans les 500 pages qui couvrent la période de la Découverte à la fin de la Seconde Guerre Mondiale, 7 pages sont consacrées en préliminaire à la présentation des Indiens : « les sauvages - le territoire - les sources de notre histoire. » Quelques éléments d'enseignement sont donnés sur la répartition des principales races sauvages, cartes à l'appui, ainsi que sur les origines (peuples d'Asie venus par le Détroit de Béring), les langues, les coutumes, l'organisation sociale, les croyances. « Les Peaux-rouges des Etats-Unis et du Canada n'étaient que faiblement civilisés (bien moins que les peuplades d'Amérique Centrale et d'Amérique du Sud où la civilisation apparaît plus avancée), et les Esquimaux vivaient dans la barbarie complète. » (3) Les auteurs apportent diverses informations sur l'habitat amérindien, l'adaptation au milieu, les activités de chasse, de pêche, la culture de maïs, le partage des différents groupes en bourgades, cantons ou tribus, en nations enfin, dirigées par des chefs. Et toutes ces données sont ponctuées d'observations subjectives et péjoratives qui s'égrènent tout au long de ce chapitre. Endurant privations, froid et faim, manifestant un courage digne d'admiration devant la mort, on peut néanmoins lire aussi : « au moral, le sauvage présentait certaines qualités peu profondes » : hospitalier, cordial, sensible aux misères et aux souffrances de ses voisins, offrant ses propres biens « ces qualités ne pouvaient faire oublier les défauts les plus graves » car il montre « un orgueil sans bornes, un sentiment de supériorité aux Blancs, un refus de la civilisation et de l'Évangile » ; il est « vindicatif, sensuel, débauché, alcoolique, enfin sans force morale, sans caractère ». (4)

Cette présentation sommaire et partielle, qui résume toutes les connaissances sur l'Indien que doit acquérir chaque élève au collège, va constituer l'essentiel de l'enseignement de l'histoire transmis par cet important volume. Dans ce manuel, comme dans celui écrit par Denis Vaugeois et Jacques Lacoursière, associés à l'équipe du Journal le Boréal-Express, édité en 1968, les périodes historiques étudiées s'achèvent avec la Seconde Guerre Mondiale : à ce stade, les Indiens ne font plus partie de l'histoire depuis un siècle et demi. Les évocations des guerres dans lesquelles s'affrontent Français et Hurons, Anglais et Iroquois, les alliances, les signatures de traités s'épuisent pratiquement vers la fin du XVIIIème siècle.

II - Influences de l'ethnologie et des mouvements amérindianistes des années 70

Contributions aux changements

Il faut attendre encore bien des années avant que les programmes scolaires se modifient et que soit rénovée l'histoire dans les livres. Au Canada et au Québec, les conditions de vie de la population s'améliorent notablement, le pays devient riche, prospère, puissant. L'idéologie religieuse est délaissée au profit de celle du progrès, de la science et du développement social et économique ; l'influence de l'Eglise s'atténue, et dans les années 60 on parle de Révolution Tranquille au Québec.

Mais, à l'école comment peut-on en mesurer les effets ? Là encore, les esprits évoluent lentement, et l'ouvrage des deux ethnologues Sylvie Vincent, et Bernard Arcand, intitulé « L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec - Comment les Québécois ne sont pas des sauvages », publié en 1979, l'illustre clairement. Ils vont examiner 25 manuels d'histoire édités et diffusés dans les établissements scolaires de la Province entre 1965 et 1975, tous approuvés par le Ministère de l'Education.

Si les deux auteurs jugent nécessaire de préciser qu'ils ne recherchent aucunement à « accuser les auteurs de manuels de quoi que ce soit et que leur but est plutôt de contribuer à une certaine prise de conscience », ils précisent aussitôt que « les manuels scolaires du Québec n'ont rien d'exceptionnel. Ils ne font que maintenir la vieille tradition occidentale des rapports aux autres cultures. » Car bien que certains manuels s'efforcent d'offrir une information plus objective et plus élaborée sur les peuples Amérindiens et sur les contacts avec les explorateurs et les pionniers, il demeure évident que les représentations proposées aux élèves restent négatives et déformées le plus souvent. On retrouve dans la majorité de ces livres les mêmes objectifs dévalorisants : l'Indien se montre hostile et cruel, il aime la violence et la guerre qu'il considère comme un jeu, une nécessité vitale aussi. Il est belliqueux « par nature », et plus particulièrement l'Iroquois, ennemi juré des Canadiens français. L'allié des Français, l'Indien ami, le Huron ou l'Algonquin, fait l'objet d'un peu plus de considération car il est hospitalier, bon, sociable, subtil et parfois gentil. Il se montre un guide précieux pour les explorations, un excellent informateur également lorsqu'il est utilisé comme espion. La théorie

évolutionniste continue à produire quelques effets sur tous les auteurs : les Amérindiens sont désignés comme barbares, primitifs et enfermés dans des notions de degrés et de stades « moins avancés ». Néanmoins dans les expéditions, le commerce des fourrures, les conflits guerriers, leur utilité est implicitement reconnue.

S. Vincent et B. Arcand en déduisent que « les auteurs sont impressionnés par la technologie amérindienne, particulièrement celle qui a trait aux moyens de transport (canots et raquettes), mais les connaissances géographiques, ethnologiques, botaniques, zoologiques, linguistiques etc... nécessaires aux voyages, ne retiennent pas leur attention. » (5) .

Pourtant ce n'est pas par ignorance que les manuels tiennent le discours qui leur est propre : leur tolérance et leur interprétation manipulatoire [->manipulatrice ?] de certains faits historiques provoquent l'indignation. Et si le concept génocide est parfois avancé, par certains d'entre eux, génocide dont les Indiens ont conscience d'ailleurs, S. Vincent et B. Arcand en concluent : « on ne peut qu'ajouter, et nous le disons très sérieusement, que les Amérindiens sont peut-être et avant tout victimes de nos manuels d'histoire. »

A cette recherche approfondie des programmes d'histoire de cette période, s'ajoutent d'autres enquêtes menées par Y. et C. Chalvin en 1962 qui ont permis l'abandon de certains manuels, de Lise Dunningan sur la suppression des stéréotypes discriminatoires en 1975, et la publication de D.B. Smith en 1974 intitulée : « Le sauvage », sur les écrits des historiens québécois qui servent de sources d'informations à la plupart des livres d'histoire. Tous ces travaux ont manifestement contribué à transformer la vision ethnocentriste de l'Amérindien véhiculée à travers les pages de l'ensemble des ouvrages.

L'influence des mouvements amérindianistes

Durant toute cette période des années 60 et 80, marque par la Révolution Tranquille, la laïcisation, le développement économique de la société québécoise, où sont les Amérindiens, que sont-ils devenus ? Au recensement de 1986 vivent au Québec environ 90.000 personnes dont l'appartenance ethnique est indienne. Une partie de cette population se répartit dans la Province en quarante bandes, unités de base de l'administration indienne, groupe d'indiens qui vit en réserves. D'autres bandes ont historiquement évolué dans les milieux urbanisés et semi-urbanisés ; en 1986

elles représentent 40% environ de la population amérindienne du Québec (essentiellement Hurons, Montagnais, Mohawks, Abenakis et Micmacs).

Dans tous les domaines de la vie sociale, économique et politique les Amérindiens du Québec se heurtent à des obstacles insurmontables. Parqués dans des réserves, confrontés à des difficultés de survie, ou isolés et appauvris dans les grandes cités et leur périphérie, des mouvements de contestation et des associations sont apparus dans les années 1920 et ont maintenu une protestation et une forme d'organisation politique constantes. Plusieurs groupements sont nés d'abord dans l'Ouest et se sont étendus à toutes les Provinces y compris au Québec.

Dans le domaine de l'éducation, ces mouvements ont provoqué des changements et des innovations par l'implication des conseils, représentants des différentes communautés indiennes, dans l'élaboration des programmes scolaires.

L'enseignement de la langue maternelle afin de préserver la culture amérindienne, de la maintenir vivante, de transmettre ses valeurs et ses règles, a été intégré dans les jardins d'enfants, les écoles maternelles et primaires où étaient regroupés des enfants d'origine amérindienne, dans les réserves et dans les villes. Citons aussi le cas plus marginal des « écoles de survie » nées en 1976 au Canada, et répliques de celles déjà fondées en 1971 aux Etats-Unis par les membres de l'American Indian Movement. C'est dans ce contexte que fut fondé en 1971 le Collège Manitu près de Montréal qui accueillit jusqu'à 150 étudiants par an durant les quatre années de son fonctionnement.

III - Représentations nouvelles des Amérindiens : années 80

Impulsions données par les professeurs d'histoire et diffusion de nouvelles circulaires ministérielles

Le changement qui apparaît dans les manuels scolaires et les circulaires et rapports ministériels démontre que l'évolution est plus rapide et plus nette ces dix dernières années. La Société des Professeurs d'Histoire du Québec qui réalise une revue appelée Traces publie une série d'articles en 1987 et 1988 sur l'urgente nécessité de repenser l'enseignement de l'histoire, tant au primaire qu'au secondaire, et de tenter de l'uniformiser. Leurs suggestions concernent également la transmission des connaissances sur les peuples amérindiens. Christophe Caritey rédige à cet effet un ouvrage portant sur l'étude d'un corpus

de 45 ouvrages publiés de 1923 à 1989, qui fait l'objet de deux articles en 1989 dans la revue *Traces*. Toutes les observations convergent pour affirmer que l'historiographie a fait suffisamment de chemin ces derniers temps pour insérer dans les manuels un solide savoir sur les cultures amérindiennes.

Dès lors les publications de programmes et de diverses brochures pédagogiques sont diffusées à un rythme soutenu par le Ministère de l'Éducation. À partir de 1982, ce dernier intègre dans les programmes du secondaire des chapitres entiers consacrés à l'organisation sociale des Iroquois et des Algonquins, à leur culture, leur religion, leurs mythes, leur conception du monde. Des circulaires invitent les enseignants à présenter aux élèves les influences réciproques des civilisations françaises et amérindiennes et les conditions des contacts et des échanges. En 1984, une brochure rédigée par un archéologue est suivie un peu plus tard d'un guide d'accompagnement très documenté, d'une série de films réalisés sur la nation Attikamek. En 1988, un guide technique s'attache à éliminer les stéréotypes discriminatoires et l'on publie en direction des enseignants une recherche menée par le département des sciences sociales sur « les fondements cognitifs du racisme transmis dans les manuels scolaires du Québec » portant sur un corpus de 84 manuels édités entre 1983 et 1988.

Changements manifestes dans deux manuels d'histoire récents

C'est dans ce contexte particulier que vont s'élaborer les nouveaux manuels d'histoire dont deux illustrent plus particulièrement d'autres conceptions de l'enseignement. Le Québec, *Héritages et projets*, édité en 1984, présente toutes les caractéristiques du livre scolaire attrayant, modernisé, foisonnant d'informations, de questions, d'exercices de mémoire. On n'y relève aucun terme péjoratif concernant les Amérindiens, qui sont largement évoqués dans les 300 premières pages du manuel qui en contient 500. Le style a bien changé, les auteurs s'attardent longuement sur le mode de vie nomade ou sédentaire, sur les techniques utilisées, dans les différentes familles amérindiennes. Plusieurs paragraphes sont écrits par un historien traditionaliste, Georges Sioui, qui apporte sa propre vision des Amérindiens à propos de « la conquête de l'Amérique par les Français : une conquête de qui ? de quoi ? » et sur la réaction des Amérindiens à l'installation des Français en Amérique. « Cet éclairage, même s'il est spécifique, permet aux élèves de s'interroger de manière plus pertinente, à l'aide d'une pédagogie active

proposée par le manuel, et qui les incitent à s'exprimer sur des textes, des illustrations et les légendes qui les accompagnent.

Publié en 1990, Nouvelle histoire du Québec et du Canada se remarque également par la qualité de sa présentation et le soin apporté à sa conception.

D'emblée, le premier thème est centré sur la société québécoise contemporaine, sur son identité, son sentiment d'appartenance nationale et sur les autochtones. Les auteurs décrivent avec insistance les différents modes d'organisation sociale, politique des deux familles iroquoienne et algonquienne, fournissent des explications sur le matriarcat (sic), le patriarcat, sur le chamanisme, la religion. On y aborde les conséquences de la traite des fourrures : « Avant l'arrivée des Français, les Amérindiens ne chassaient que pour assurer leur subsistance. Désormais, ils doivent chasser pour vendre et pour tuer plus qu'il n'est nécessaire : leurs rapports avec l'environnement s'en trouvent modifiés, leur organisation sociale aussi. » (8) Les raisons de la diminution de la population amérindienne sont aussi expliquées, comme les conditions de repli dans les réserves et les signatures des traités. Un chapitre est consacré aux disparités sociales dans la population québécoise où sont exposées toutes les difficultés rencontrées par les Amérindiens, appelés autochtones.

Dans cet ouvrage aussi, les jeunes lecteurs sont sollicités par diverses questions qui leur sont posées en fin de chapitres, à échanger avec leurs enseignants sur les réalités vécues par les Amérindiens, dans l'histoire et dans le monde contemporain. Il est encore précisé par les auteurs, que les autochtones connaissent « un regain de fierté », qu'ils organisent, prennent des responsabilités, font respecter leurs droits tant à Québec, qu'à Ottawa auprès du Gouvernement fédéral.

Après la représentation stéréotypée d'un Amérindien « sauvage » que proposaient jusqu'alors les manuels scolaires, une autre image s'impose dans les années 60 : l'Amérindien, témoin de la sagesse perdue des hommes et gardien de la pureté de la nature. En Amérique du Nord, une civilisation que l'on croyait vouée aux cinémathèques et aux livres d'histoire fait preuve d'une telle vitalité qu'elle va devenir le symbole d'une lutte sociale, culturelle et économique. Après avoir subi le mépris, puis l'oubli, relégués dans les réserves ou dispersés dans les banlieues des villes, les Amérindiens au Québec, comme au Canada et aux Etats-Unis, vont enfin recueillir une écoute attentive à leurs protestations. Les luttes des Amérindiens, écrit Philippe Jacquin, apparaissent

comme l'expression de révolte « d'une minorité exploitée, dépositaire de traditions ancestrales, écologistes avant l'heure. » (8)

Enfin reconnus dans la société, et dans les livres scolaires, les Amérindiens tentent de reconquérir leur dignité et de faire respecter leurs droits.

Éléments bibliographiques
(par chronologie de leur année d'édition)

LAVIOLETTE Guy

1951 — *A la découverte de notre pays* – 4^o année. Ottawa : Procure des Frères de l'Instruction Chrétienne.

1952 — *Mon second album d'histoire du Canada* . Ottawa : Procure des Frères de l'Instruction Chrétienne.

1954 — *Histoire du Canada* - 8^o et 9^o année. Ottawa : Procure des Frères de l'Instruction Chrétienne.

1954 — *Mon pays - Histoire du Canada* - 8^o et 9^o année. Montréal : Les Frères de l'Instruction Chrétienne.

1958 — *Histoire du Canada* - 4^o et 5^o année. Ottawa : Les Frères de l'Instruction Chrétienne.

GRYPINICH Alphonse

1958 — *L'histoire de notre pays* - 8^o et 9^o année. Montréal : Les Clercs du Saint-Viateur.

Pères FARLEY P.E. et LAMARCHE G.

1967 — *Histoire du Canada - des Clercs du Saint-Viateur*. Montréal : Ed. du Renouveau Pédagogique, 1^o édition 1935 et 5^o édition 1967.

VAUGEOIS Denis et LACOURSIERE Jacques

1968 — *Histoire 1534/1968*. (Equipe du Boréal-Express), Montréal: Ed. du Renouveau Pédagogique.

CARDIN Jean-François

1984 — *Le Québec : héritages et projets*. Montréal : Les Edifions HRW.

CHARPENTIER L. , DUROCHER R. , LAVILLE C. et PALINTEAU

1990 — *Nouvelle histoire du Québec et du Canada*. Montréal : Centre éducatif et culturel, 2^o édition .

Circulaires et rapports ministériels

- 1984 — *Quelques suggestions pratiques pour parler des Amérindiens et des Inuits*. Cours d'histoire, de géographie ou de sciences humaines. Roger Pelletier, Archéologue. Coordination des activités en milieu amérindien et inuit, Octobre.
- 1984 — *Les six saisons Attikameks*. Guide d'accompagnement. Cégep, Rivière-du-Loup, 3^o trimestre 1984.
- 1987 — *Bibliographie sélective commentée*. Mieux connaître les Amérindiens et les Inuits en lisant avec les enfants. Coordination des activités en milieu amérindien et inuit, 1^o trimestre 1987.
- 1988 — *Pour parler des Amérindiens et des Inuits*. Guide à l'usage des professeurs du secondaire ; Histoire et Géographie ; bibliographie sélective commentée. Coordination des activités en milieu amérindien et inuit - 1988.
- 1988 — *Pour l'élimination des stéréotypes discriminatoires dans le matériel didactique*. Direction générale de l'évaluation et des ressources didactiques, 1^o trimestre.
- 1989 — *Les fondements cognitifs du racisme transmis dans les manuels scolaires du Québec*. Denis Blondin, Département des Sciences Sociales : Cégep, François-Xavier Garneau, avril 1989.
- 1991 — *Les autochtones et l'école*. Un portrait statistique. Raymond Ouelette. Direction des études économiques et démographiques, octobre 1991.
- 1992/1993 — *Liste du matériel didactique approuvé par le Ministère de l'Éducation*. Éducation préscolaire et enseignement primaire .
- 1982 — *Programme d'études : histoire du Québec et du Canada, 4^o secondaire* , Direction des programmes - Service du secondaire, avril.
- 1992 — *Programme d'études primaires : sciences humaines, histoire, géographie, vie économique et culturelle*. Direction générale des programmes, 4^o trimestre 1981 ; réimpression janvier 1992.

Rituel de naissance chez les Mayas du Yucatan : l'interdit du septième jour

Anne-Lise FAVIER DE COULOMB

Dans le cadre du colloque sur les Minorités Ethniques et les Peuples Autochtones, nous désirons rendre compte d'un moment particulier (plus précisément le septième jour) du rituel de naissance chez les Mayas du Yucatan, car ce rituel met en scène de manière exemplaire l'appartenance à la terre, donc la notion d'*autochtonie*.¹²⁸

Description du rituel pratiqué le septième jour:

Ce jour-là, l'accoucheuse, qui est venue tous les jours rendre visite à la mère et surveiller la plaie ombilicale de l'enfant, ne viendra pas. Les divers témoignages s'expriment chacun à leur manière, mais ils signifient tous la même chose : le septième jour est très dangereux.

La mère ne doit en aucune façon mettre les pieds par terre, et son mari doit rester à ses côtés pour lui apporter à manger et tout ce dont elle a besoin.

On répand de l'eau bénite dans tous les coins de la maison, et on fait brûler du *chile*¹²⁹ sous le hamac. Deux bougies sont allumées à côté du saint de la maison sur l'autel familial. Il est évoqué que si toutes ces prescriptions ne sont pas respectées, la mère et l'enfant pourraient tomber malades, et même mourir.

Si le mari ne peut pas rester là pour une raison majeure qui le retiendrait à l'extérieur du village, il laissera un enfant auprès de sa femme, mais en aucune façon il ne la laissera seule car il ne faut pas qu'elle soit contrainte à se lever, à poser les pieds par terre. Le moment le plus délicat est celui qui correspond à l'heure où la naissance a eu lieu. Pourquoi ces précautions?

« Tu ne dois pas mettre les pieds par terre ce jour-là à l'endroit où l'enfant est né car ici la terre s'est ouverte. »

« C'est dangereux à l'endroit où l'enfant est né, il y a beaucoup de Kinan¹³⁰ qui se dégage de cet endroit-là. »

Cela vient de *Xin* : soleil. Ainsi, la terre s'ouvre pour laisser sortir les humains. Le lendemain, le huitième jour, l'accoucheuse revient et alors ses responsabilités à l'égard de la mère et de l'enfant prennent fin. Or, justement, si, la veille, la mère était restée sous la protection de son mari, au point de ne pas mettre les pieds par terre, sur cette terre qui s'est ouverte pour laisser sortir l'enfant, le huitième jour, c'est elle, la mère, qui va être refermée, amarrée, recollée, et rejointe d'elle à elle, car, dit-on : « *quand elle a accouché, elle s'est ouverte par le milieu.* »

Elle subit un massage particulier, que l'accoucheuse ne peut pas réaliser toute seule, car il faut être deux pour pouvoir tirer chacune d'un côté, et permettre à la femme ouverte de se ressouder.

Au moment de l'accouchement, tous les os de son corps se sont écartés par les forces multiples qu'elle a déployées, et il faut donc tout remettre en place.

L'accoucheuse met de la salive autour du nombril du bébé. C'est son dernier geste à son égard. Le cycle qui avait commencé par les premiers massages se termine ainsi par ce dernier geste. L'accoucheuse est libérée de ses obligations à l'égard du nouveau-né.

Avec le concours de son aide-assistante, l'accoucheuse coupe un châle (*rebozo*) par le milieu. La femme (en relevailles) s'allonge par terre. Son ventre est encore bien gros. L'accoucheuse le lui masse. Elle passe entre les côtes et descend vers le bas, très profondément dans le ventre. Puis, les mains de côté, elle ramène le ventre vers le haut: « *Minaan Xinan?* »-« *Chen in pol* » (souffres-tu ?... Seulement ma tête).

L'accoucheuse la trouve très faible. Elle est du côté droit de la femme et remonte le ventre par le milieu. Ensuite, elle masse la poitrine vers le haut. Elle lui demande si elle mange bien. « *Oui, il y a seulement les haricots noirs dont je n'ai pas envie* » -« *Et l'enfant, que mange-t-il?* » -« *Le sein, mais juste un peu* ».

Elle lui masse les jambes et remonte encore le ventre. Après l'avoir massée sur le côté, elle lui masse les bras, les épaules, le cou. Puis, elle change de côté, et elle appuie fort sur le corps. Ensuite, elle la retourne et la met à plat ventre. Elle lui masse fortement le dos, en remontant vers le haut.

Après l'avoir massée sur le côté, elle lui masse les bras, les épaules, le cou. Puis, elle change de côté et elle appuie fort sur le corps. Ensuite, elle la retourne et la met à plat ventre. Elle lui masse fortement le dos, en remontant

vers le haut. Elle appuie sur les fesses, sur le coccyx qu'elle remonte. Elle prend les jambes et les replie fort sur les fesses, plusieurs fois dans un sens et une fois dans l'autre.

Elle la retourne et recommence encore les massages sur le ventre, puis elle met une couverture roulée sous les fesses, et là, elle pousse par dessous pour faire remonter la matrice. Une fois qu'elle a réussi à attraper la matrice, elle enlève la couverture, attrape les mains de l'accouchée et la fait asseoir. Puis, elle se place dans son dos, et la pousse fort en lui faisant peu à peu appuyer la tête sur ses propres genoux.

Elle la masse ensuite autour de la tête et à ce moment-là, elle place le châle autour de la tête, au niveau des tempes et dit à son assistante de venir l'aider. Elles tirent très fort, chacune d'un côté.

Puis elles font la même chose autour du cou,
descendent au niveau des épaules,
sous la poitrine,
sur le ventre au niveau des mains,
(elle est bras étendus, mains posées sur le ventre),
au niveau du nombril,
sous le ventre,
en-dessous de la matrice,
sur l'os pelvique,
sous la matrice encore une fois,
sous les jambes, les mollets et enfin les pieds...

L'accoucheuse remonte la matrice une dernière fois, puis, l'amarre (ceinture abdominale faite avec le châle bien serré et enroulé).

« Tu peux te lever et travailler sans problème. Quand tu sentiras que cette ceinture te fait mal et te gêne, tu pourras l'enlever ».

Elle lui fait une piqûre de vitamine B pour lui redonner des forces.

« Aujourd'hui, ils me payent, et c'est terminé », dit-elle.

Par la présentation de ce rituel du mal du septième jour,

où la terre s'est ouverte,

et la description du massage du huitième jour, où la femme a besoin d'être recollée d'elle à elle, puisqu'elle s'est ouverte elle-même pour laisser sortir son enfant, comme la terre pour laisser sortir l'humanité, nous avons une description exemplaire du mot « Autochtone ». Toutefois, nous souhaitons mieux éclairer ce propos par la description de la création du Monde et de celle des humains, ce qui nous permettra de filer d'encore plus près l'analogie.

Divers récits de la création du Monde et de la création des humains. Le livre du *Chilam Balam* de Chumayel nous apprend que le monde a été créé à la suite d'une victoire de « 9 déités », de l'inframonde, sur « 13 divinités », du monde supérieur (il s'agit de déités numérales pluralisées appelées respectivement *Bolontiku* et *Oxlahuntiku*).

« Ce fut pendant le katun onze ahau que sortit Ah Mucen cab celui qui est caché sous la terre pour bander les yeux des 13 dieux. C'était le moment où la terre commençait à s'éveiller, ils ne savaient pas ce qui allait arriver.

Les 13 dieux furent pris par les 9 dieux et il plut du feu et il plut de la cendre et des pierres et des arbres tombèrent et les 13 dieux furent pris et leur tête fut brisée et giflé leur visage et on leur lança des crachats et on les porta sur les épaules, et leur serpent de vie fut volé avec les grelots de sa queue et avec lui furent prises ses plumes de quetzal. Et ils ramassèrent des fèves moulues avec leur semence et, ensemble avec leur cœur, de la graine moulue de la calebasse et des haricots moulus. Et lui qui est éternel enveloppa et ficela le tout ensemble et s'en fut au treizième étage du ciel. Et alors leur peau et la pointe de leurs os tombèrent ici, sur la terre. » B. Perret (1955, p.100).

« Il prend les éléments créateurs et s'élève dans les hautes régions ; et donne lieu à la formation du monde; les femmes sans père sont créées, qui, sans avoir d'époux, donnèrent vie aux ah-numyaob, symbolisant l'humanité... les quatre dieux Bac-ah, os du monde, sont créés, qui le détruisent et le reconstruisent et s'occupent de soutenir le ciel pour qu'il ne tombe pas... Itzam-kab-ain, la baleine aux pieds de lézard est fécondée par Ah-uuc-chek-nale, le 7 fois fécondateur, et c'est l'origine de toutes les espèces. Ce reptile mythologique est le même que le ciptactli aztèque, premier jour du calendrier, comme Ymix est celui des mayas... » Juan Martinez Hernandez (1912).

« ... le monde entier dit Ah-uuc-chek-nale (celui qui est 7 fois fécondateur) procéda des 7 seins de la terre... » (ibid.).

« Cipactli 1er jour du calendrier Nahautl. Imix 1er jour du calendrier maya. Cipactli est représenté avec la tête ou le corps d'un monstre aquatique le signe Imix dans les codices est composé de deux éléments : un point noir entouré par d'autres, interprété comme le bout de sein... » Barrera Vasquez (1975).

Im signifie mamelle, *Imix* : *ceiba*-origine. Quelle relation peut-il y avoir entre un crocodile et une *ceiba* ? *Imix* dans le Chilam est bien sûr *ceiba* mais il est en relation avec la terre, comme mère qui nourrit l'humanité.

« Il symbolise la terre et par extension l'abondance. » (Thompson, 1975).

Les quatre arbres assignés aux quatre coins du monde sont appelés *Imyx yaxché*.

Dans les villages du Yucatan, on raconte que les petites filles ne doivent pas jouer avec les fruits de la *ceiba* ou *ch'oy* (*Maximiliana sp.*), sinon leurs seins grandiraient trop. La forme du fruit ressemble à des seins.

Analysons ces divers fragments de textes que nous venons de présenter. A la lecture du passage du Manuscrit de Chumayel présenté par Hernandez, on constate l'importance des cucurbitacées dans la formation de l'écorce terrestre et des roches du monde puisque c'est le cœur même des graines de courge qui entre dans sa formation.

Or, les graines de courge grillées, moulues, très énergétiques, puisque riches en oligo-éléments, sont très prisées au Yucatan, et font partie des rituels de guérison, mets de choix qui sont offerts aux divinités lors des cérémonies agraires. Quand on détaille les différentes offrandes qui sont disposées sur les autels des cérémonies agraires et des cérémonies de guérison, on voit qu'elles sont composées de pains de maïs aux couches superposées.

On y retrouve les différents éléments qui sont présents dans la création du monde : des pains avec quatre couches, d'autres avec sept, d'autres avec treize, au milieu desquels on place des graines de courges, des haricots moulus. Sur ces pains sont dessinés, à l'aide des graines de courge moulues, soit la représentation des quatre points cardinaux, soit celle de la voûte céleste.

Les pains, enveloppés dans des feuilles de bananier seront alors cuits dans un four souterrain, appelé *Pib*, *ventre de la terre*, et de la même façon que l'on cuit les pains avant de les offrir en sacrifice, nous avons la même métaphore employée pour parler de l'enfant qui n'est pas encore prêt à naître :

« *Todavía no está cocido* » (Il n'est pas encore cuit).

Ainsi, nous voyons qu'à travers chaque naissance se rejoue la création du monde. Cette création du monde et celle des humains sont dans un rapport métonymique redoublé.

A travers tous ces récits sur la création du monde et des humains, un élément a particulièrement retenu notre attention :

« *Le monde entier procéda des sept seins de la terre.* »

On pourrait parler d'une projection du microcosme sur le macrocosme.

Voyons ce que nous disent à cet égard les récits de la création des humains.

Dans le *Popol Vuh* (tel que rapporté par Adrian Recinos, 1978), *livre des Conseils* des Mayas Quichés du Guatemala, nous trouvons un récit complet de la création de l'univers, suivie de la création de l'homme. « *Ils furent créés au nombre de quatre, ainsi que leurs quatre compagnes, puis arrive la naissance du soleil, tant attendu par les humains* ». On peut rattacher le fait que les humains soient créés avant le soleil avec le mode de vie des Mayas qui se lèvent toujours avant l'aube, et sont là, avant le soleil, pour l'attendre, l'accueillir, le saluer et le nourrir au cours de leurs cérémonies agraires.

Ce que nous apprend le *Popol Vuh* sur la Création de l'homme :

« C'est qu'ils firent d'abord l'homme avec de la boue mais il se défaisait, il était mou, sans mouvement et sans aucune force. Certes, au début il parlait, mais il n'avait aucune intelligence.

Alors ils détruisirent leur oeuvre en se demandant que faire pour que leurs adorateurs soient parfaits. Puis ils le firent avec du bois: ...le sort en décidant que les hommes de bois seraient bien qu'ils parleraient et converseraient sur la face de la terre, ...ils existèrent et se multiplièrent, eurent garçons et filles, mais ils n'avaient pas d'âmes, ni intelligence, et ne se souvenaient pas de leur créateur, de leur formateur, ils marchaient sans but, à quatre pattes, ...ils ne se souvenaient plus du cœur du ciel, et pour cela ils tombèrent en disgrâce.

Ce ne fut qu'un essai, une tentative de fabriquer l'homme.

Ils parlaient au début, mais leur figure était sèche, les pieds et les mains n'avaient pas de consistance, ni humidité ni grosseur...

...Ainsi furent les premiers hommes qui habitèrent en grand nombre sur la face de la terre...

Ils furent très vite détruits et reçurent la mort.

Une inondation fut provoquée par le cœur du ciel, un grand déluge se forma qui leur tomba sur la tête. » (Popol Vuh).

Il est dit que la descendance de ces fameux hommes de bois seraient les singes qui existent encore dans les bois.

Et enfin vint la création de l'homme actuel.

« De Paxil, de Cayala, vinrent les épis jaunes et les épis blancs. Ceux qui amenèrent la nourriture : Yac, le chat sauvage, Utiu, le coyote, Quel, la perruche, Hoh, le corbeau. Ils donnèrent la notice des épis et la direction du

COULOMB

chemin. Ainsi trouvèrent-ils la nourriture et fut-elle celle qui entra dans la chair de l'homme, de celle-ci se fit son sang...

Remplis de joie car ils avaient trouvé une terre pleine d'abondance... Et moulant alors les épis jaunes et les épis blancs, Ixmucané fit 9 boissons et de cet aliment provint la force et la grosseur et par eux ils ont créé les muscles et la vigueur de l'homme...

Ceci fut fait par les Progéniteurs Tepeu et Gucumatz, de farine de maïs se firent les bras et les jambes de l'homme, rien que du maïs entra dans la chair de nos pères, les quatre hommes qui furent créés,

Voici leurs noms:

Balam-Quitze, Tigre au doux sourire

Balam-Acab, Tigre de la nuit

Manucutah, Non signal

Iqui-Balam, Tigre de la lune.

Leur figure était masculine.

Dotés d'intelligence, ils réussirent à voir et à connaître tout ce qu'il y a dans le monde. Ils voyaient même les choses cachées... Ils rendaient grâce aux créateurs de les avoir formés... Les créateurs les trouvèrent trop compétents, alors ils décidèrent de limiter leur vue à ce qui était tout près. On leur jeta une buée sur les yeux, ainsi fut détruite leur science et toutes les connaissances des quatre hommes de l'origine et du principe.

Leurs femmes existèrent aussi, créées pendant leur sommeil:

Caha-Paluna, Eau Tombante

Chomiha, Belle Maison ou Belle Eau

Tzununiha, Eau ou Maison des Colibris

Caquixah, Eau ou Maison d'Aras

Ils engendrèrent les hommes et les tribus petites. » (Popol Vuh).

Ce qui nous intéresse particulièrement dans ce récit du *Popol Vuh*, c'est la nature de maïs de l'homme. On retrouve fréquemment cette allusion à cette composition de maïs.

D'abord, le maïs est vénéré comme chair divine, il est une substance sacrée.

Le cordon ombilical est encore parfois coupé sur un épi de maïs, lequel servira, inondé du sang de l'enfant, comme semence pour une petite plantation dont la récolte servira de première nourriture à l'enfant.

« Le cordon ombilical se coupait sur un épi de maïs avec un couteau neuf qui était immédiatement jeté à la rivière... Ils semaient les grains de cet épi et ils surveillaient la semence avec grande diligence, comme s'il s'agissait de quelque chose de sacré. La récolte de ce maïs était divisée en trois parties: une était donnée au devin, avec une autre partie, ils préparaient l'atole (l'atole est l'eau de maïs c'est-à-dire celle que l'on obtient après avoir fait cuire une poignée de maïs moulu) pour l'enfant et enfin ils conservaient la troisième partie pour que l'enfant lui-même la sème plus tard » (Clavijero, 1958)

C'était l'accoucheuse qui réalisait ce rite et qui continue à le réaliser.

Au niveau de la terminologie, plusieurs stades de la formation du bébé sont évoqués par des termes qui renvoient au maïs. Comme nous l'avons déjà rapporté, quand il n'est pas encore prêt à naître, que, donc, la grossesse n'est pas à son terme : « *Il n'est pas encore cuit* », (est-il dit) comme s'il s'agissait du pain de maïs cuit, dans les cérémonies agraires, dans le four souterrain.

Pour la formation proprement dite de l'enfant, il est recommandé d'avoir beaucoup de relations sexuelles, en tout cas au début de la grossesse, car ce n'est que par accumulation de sperme que l'enfant pourra se former. Or il est remarquable que le sperme et l'*atole* (eau de maïs) ont la même apparence, blanchâtre, la même consistance, leur nature peut-être considérée comme similaire.

Notons encore que lorsque l'enfant naît, on doit l'envelopper très fortement dans un linge, « *comme un tamal* ». Un *tamal* est un petit pain de maïs roulé. Parmi les précautions que les femmes doivent prendre au cours de leur grossesse, l'une sera de veiller à ce que les *tamales* ne se collent pas au fond de la marmite, sinon l'enfant risquerait de rester collé à la paroi utérine au moment de naître.

La marmite et le tamal représentent métaphoriquement le ventre de la femme et son bébé.

Nous voyons qu'il y a une logique qui établit un fil continu entre les façons de faire, les gestes quotidiens et la marche globale des choses. Il y a un rapport entre la marmite et le tamal collé au fond, comme entre l'utérus et le bébé qui y adhère. Les divers ordres sont liés et se renvoient les uns aux autres. Un geste réalisé dans un registre (ici la cuisine où la prescription renvoie au comportement de la femme) sera perçu comme ayant une répercussion dans un autre registre (la naissance).

Pour clore notre identification de l'homme au maïs, nous empruntons un élément important à la légende qui raconte comment fut découvert le maïs :

« Au début, le maïs était caché sous une grande montagne. Il y fut découvert par les fourmis, qui creusèrent un grand tunnel pour l'atteindre et rapportèrent les grains sur leur dos... » (Thompson, 1980, p.256).

Ce sont donc les fourmis qui découvrirent le maïs, seules suffisamment petites pour, à la fois, pouvoir se glisser au sein de la terre et ramener leur découverte sur leur dos. Or, on peut rapprocher cette partie de la légende avec les récits des petits enfants dans le village qui, lorsqu'ils nous virent nous couper les ongles et les jeter par terre, nous dirent :

« Tu ne dois pas jeter tes ongles n'importe où mais les mettre là dans les petits trous où habitent les fourmis. Ainsi, quand tu meurs, tu les retrouveras.¹³¹ »

Ainsi, les fourmis¹³² qui ont trouvé le maïs, chair de l'homme, auraient pour mission aussi de ramasser les bouts que l'homme perd de lui-même et de les réunir au même lieu où le maïs fut découvert.

Ce qui se joue dans les cérémonies agraires est une mise en scène de l'univers. On y rejoue sur la table (l'autel) la formation de l'univers avec une précision et une minutie extrêmes.

Cet univers sera cuit dans le ventre de la terre, prêt à être offert aux dieux, comme le bébé sera cuit aussi dans le ventre de la mère. Rappelons l'allusion à l'« autochtonie ». Les êtres humains auraient surgi de la terre qui s'ouvre pour les laisser sortir. De cette analogie de la cuisson de l'enfant dans le ventre de sa mère et de la cuisson des pains dans le ventre de la terre, on peut se demander s'il y a une relation métonymique entre la naissance de chaque enfant et la création du monde.

L'enfant dans la maison, dans la petite pièce improvisée pour cet événement, naît en regardant vers l'Est. « *L'Orient, l'endroit d'où surgissent les déités.* » (Robert Redfield, 1946).

Nous venons de voir que le *Pib*, ventre de la terre, où se cuisent les pains de cérémonie, pouvait donc être comparé à la matrice où se « cuisent » les bébés qui se préparent à naître. Les récits de terrain confirment cette hypothèse de la terre comme lieu d'origine de la création.

Ce mal du septième jour, septième jour après la naissance, nous a été raconté unanimement dans la communauté. Si, comme nous l'avons proposé, nous pouvons faire une analogie entre la création du monde et celle de chaque être humain, le rituel de naissance nous permet de dire que l'ontogenèse reproduit la phylogenèse :

« Nous assistons au cours de chaque grossesse à la récapitulation en accéléré de toute l'histoire de l'évolution : l'ontogenèse, développement de chaque être, résume la phylogenèse, la série évolutive des formes végétales et animales » (Bernard This: Délivrance ou le placenta dévoilé, 1989).

Les mythes sur la création du monde, sur l'origine de l'humanité, et la façon dont se déroule le rituel de naissance se traduisent et s'illustrent l'un l'autre. De la même manière que Pierre Clastres le disait pour les Indiens Guayakis, nous dirons que les Mayas: « *pour chaque nouveau-né, répètent sans le savoir le discours inaugural de leur histoire dans ce geste, qu'il faut lire comme on écoute une parole* » (Clastres, 1977).

Dans sa façon de mettre au monde, chaque culture reproduit un monde qui lui est propre. La force du rituel de naissance tel que nous l'avons présenté réside dans la commémoration culturelle et dans l'expression de son identité. « *C'est dans et par l'espace du rituel que l'ordre naturel se convertit en ordre culturel* » (Clastres).

Modifier le rituel c'est modifier l'ordre culturel. Nous souhaitons mettre en parallèle la pratique de ce rituel avec la formation des accoucheuses traditionnelles par l'intermédiaire de l'O.M.S. et nous souhaitons démontrer que - le maintien de ce rituel comme réaffirmation de l'appartenance au lieu, donc au groupe et à la culture, est pratiqué par ceux qui choisissent pour l'acte de naissance les services d'une accoucheuse formée par l'O.M.S.

Par la pratique de leur rituel, et ainsi l'acceptation de la formation dispensée par l'O.M.S., nous avons une alliance entre tradition et modernité, un choix de prendre leur destin en main et de gérer leurs propres changements.

Ces formations s'adressent à des accoucheuses dites empiriques, c'est-à-dire qui pratiquent déjà des accouchements et ont une réelle dextérité dans cet art.

Il ne s'agit donc nullement de former des sages-femmes, en partant du niveau zéro, mais bien d'apporter un supplément à des femmes dont c'est déjà la fonction, qui sont reconnues comme telles dans la communauté.

Ce supplément représente en temps (non consécutif) une formation de l'ordre de trois mois (mais c'est variable selon les individus et les souhaits).

Notre propos ici n'a pas pour but de décrire le contenu détaillé de la formation, mais de mettre en évidence le lien qui s'établit entre le désir de se former et celui de maîtriser les changements sociaux que les Soins de Santé Primaires peuvent induire.

Nous devons préciser en effet que cette formation pour les accoucheuses s'inscrit dans le cadre des Soins de Santé Primaires (Alma Ata, 1976). Extension de la couverture sanitaire jusqu'au moindre village retiré (la santé pour tous en l'an 2000...) et que, dans le cadre de ce programme, les accoucheuses ont été très fortement impliquées.

Ces formations ont pour but d'abaisser les taux de mortalité, infantile, prénatale et périnatale, beaucoup trop élevés dans certaines régions du monde, en donnant donc quelques conseils d'hygiène, et des techniques appropriées, à des femmes qui savent déjà réaliser des accouchements.

Plus particulièrement, elles devront savoir repérer des signes cliniques précis qui laissent supposer un accouchement qui ne pourrait pas se faire par « voie naturelle ». A ce moment-là, elles doivent dériver ces accouchements vers les structures hospitalières, où, le cas échéant, une césarienne sera réalisée.

Ayant accepté la formation (financée et prise en charge totalement) elles acceptent en contrepartie d'être fichées par le ministère de la santé qui pourrait les pénaliser si elles n'acceptent pas de collaborer avec les « structures hospitalières » et particulièrement si elles se réservaient de faire dans les villages des accouchements à risque (particulièrement les « sièges », qu'elles ont la possibilité de détecter par des massages au huitième mois au cours desquels elles voient si l'enfant s'est retourné ou non).

On peut affirmer, sans rentrer ici dans les détails de la formation, qu'entre leur savoir-faire traditionnel qui est hautement spécialisé (pour les accouchements par voie naturelle) et le « plus » apporté par cette formation de l'O.M.S., ces accoucheuses sont de mieux en mieux équipées pour réaliser des naissances dans de bonnes conditions, tout en respectant leurs façons de faire traditionnelles.

Il faut aussi ajouter que toutes les accoucheuses empiriques ne sont pas obligées de suivre cette formation. Ainsi, à ce niveau, surgit une interrogation : on pourrait croire au premier regard que ce sont celles qui refusent la formation qui veulent maintenir la force des traditions indiennes et les autres qui la trahiraient... et pourtant...

Cette allocution, présentée dans ce cadre, n'a pas pour but de questionner la validité des modèles mis en place par l'O.M.S., mais plutôt la manière dont ils seraient subis ou au contraire de quelle façon les groupes concernés par ces programmes de santé se les réapproprient en vue de leur propre bénéfice.

De quelle manière ils veulent continuer à pratiquer leurs accouchements dans un cadre et un contexte traditionnels, tout en se donnant les moyens de maîtriser, dans la mesure de leurs possibilités, les risques.

Nous ne pouvons faire de l'ethnologie-fiction, mais certainement pas non plus nous laisser leurrer par des termes aussi réducteurs que l'« inéluctable modernité ».

Nul ne peut dire ici si dans quelques décennies tous les accouchements des communautés indiennes se dérouleront en institutions et seront donc hypermédicalisés.

L'expérience des accoucheuses aujourd'hui, dans la double pratique des rituels que nous avons décrits et dans l'acceptation de la formation, nous permet de mettre en évidence une volonté d'affirmer leurs différences, ce droit à la différence, et donc la possibilité de préserver leurs traditions.

Ces formations incorporées à leurs façons de faire traditionnelles sont un moyen pour acquérir des techniques grâce auxquelles elles peuvent donner davantage d'assise aux traditions indiennes.

Le fait que certaines accoucheuses acceptent la formation de l'O.M.S., la souhaitent et la renouvellent, ne signifie pas du tout une renonciation à leur façon de faire traditionnelle, mais une volonté de prise en charge de leurs propres affaires.

Au lieu de la passivité, de l'apathisme, de la dimension figée que l'on a trop tendance, par occidentalocentrisme et ethnocentrisme, à associer aux communautés indiennes, on a affaire ici à un réel dynamisme porteur d'un projet social spécifique.

Cela ne signifie pas un refus de s'intégrer mais un désir de se donner les capacités de maîtriser les changements sociaux.

Gérer sa propre intégration, n'est-ce pas un des meilleurs moyens d'éviter l'assimilation ?

Car quand on parle de façons de faire traditionnelles, il faut fortement souligner que la mise en place de ces programmes de l'O.M.S. avait stipulé la chose suivante: si les façons de faire locales ne présentent aucun danger (en terme médical) pour la mère et l'enfant, nous devons respecter les coutumes locales.

Or, dans la pratique, nous avons pu constater que ce n'était pas le cas : obligation de la position horizontale, nettoyage de la plaie ombilicale à l'éosine, à titre d'exemples....

On se demande donc à quoi veulent aboutir les formations qui s'attachent à modifier des technologies qui étaient très bien gérées par la tradition. La biomédecine exportée serait-elle seulement une stratégie idéologique et politique qui tente d'intégrer l'Indien à ses conceptions médicales, et ce, particulièrement sur des points où la pratique des Indiens n'avait pas besoin d'une remise en cause? Transférer un modèle médical, alors qu'il n'est pas totalement justifié dans un ensemble culturel, qui n'a pas les mêmes valeurs, c'est transférer une vision du monde. Vouloir occidentaliser les pratiques de naissance, c'est vouloir occidentaliser, non seulement l'ensemble des pratiques médicales, mais encore l'ensemble des valeurs sur lesquelles la culture se fonde.

Les actions de santé, développées dans la médecine communautaire, et donc l'action de l'Etat, nous paraissent avoir des effets contradictoires. D'un côté, ces actions servent de contrôle politique, et, d'un autre, elles donnent à la communauté la possibilité de s'autogérer et de s'organiser.

Nous avons pu constater au cours de nos séjours divers dans le Yucatan le dynamisme d'un groupe autodésigné « rebelles modernistes », auquel appartiennent tous ceux qui sont impliqués dans le volontariat des actions de santé, ainsi que l'accoucheuse et le *H'Men* (littéralement « Celui qui sait », il s'agit du guérisseur). Leur ouverture à la modernité ne traduit pas une trahison de la cause indienne, mais bien la volonté délibérée d'être les maîtres d'un projet social, en vue d'une place plus juste dans la société dominante.

Nous insistons sur le fait que la vision des Indiens comme personnes apathiques, incapables de se prendre en charge, est une vision qui arrange la position de domination de certaines classes pour justifier la validité de programmes verticaux, autoritaires et paternalistes, qui ne souhaitent pas du tout que les communautés indiennes récupèrent ces formations à leurs avantages, mais qu'ils restent toujours dans la position d'assistés.

Pourtant, n'oublions pas que l'Indien (les Indiens) est (sont) avant tout un peuple, et non pas seulement une classe sociale, et qu'ils revendiquent le droit à la différence et à l'intégration autogérée. S'ils réclament le droit d'être différents et la possibilité de préserver leurs traditions, les Indiens ne refusent pas pour autant toute idée de « *s'intégrer dans une communauté nationale qui accepterait de leur faire une place* » (J.F. Lecaillon, 1989).

Ils veulent s'adapter pour acquérir les techniques, grâce auxquelles ils pourront donner davantage d'assise aux traditions indiennes. Ils ne refusent pas

de s'intégrer, ils veulent seulement se donner « *les capacités de maîtriser les changements sociaux* » (Christian Gros).

Nous avons pu constater l'importance et la nature des rapports dans lesquels les communautés sont engagées avec les institutions de santé. Rien ne nous prouve que ces contacts que nous avons dénoncés comme paternalistes, unilatéraux et de domination, ne finissent pas par aboutir à des rapports qui ne soient plus ni de juxtaposition ni de superposition, mais se dialectisent.

Nous avons aussi constaté que la participation communautaire n'est pas une participation au plein sens du terme. Les accoucheuses formées finissent par ruser pour satisfaire aux exigences des institutions. Elles se sentent dans une liberté sous caution. Toutefois, le fait qu'elles fassent partie du groupe qui se rebelle contre l'ordre établi, manifeste bien l'existence d'un désir d'autodétermination et de gestion de leurs propres affaires. En ce sens, nous reconnaissons comme positive la formation, puisqu'elles ne la choisissent pas pour devenir un agent de santé dans le cadre des soins de santé primaires, mais pour améliorer leurs compétences, et donc le service rendu au groupe. En ce sens, cela positive la relation entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne en les mettant, dans la pratique, dans une situation de complémentarité.

Complémentarité, qui nous permet, à l'observation, de remettre en cause le trop simple préjugé, qui postule un antagonisme entre ces deux formes de médecine. Non seulement les accoucheuses introduisent dans leur corpus traditionnel des techniques nouvelles, mais encore, nous observons un va et vient permanent entre les deux systèmes de soins, le traditionnel et le moderne. Ces itinéraires thérapeutiques ne seront pas l'expression du fait que les Indiens choisiraient tour à tour d'être traditionnels ou modernes, mais bien que ces deux aspects sont intimement entrelacés, particulièrement dans les pratiques médicales.

A ce niveau, la médecine moderne apparaîtra plus comme une nouvelle alternative qu'une exclusion des pratiques de soins traditionnelles.

Les relations entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne devraient de fait se retrouver sur un terrain de complémentarité. Cela impliquerait que les termes de l'échange entre les pays occidentaux et les pays en « exigence de développement », donc les programmes qui en découlent, soient révisés. Ces programmes sont en effet encore trop empreints de paternalisme, de domination culturelle et bien souvent de négation, même déguisée, à l'égard des médecines et pratiques locales. Il faut cesser de

valoriser les médecines traditionnelles, uniquement parce que leurs officiants peuvent servir de médiateurs à la médecine moderne.

Il est pour le moins paradoxal d'observer dans la formation pour accoucheuses des programmes qui veulent imposer aux communautés indiennes des gestes et des façons de faire que l'occident remet en question pour lui-même. Les actions de santé ne seront véritablement efficaces, que lorsqu'elles seront bâties sur l'autodétermination indienne : de récipiendaires de programmes conçus pour elles, les communautés indiennes doivent devenir les principaux décideurs.

Gérer sa propre intégration, n'est-ce pas le meilleur moyen d'éviter l'assimilation ? Chaque culture, par sa façon de mettre au monde, reproduit un univers qui lui est propre. Que les Indiens qui le souhaitent en décident eux-mêmes.

Notes

Les Indiens d'Amérique du Nord : Identités et droits¹³³

Danièle VAZEILLES

Qu'est-ce qu'un Indien d'Amérique du Nord ?

Lors de la rencontre de l'Europe avec les Indiens d'Amérique du Nord, certains spécialistes pensent qu'il y avait entre 4 à 5 millions d'individus, d'autres, 10 à 20 millions. Suivirent des années de génocide et d'ethnocide, et les Indiens n'étaient plus qu'environ 150.000 à la fin du XIX^{ème} siècle. D'après le recensement des Etats-Unis (US Census) de 1990, il y aurait 1.959.234 Indiens, Inuit, Indiens et Aléoutes de l'Alaska¹³⁴. Depuis 1900, leur nombre a augmenté de 30%. Ces chiffres sont des données approximatives. Pourquoi ? Qui sont les Indiens contemporains ? Comment peut-on s'affirmer Indien ? Qui définit les critères de l'identité, biologique et culturelle, des Indiens ? Comment les Indiens peuvent-ils continuer à affirmer leurs identités culturelles et leurs droits ?

Du point de vue de l'anthropologie biologique et culturelle, quiconque serait aux trois-quarts blanc ne saurait être considéré comme étant un Indien. Cependant, pour le Bureau du recensement US, est Indien quiconque se déclare Indien. Pour les Cherokees de l'Oklahoma, est Indien, toute personne qui descend d'un Indien enregistré avant 1906 sur les registres de la réserve. Pour d'autres tribus, il faut avoir 1/4 ou 1/2 de sang « indien » (Indian blood). Pour le B.I.A., Bureau of Indian Affairs, le Bureau des Affaires Indiennes, pour être reconnu comme étant un Indien, il faut avoir 1/4 de sang indien, et être enregistré sur les registres d'une tribu reconnue par le gouvernement fédéral. Ce dernier regroupe, sous le terme indien, les Inuit (Eskimos), les Aléoutes et les Indiens de l'Alaska.

Pour le Ministère de la Santé, est Indien, quiconque appartient à une tribu reconnue ou « terminée ». Pour celui de l'Education, il faut avoir 1/8e de sang indien, ou, tout simplement, s'auto-identifier en tant qu'Indien. Nous pourrions donner d'autres exemples aussi contradictoires...

Comment dénommer les Indiens ?

Depuis la « découverte » de l'Amérique par C. Colomb, on les a appelés « Indiens », dénomination sous laquelle eux-mêmes se reconnaissent de nos jours. Cependant, au XIX^{ème} siècle, on les dénommait plus volontiers « Hommes rouges » (Red Men), voire « Race rouge ». Appellations qui n'étaient pas dues à C. Colomb et aux premiers colons, pour qui la couleur des Indiens variait du blanc au brun. William Penn écrivait en 1680 : « Ils sont aussi noirs de couleur que les Italiens ». Et le naturaliste R. Bradley pensait en 1720 qu'ils étaient « une sorte d'homme blanc ». C'est Charles Linné, qui, au XIX^{ème} siècle, a classé les Hommes en quatre races : *Europaenus albus* (blanc), *Americanus rubescens* (rouge), *Asiaticus fuscus* (jaune) et *Africanus niger* (noir). A sa suite, romanciers, hommes politiques et essayistes parlèrent des Hommes rouges, des Peaux Rouges (Redskin)...

Les Indiens ont été qualifiés de *barbares, païens, peuples sauvages, naturels, diables rouges, vieux habitants du Nouveau Monde, Américains, vieux peuple, peuple indigène, aborigène, etc...* A l'heure actuelle, on parle plus volontiers d'*American Indians, Indians* ou de *Native Americans*. Cette dernière expression est ambiguë, car quiconque, né en Amérique, peut être qualifié de la sorte, et pas seulement les peuples autochtones. Ainsi, les *Alaskan Natives* sont aussi bien les Inuit que les Aléoutes et les Indiens. D'un autre côté, les Hawaïens sont aussi des *Native Americans*.

Si on se place du point de vue des Indiens, ceux-ci préfèrent être appelés *Native Americans*, malgré l'ambiguïté du terme, *Indians* ou encore *tribal people*, mais ils font suivre ces expressions du nom de leur(s) tribu(s) d'appartenance : par exemple, le peintre Jim Yellowhawk se présente comme étant un « *American Indian Lakota / Iroquois* ».

Les langues indiennes

A l'époque de C. Colomb, on dénombrait quelque 300 langues indiennes, dont 250 aux Etats-Unis, que les chercheurs ont regroupées en huit groupes linguistiques : algonquin, athapasque, caddouan, iroquois, muskhogean, penutian, siouan et uto-aztèque. A l'heure actuelle, aux Etats-Unis, seules une centaine de langues sont encore parlées par environ un tiers des Indiens, surtout chez les Navahos, les Iroquois, les Inuit, les Pimas, les

Apaches et les Sioux¹³⁵. Le Président Bush a d'ailleurs récemment signé un texte législatif pour protéger et enseigner les langues indiennes.

Cultures et religion

Les chercheurs ont classé les populations indiennes en dix aires culturelles. Ce découpage a été structuré à partir des connaissances sur les systèmes de parenté, les organisations économiques et les situations géographiques. Ce classement fonctionne encore même si les traditions se sont depuis lors mises à jour. La vie traditionnelle a été en changement tout en cherchant à se maintenir fidèle à elle-même. Elle est toujours axée sur une conception originale de la nature, Mère des Indiens. Au delà des différences culturelles, les Indiens réagissent à peu près de la même manière face au monde non-indien. Aujourd'hui comme autrefois, les migrations, les voyages, caractérisent les Indiens. Cette tendance aux déplacements dans l'espace est confortée par les systèmes modernes de communication : télévision, téléphone, Fax, antenne parabolique, et maintenant le Web, que l'on retrouve depuis une dizaine d'années dans de nombreuses réserves¹³⁶, dans les collèges universitaires et les conseils tribaux, ainsi que chez des particuliers. Les mariages intertribaux et mixtes (Indien - non Indien) sont nombreux depuis la colonisation.

A l'Ouest, colonisé tardivement, la sagesse spirituelle des Indiens s'est toujours exprimée, malgré les interdictions, à la fin du siècle dernier, de nombreuses pratiques religieuses. Même si les réserves ont rétréci comme autant de peaux de chagrin, leurs superficies souvent importantes ont permis le déroulement des cérémonies à l'insu des autorités *blanches*. A l'Est, on assiste à un renouveau des croyances et pratiques religieuses, les Indiens de l'Est se ressourçant auprès de ceux de l'Ouest ou du Canada, et parfois à l'aide d'ouvrages d'Ethnologie.

Les tribus indiennes

Ce terme, difficile à définir même par les ethnologues, prend des connotations différentes selon les locuteurs et les textes. On peut donner une définition large acceptée par les Indiens : une *tribu* regroupe des groupes de personnes unis par des liens de parenté, une organisation sociale, économique,

politique et religieuse commune, malgré des particularismes locaux, qui vivent sur un même territoire et qui parlent une même langue.

Définir les tribus indiennes contemporaines est encore plus difficile qu'autrefois. En effet, lorsque les réserves furent créées, dans certains cas, plusieurs tribus se retrouvèrent habiter la même réserve, ou, à l'inverse, une même tribu fut dispersée dans plusieurs réserves. A l'heure actuelle, certains Indiens, mais ils sont de moins en moins nombreux, « confondent », ou choisissent de confondre, pour se définir eux-mêmes, *tribu* et *réserve*.¹³⁷ Dans la Constitution des Etats-Unis, ce terme est utilisé, mais sans définition : il désigne plusieurs ensembles ou groupes de personnes, des bandes, des villages, des communautés indiennes. Les textes juridiques, et les traités signés avec les Indiens, parlent plus volontiers de *Nations*, et, rapidement, de *domestic dependent nations*.¹³⁸ Cette expression souligne un ensemble de relations uniques entre les Nations indiennes et le Gouvernement fédéral, sous-tendant des droits inhérents et la garantie d'une certaine autonomie interne, même si elle a toujours eu des contours flous et variables au fil des années.

En 1993, on compte 515 tribus (= bandes, communautés, villages) reconnues par le gouvernement fédéral, dont 197 en Alaska, auxquelles il faut rajouter quelque 200 entités tribales identifiées par les ethnologues et les Indiens, dont 26 d'entre elles sont officiellement reconnues par certains Etats. Une centaine de ces entités tribales ont déposé en 1990 une demande de procédure particulière de reconnaissance par le gouvernement fédéral¹³⁹. Il s'agit pour elles de pouvoir bénéficier des droits inhérents aux Indiens reconnus et garantis par le B.I.A. et le Indian Health Service (I.H.S.).

Pour devenir membre d'une tribu, il faut naître dans la réserve, d'un parent appartenant à cette tribu et avoir le pourcentage de sang indien reconnu par celle-ci. Certaines tribus sont importantes : en 1990, 143.000 Navahos habitent sur une même réserve en Arizona, 103.255 Sioux se répartissent dans plusieurs réserves, et 103.800 Cherokees en villages et communautés urbaines éparpillés dans plusieurs Etats. En Californie, on parle de *rancherias*, dont certaines n'ont que deux ou trois résidents. Il ne faudrait pas oublier les 100 réserves « supprimées » par la politique du Président Eisenhower en 1953, dont certaines ont obtenu depuis lors une nouvelle reconnaissance. Certaines tribus étaient regroupées en confédérations avant l'arrivée des Blancs : celle des « cinq tribus civilisées » (*Five Civilized Tribes*), Creeks, Choctaws, Chikasaws, Cherokees et Seminoles et celle des *Six Nations*, Senecas, Mohawks, Onondagas, Cayugas, Oneidas et Tuscaroras.

Traités et autres conventions, signés avec les Indiens

Les droits des Indiens sont garantis par les traités signés avec le Sénat des Etats-Unis, qui suivit la politique du gouvernement britannique. 175 traités furent signés entre 1607 et 1776 avec le Royaume-Uni, et 370 traités avec le gouvernement fédéral, dont le premier en 1778 (avec les Delawares) et le dernier en 1868 (avec les Nez-Percés). Depuis 1871, le gouvernement fédéral ne s'engage plus qu'à travers des *alliances, agreements and conventions* signés par le Sénat et la Chambre des Députés.

Les réserves indiennes et les droits à la terre

L'origine du terme « réserve » remonte à un texte de 1640, dans lequel le chef mohican, Uncas, céda les terres, mais en *réserva* une partie pour l'usage exclusif de sa tribu. Au cours de la conquête, les Indiens durent « céder » leurs terres. Certaines tribus de l'Est furent déplacées, dans des conditions dramatiques, dans des Etats de l'Ouest, par exemple en Oklahoma dès 1800. De nombreuses terres tribales, louées ou vendues à des non-Indiens, échappèrent aux Indiens jusqu'à la loi de 1934, *Indian Reorganization Act* (I.R.A.), qui dota les Indiens des réserves de constitutions tribales. Il existe quelque 300 réserves (y compris les villages pueblos et les 95 petites *rancherias* de Californie), dépendant du gouvernement fédéral, et réparties dans 33 Etats, et une douzaine de réserves dépendant des Etats (Connecticut, Massachussets, Michigan, New-York, South Carolina, Virginia).

Dès le début de la colonisation, des textes furent élaborés pour essayer de définir « la propriété foncière des Indiens »¹⁴⁰. Pour certains Blancs, les Indiens ont toujours été des infidèles, des païens, qui bloquaient le développement harmonieux de la civilisation. D'autres Blancs ont, dès le début, été enclins à leur reconnaître des droits, en particulier sur la terre. Ce ne fut qu'en 1823 qu'un compromis fut signé par la Cour Suprême, qui précisait que la « Doctrine du droit à la terre par découverte » ne supprimait pas tout à fait le droit à la terre des Indiens. Il garantissait les droits d'occupation et d'usage, tant que la terre n'était pas vendue. Une des ventes les plus importantes se déroula, en Alaska, en 1971, lorsque les Indiens « cédèrent » quelque 300.000.000 acres. Les terres des réserves indiennes appartiennent aux Indiens, mais elles sont sous la tutelle du gouvernement fédéral.

La terre est pour les Indiens un enjeu, tant économique que social, mais surtout spirituel. Les terres indiennes représentent 4% de la surface totale des Etats-Unis. Or, ces terres, souvent arides et désolées, représentent 10% des ressources en charbon, 1/6e du gaz naturel, et la moitié de l'uranium. Ces ressources naturelles sont mal gérées par le Bureau des Affaires indiennes et les conseils tribaux. Les ressources, en bois, et surtout, en eau, sont également sources d'enjeux et de compétition sévère, surtout dans l'Ouest, où se trouvent la plupart des réserves. Les droits de chasse et de pêche, sur les terres indiennes, entraînent de nombreux conflits. Autrefois, il s'agissait d'« activités » vitales pour les Indiens, ce qui est d'ailleurs toujours le cas en Alaska, où aucun traité n'a été signé.

Pour les Blancs, les traités sont souvent considérés comme étant trop en faveur des Indiens. Et les droits sur la réserve sont perçus comme étant en dehors des lois étatiques, d'autant plus que différentes législations signées par le Congrès fédéral accordent toujours des droits aux Indiens sur des terres cédées à des Blancs, y compris sur les terres des réserves, qui, en principe, ont été supprimées dans les années 1953.

Statut légal et gouvernement tribal

Jusqu'au début du XXème siècle, les Indiens furent considérés comme étant des pupilles de la Nation. En 1924, la loi *Indian Citizenship Act* leur accorda la citoyenneté américaine¹⁴¹. Mais quelques Indiens traditionnels et militants (Iroquois, Hopis, Sioux) préfèrent voyager avec un passeport indien. La loi de 1934, *Indian Reorganization Act*, termina le partage en lotissements des réserves, et permit aux Indiens de s'organiser en gouvernements tribaux. En 1978, la Cour Suprême reconnut que, d'une part, les tribus étaient presque des nations souveraines et, d'autre part, que leur culture, leur structure gouvernementale, et la souveraineté tribale, pouvaient être, et étaient, par droit, très souvent étrangères aux institutions définies par les constitutions, fédérale et étatiques, des Etats-Unis. Mais le gouvernement fédéral reste le gardien¹⁴², l'administrateur, de ces communautés indiennes politiquement distinctes, de ces « nations domestiques et dépendantes ».

La souveraineté tribale connut des expressions diverses d'organisations politiques souples, pour la plupart du type de celles que définit Pierre Clastres comme « contre l'Etat ». Certaines formations politiques sont célèbres, comme la fameuse « Ligue des Iroquois », *Kaianerekowa*, dont s'inspirèrent les Pères

fondateurs de la Nation américaine¹⁴³. Après la loi de 1934, les réserves adoptèrent des gouvernements régis par des constitutions écrites. Certaines, comme les Sioux, se donnèrent des chambres des représentants s'inspirant de la démocratie américaine ; d'autres choisirent un compromis entre la démocratie et l'organisation traditionnelle (Indiens de l'Oregon) ; d'autres, comme les Crows, optèrent pour un Conseil général de toute la tribu ; les Pueblos du Nouveau Mexique perpétuèrent leur organisation théocratique : les leaders religieux élisent les chefs religieux et les membres du Conseil des tribus.

Autodétermination des Indiens

Le renouveau culturel et politique des Indiens n'en finit pas de se structurer depuis les années 50. C'est une lutte constante contre les pressions, multiples, pour faire disparaître le système des réserves. On connut ainsi la dite « politique de liquidation des réserves », engagée par le Président Eisenhower, et poursuivie, de manière moins évidente, par le Président Kennedy. Il fallut attendre l'arrivée du Président Nixon, et la loi *Self-Determination and Education Assistance Act* de 1975, pour que les réflexions et les projets officiels concernant les Indiens s'engagent résolument vers un développement interne des réserves, tendant vers une certaine autodétermination, du moins un meilleur contrôle par les Indiens du développement de leur vie culturelle, religieuse, économique et politique.

Droits religieux

Dès le début de la colonisation, les instances gouvernementales ont cherché à éliminer les pratiques païennes des Indiens. En 1890, une décision fédérale interdisait toute pratique religieuse, publique ou privée, dans les réserves. Celles-ci continuèrent néanmoins à être pratiquées dans la clandestinité par de nombreux Indiens traditionalistes, ce qui explique leur retour en force aujourd'hui depuis les années 50. Mais ce n'est qu'en 1978 que fut signée, par le Sénat et par le Congrès, la loi garantissant la liberté de religion, *American Indian Religious Freedom Act*.

Les religions des Indiens d'Amérique du Nord sont variées, beaucoup d'entre elles sont de type chamanique. Elles évoquent toute une « force universelle » (Wakan pour les Sioux, Orenda pour les Iroquois, Manitou pour

les Algonquins, Agudar pour les Aléoutes, etc...). Les éléments religieux font partie intégrante de la culture et s'expriment entre autres par un symbolisme précis. Des chamanes, des visionnaires, des membres de confréries de guérisseurs, entrent en communication avec les Esprits du Monde. Certains chamanes¹⁴⁴ ont une renommée intertribale voire même internationale.

La spiritualité indienne s'est aussi exprimée à travers plusieurs mouvements de type messianique, des mouvements de type contestataire politico-religieux, dirigés par des prophètes, souvent en tandem avec un chef de guerre¹⁴⁵. A l'heure actuelle, elle s'exprime aussi à travers la Native American Church (N.A.C.), une religion syncrétique empruntant plus ou moins au christianisme, en fonction des tribus. En 1991, une loi est venue préciser celle de 1978, et réaffirmer que la distribution et l'utilisation d'un cactus hallucinogène, le peyotl, par les membres du N.A.C. était licite.

Le dynamisme de ces religions chamaniques est certain, je l'ai démontré dans plusieurs travaux¹⁴⁶. Depuis une quinzaine d'années, on assiste à une exportation en Europe de ces pratiques par des médecins amérindiens, et par des néo-chamanes non-indiens¹⁴⁷.

Cette réaffirmation religieuse et identitaire a été à l'origine de diverses pressions, jusqu'à ce qu'en 1990 la loi *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, N.A.G.P.R.A., soit passée, qui préconise que tous les objets funéraires et les vestiges humains dans les musées peuvent être, à la demande, rapatriés en terre indienne (réserve, village, communauté, etc...), d'où ils proviennent¹⁴⁸.

Conditions de vie

Les conditions de vie des Indiens sont toujours très mauvaises. Environ la moitié d'entre eux n'ont pas d'emploi. Dans les réserves, 40% vivent en dessous du niveau de pauvreté nationale, contre 25% dans les villes. Le taux de chômage dans les réserves est compris entre 48 % et 80% (contre 7 à 9% aux Etats-Unis), et, dans la réserve des Sioux de Rosebud, il atteignait 93% en 1990. Cependant, des Indiens connaissent des succès économiques certains, comme les Indiens de l'Alaska organisés en Corporations, les Apaches Mescaleros, ou encore la Nation Cherokee de l'Oklahoma.

Pour améliorer les conditions de vie dans les réserves, et essayer de régler rapidement les déficits, dès les années 80, les gouvernements tribaux y

ont installé des casinos situés à la frontière. Les premiers intéressés furent les Seminoles en 1979. Cet engouement pour les jeux et les paris en tout genre a toujours été observé par les premiers explorateurs à s'aventurer chez les Indiens. Des jeux, de type traditionnel, sont encore pratiqués et organisés par la tribu. Les réserves gèrent bingo, loto et certains jeux de cartes.

Depuis la loi de 1988, *Indian Gaming Regulatory Act* (I.G.R.A.), les jeux de type casino, machines à sous, etc..., doivent être approuvés par l'Etat et le Ministre de l'Intérieur, et un contrat doit être signé avec l'Etat. Ces contrats sont souvent contestés par les Indiens, et l'IGRA, qui les jugent peu favorables aux Indiens. En 1992, quelque 162 tribus possèdent leur casino et brassent plusieurs billions de dollars par an, des sommes qui dépassent de loin toute aide financière jamais accordée par le BIA !

Depuis la loi *Health Care Improvement Act* de 1976, le Service de la Santé des Indiens (*Indian Health Service*, I.H.S.) est organisé en douze régions qui gèrent plusieurs hôpitaux, situés dans les réserves, et réservés aux Indiens, qui y sont soignés gratuitement. Actuellement, 65% des employés de l'I.H.S. sont des Indiens.

Une loi de 1978, *Indian Child Welfare Act* (pour le bien-être des enfants indiens) prône le placement des enfants indiens, de préférence dans la famille étendue, ou chez des Indiens, et non plus systématiquement, comme autrefois, chez des non-Indiens seulement.

L'éducation et les Indiens

La transmission culturelle, la socialisation et l'Education de type traditionnel fonctionnent toujours, par l'observation participante, et le partage, à tous les niveaux de l'organisation familiale. L'éducation de type euro-américain fut d'abord confiée aux missionnaires. Puis, elle passa entre les mains du gouvernement fédéral, en 1776, et, par l'intermédiaire du BIA, dès 1860. Depuis les années 1972, des contrats sont élaborés par le BIA et les établissements scolaires. En 1990, le BIA participait à la gestion et au financement de quelque 180 groupes scolaires réservés aux Indiens, et accordait des aides financières à des écoles publiques gérées par les Etats. Le BIA gère aussi des collèges universitaires, le Haskell Indian Junior College (800 étudiants) à Lawrence, Kansas, et le Indian Polytechnic Institute (400 étudiants) à Albuquerque, Nouveau Mexique. Quelque 15.000 bourses par an

sont attribuées à des étudiants indiens pour qu'ils poursuivent des études à l'université. Environ 70.000 Indiens sont régulièrement inscrits dans des universités. Le BIA aide au financement de 22 établissements universitaires, situés et gérés, dans, et par les réserves (Navajo Community College, Sinte Gleshka University dans la réserve sioux de Rosebud). Dans ces Community Colleges, des Indiens enseignent, et prodiguent des cours traitant du mode de vie, de la philosophie et de la spiritualité indiennes : la place de l'Homme dans la Nature, Mère des Indiens, les pouvoirs de la vie, leurs orientations par rapport aux points cardinaux, comment vivre dans l'harmonie avec la Nature. La créativité contemporaine des Indiens s'y manifeste avec beaucoup de dynamisme, mais les financements suivent mal. On accommode les connaissances occidentales avec les systèmes de pensée traditionnels.

La créativité des Indiens s'exerce aussi dans les domaines artistique et artisanal, maintenant légalement protégés par la loi de 1990 *Indian Arts and Craft Act* (IACA). Un artiste / artisan indien est, soit membre d'une tribu indienne, soit certifié comme étant un artiste ou artisan par une tribu. La loi précise les peines encourues pour les contrefaçons d'œuvres d'art et d'objets d'artisanat indien : elles peuvent aller de 1 à 5 ans de prison, et atteindre jusqu'à 250.000 dollars d'amende.

La créativité des Indiens peut s'observer lors des pow-wows¹⁴⁹, grandes fêtes annuelles des réserves ou petites fêtes locales. Lors de ces pow-wows dans les réserves ou dans les Centres indiens des villes, les Indiens affichent leur volonté de partager leur héritage culturel entre eux et avec les visiteurs non-indiens, qui sont cordialement invités à ces festivités sociales où la spiritualité transparait à travers certains rituels (give-aways et « don d'un nom indien » par exemple)¹⁵⁰.

Droits des Indiens et rôles des associations

Dans cette lutte continue et inégale pour la préservation des identités culturelles et des droits des Indiens, les associations et récemment les Organisations non gouvernementales, O.N.G., ont joué et jouent des rôles importants.

Dans un pays qui opprima les Indiens tout au long de son histoire, il est intéressant de noter que, dès le début, une bonne partie de la société

américaine se prit d'intérêt et d'admiration pour les autochtones. Sans doute font-ils partie de ces images romantiques que les Américains associent à la conquête de l'Ouest. Mais il y a plus. Si la technologie a transformé en matérialistes les Occidentaux, et si les machines gouvernent maintenant le monde, un nombre non négligeable d'Euro-américains et d'Occidentaux a toujours cherché à se sentir connectés avec le cosmos. Certains l'ont exprimé à travers la littérature et les associations initiatiques et ésotériques qui ont toujours fonctionné en parallèle avec l'orthodoxie globale. Or beaucoup d'Amérindiens continuent de vivre en harmonie avec la nature, Mère des Indiens¹⁵¹. Ils sont pris pour modèle par ces Occidentaux en mal d'exotisme salvateur. Actuellement on pourrait dire que cette tendance culmine dans certaines pratiques : les quêtes initiatiques et des séances de type chamanique qui entraînent certains sur les pistes spirituelles des sages indiens de l'Amérique du Nord malheureusement simplifiées et déformées par les nombreux écrits des « néo-chamanes New Age ».

Mais revenons aux droits et aux affirmations identitaires des Indiens. Dès le début du XXème siècle, des associations furent créées par des non-Indiens pour aider la cause indienne. Nous allons en citer les principales¹⁵². La plupart de ces associations dépendent des administrations gouvernementales, comme *Administration for Native Americans* (ANA), agence du Ministère de la Santé ; *Indian Arts and Crafts Board* (IACB), créé en 1935, qui administre plusieurs musées dont le *Sioux Indian Museum* à Rapid City (Sud-Dakota) ; *National Indian Policy Center* (NIPC), en 1990 ; *National Indian Gaming Commission* (NIGC), une agence fédérale créée en 1988, qui dépend du Ministère de l'Intérieur ; *Office of Indian Education* (OIE), du Ministère de l'Éducation (1972) ; des nombreux *Committees*, rattachés au Congrès, ou des Commissions, rattachées aux États...

De leur côté, dès le début du XXème siècle, les Indiens s'organisèrent en associations pour participer à la défense de leurs cultures et de leurs droits. Nous aborderons brièvement quelques-unes des 150 associations, organisations et ONG, créées et gérées par les Indiens.

1922, *Association on American Indian Affairs* (AAIA, New York), une association sans but lucratif qui regroupe 15.000 membres et s'efforce de régler des affaires urgentes qui n'ont pas trouvé d'aides auprès des instances gouvernementales.

- 1944, *National Congress of American Indians* (NCAI, Washington, D.C.), une association sans but lucratif, sans doute parmi les plus représentatives, qui prône l'unité et la collaboration des Indiens. 136 tribus en font partie : il s'agit d'une véritable confédération des gouvernements tribaux.
- 1961, *National Indian Youth Council* (NIYC, Albuquerque, N.M.) une association qui s'occupa d'abord de la protection des droits traditionnels pour élargir ses compétences à l'ensemble des « problèmes indiens » et qui regroupe 15.000 membres. Elle a maintenant le statut d'une organisation non gouvernementale (ONG) sous la tutelle du Conseil social et économique des Nations-Unies.
- 1968, *American Indian Movement* (AIM, Minneapolis et San-Francisco) sans doute l'association indienne la plus connue en Europe puisqu'elle orchestra la colère et les manifestations les plus spectaculaires¹⁵³ des militants indiens du « Pouvoir rouge » (« Red Power ») dans les années 70. Il s'agit d'une association créée par des Indiens de la ville de Minneapolis. Ses premières créations furent des « écoles de survie » (survival schools), d'abord à Minneapolis, puis dans d'autres villes. A la fin des années 70, la plupart des leaders de l'AIM étaient en exil, ou en prison. Et l'AIM n'a pas pu rattraper son essor et son dynamisme d'antan.
- 1971, *Native American Rights Fund* (NARF, Boulder, Colorado) s'occupe principalement de recherches légales, et de fournir des équipes d'avocats pour défendre les droits des Indiens.
- 1974, *International Indian Treaty Council* (IITC, San Francisco) s'occupe de problèmes d'environnement, de liberté religieuse, et de protection des sites sacrés. L'IITC est maintenant une ONG à statut consultatif, qui présente annuellement des informations et de la documentation devant la Commission des Droits de l'Homme à l'ONU.
- 1991, *American Indian Anti-Defamation Council* (AIADC, Denver, Colorado) fut créé par le Sioux Oglala Russel Means (un des ex leaders de l'AIM) pour œuvrer, pour la cause indienne en particulier, en dénonçant toutes formes de préjudices raciaux dont sont victimes les Indiens, par exemple la célébration de la journée de C. Colomb (Columbus Day) ou les mascottes soi-disant indiennes de certains

associations sportives, les descriptions, erronées et xénophobes, des Indiens dans les livres scolaires, etc...

1991, *Leonard Peltier Defense Committee* (LPDC, Lawrence, Kansas) est un groupe de support national et international (sans doute plus connu en Europe qu'aux États-Unis) qui oeuvre pour la libération du Dakota-Ojibwa Leonard Peltier, membre de l'AIM, accusé de la mort de deux agents du FBI en 1975, et condamné à la prison à vie.

Notes

**La maison et la forêt : les Yanomami au temps de la conquête
(à propos du film de Volkmar Ziegler, 1994)**

Volkmar Ziegler

(présentation par René Fuerst¹⁵⁴)

En deux parties de 58 minutes, le film donne la parole, pour la première fois d'une manière systématique, aux Yanomami, Indiens d'Amazonie brésilienne, qui réagissent dans leur langue, directement et sur leurs terres, à deux moments successifs qui ont eu lieu entre 1986 et 1991, à savoir le déploiement du projet militaire Calho Norte et l'invasion des rivières par des dizaines de milliers de chercheurs d'or. Ces deux opérations avaient été préméditées, puis exécutées avec une précision toute militaire, sur un terrain considéré par l'armée brésilienne comme d'importance stratégique.

Hantés par des terres indiennes qui chevauchent la frontière, les militaires voulaient acheminer dans ces régions lointaines ce qu'ils appellent des forces vives civiles, c'est-à-dire les chercheurs d'or et tout ce que cela comporte, afin de vivifier une frontière qui, selon eux, est potentiellement vide d'habitants. En feignant d'ignorer les 20 000 Yanomami qui y habitent depuis des siècles, leurs opérations ont semé la maladie et la mort parmi les Indiens, et provoqué la destruction de la forêt et des rivières, de la faune et de la flore jusqu'alors plus intactes que partout ailleurs en Amazonie.

Au moment de l'irruption massive des chercheurs d'or dans le territoire indien cependant interdit par le gouvernement brésilien, les auteurs du film, malgré une autorisation officielle de recherche et de tournage, furent renvoyés manu militari du terrain. Ils ont ensuite continué le mieux possible leurs travaux chez les Yanomami, de l'autre côté de la frontière. D'où la présence dans le film de séquences réalisées au Venezuela qui, finalement, ont l'avantage de compléter une oeuvre ethnocinématographique de grande envergure, sans précédent et vraiment unique en son genre.

Faut-il rappeler que Volkmar Ziegler est le réalisateur également des *Yanomami de la rivière du miel* (1984), et de *L'été indien à Genève* (1986), deux films qui lui ont valu la reconnaissance internationale des milieux à la fois cinématographiques, ethnologiques et indigénistes.

« Renvoyez les Blancs! Ils n'apportent que la mort et je ne veux pas mourir en buvant de l'eau sale. Ils souillent les rivières! Je ne veux pas que mes enfants meurent. Ils ont propagé leurs épidémies et nous sommes tous malades. Cela me révolte. Je ne veux plus de leurs pistes d'atterrissage! Les miens croyaient qu'il n'y aurait pas d'épidémies. Mais nous mourrons tous, nous serons en deuil et nous pleurerons sans cesse.

- La malaria ne disparaîtra jamais! leur ai-je dit.

- Les Blancs ne seront pas nombreux, m'ont-ils dit.

- Je leur ai répondu : ne croyez pas cela. Quand ils seront encore plus nombreux, ils convoiteront nos femmes. Mais quand ils les voleront, je les tuerai ! Les Blancs, je n'en veux plus ! Je dirai à la Police fédérale de les mettre en fuite car je ne veux pas mourir à cause d'eux. Les épidémies se propagent et nous mourons les uns après les autres ».

Esmeraldo Tihisboratheri, Yanomami de Surucucu, Brésil, septembre 1991, (tiré du film : *La Maison et la Forêt*).

Centre de documentation, de recherche et d'information des populations indigènes

Indigenous populations'center for documentation, research and information

Centro de documentacion, investigacion e informacion de las poblaciones indigenas

Indian Summer in Geneva (L'été indien à Genève)

Indian Summer in Geneva is a unique and moving account of the indigenous struggle in the Americas. The film describes Indian participation at the United Nations in Geneva by relating the statements of delegates to what is actually happening to their peoples in the United States, Brazil, Guatemala, Bolivia and Hawaii.

« Indigenous peoples are colonised peoples » says Cherokee Jimmie Durham of the International Indian Treaty Council who guides the film through the United Nations system. He shows how indigenous peoples of the world have never been considered as nations with rights to land and their own government by international organisations.

The Indian nations of the Americas have never accepted this. In 1923, Chief Deskaheh tried in vain to have Sovereignty of the Six Nations of the Iroquois Confederacy accepted by the League of Nations. 54 years later, on September 20th, 1977, 100 indigenous delegates from 15 countries crossed the threshold of the United Nations in a claim for the recognition of their rights.

Since August 1982, the Working Group on Indigenous Populations has met regularly at the United Nations in Geneva. Indigenous representatives came to the Working Group to describe the violations of fundamental freedoms which the people are suffering and contribute to the formation of standards for guarding the rights of the 200 million indigenous peoples of the world.

Indigenous representatives have consistently and unequivocally fought for the rights and freedoms which they need to survive. The film uses five examples to illustrate the most important of these issues: nationhood, land, genocide, ethnocide and selfdetermination.

Indian Summer in Geneva is a video film produced by Volkmar Ziegler and Pierrette Birraux. It has received the Quality Prime from the Federal Office of Culture, Switzerland.

Volkmar Ziegler has recently won the « Prix Nanook » for 1986, Cinquième Bilan du Film Ethnographique, Paris, for his film *Yanomami de la rivière du miel*, 1984. Among the participants in Indian Summer in Geneva are: Jimmie Durham Cherokee, USA. Mario Juruna, Xavante, Brazil. Alvaro Tukano, Tukano, Brazil. Rigoberta Menchu, Quiché, Guatemala. Ramiro Reynaga, Quechua, Bolivia. And Huanani-Kay Trask Hawaii.

Indian Summer in Geneva is I.W.G.I.A.'s first sponsored video production. The video film lasts 52 minutes and has been produced in English, French and German on VHS, Umatic and BETA (PAL, SECAM, NTSC).

La maison et la forêt : les Yanomami au temps de la conquête

Directeur : Volkmar Ziegler, Script/Camera : Volkmar Ziegler, Edition : Volkmar Ziegler.

LA MAISON ET LA FORÊT : LES YANOMAMI... 257

Son : Pierrette Birraux, Volmar Ziegler, version originale : Français/Yanomami (sous-titrage français), couleur, 16 mm (comopt.), 2 x 56 min.

Sortie : Printemps 1994.

Production : World Rights.

Volkmar Ziegler : 4, boulevard de la Marne,
94130 Nogent sur Marne, France, Tél./Fax : 00331/48 75 48 67

Volkmar Ziegler : Né en 1944 en Allemagne, il vit depuis 1955 en Suisse. A étudié l'ethnologie et le cinéma ethnographique à Paris (Ecole Pratique des Hautes Etudes et comité du Film Ethnographique, 1966/67). A obtenu une Licence en Sociologie à l'Université de Lausanne (1970) et une Maîtrise en Pédagogie audio-visuelle à l'Université de Montréal (1977). Travaille depuis 1981 avec les Indiens Yanomami du Brésil et du Venezuela.

Filmographie :

- 1979 — *Tshikainshinut*
- 1984 — *Yanomami de la rivière du miel*
- 1986 — *Été indien à Genève*
- 1994 — *La maison et la forêt*

Militaires, chercheurs d'or, missionnaires à la conquête d'un peuple autochtone libre des Amériques : les Yanomami. Hantée par des terres indiennes chevauchant la frontière et le fantasme d'un Etat indépendant yanomami, aux dépens du Brésil et du Venezuela, l'armée brésilienne a déployé le projet Calha Norte et toléré l'invasion du territoire yanomami par des milliers de chercheurs d'or qui ont semé la mort parmi les Indiens, causé pollution des rivières et destruction de la forêt. Dans les deux parties du film : Yano (La Maison) et Urihi (La Forêt), les Yanomami réagissent dans leur langue et sur leur terre. Quant aux missionnaires fondamentalistes alliés de toujours des militaires, ils continuent à semer la peur... de l'au-delà!

Notes

Annexes

Documents

- Organisation Internationale du Travail. Convention 169 concernant les Peuples Indigènes et Tribaux dans les pays indépendants.

- Nations Unies. Projet de déclaration universelle des droits des Peuples Autochtones.

Liste des auteurs

AGUILAR Emile

Médecin- psychiatre, enseignant à Montpellier III, expert auprès
des Tribunaux

BAR Sylvie

Doctorante en Ethnologie, Université Montpellier III

BEHLING Günter

Pédagogue social, études d'Ethnologie à l'Université de
Hambourg, Allemagne, Doctorant en Ethnologie, Université
Montpellier III

BOYER Henri

Professeur en Sciences du Langage, Université Montpellier III

BRAQUET Sébastien

Etudiant en Ethnologie, Université de Montpellier III (séjour
chez les Algonquins)

CAUPERT Patricia

Doctorante en Ethnologie, allocataire M.R.T., Université
Montpellier III et Université Laval, Québec

DE LA TORRE Luis

Sociologue et politiste, Montpellier et Narbonne

FAVIER DE COULOMB Anne-Lise

Docteur en Ethnologie, chargée de cours à l'Université
Montpellier III

FERREOL Emmanuelle

Doctorante, Ethnologie-Anthropologie, allocataire M.R.T. et
monitrice, A.T.E.R. (attaché temporaire d'études et de
recherche, Université Montpellier III)

GIORDAN Henri

Directeur de Recherches au C.N.R.S.

MOTTE Raphaëlle

Etudiante en Ethnologie (D.E.A.), Université Montpellier III et
Université de Montréal, Canada (terrain au Nunavik, déc. 97 -
jan. 98)

PREISS Gabriel

Doctorant, Ethnologie-Anthropologie, Université Montpellier III

SANSOT Pierre

Professeur honoraire, Ethnologie-Anthropologie, Université
Montpellier III

SIMON Emmanuelle

Doctorante en Ethnologie-Anthropologie, Université Montpellier
III

VAZEILLES Danièle

Professeur, Ethnologie-Anthropologie, Université Montpellier
III

XIBERRAS Martine

Maître de Conférences, Sociologie, Université Montpellier III

ZIEGLER Volkmar

Ethnologue, réalisateur de films documentaires, Genève et Paris

¹ Voir notamment Diogène 1991 et 1993, Robins 1991 et les remarques critiques de Fishman 1989.

² Voir les conclusions du Colloque international « Droits linguistiques/Droits de l'homme », qui s'est tenu 15 au 17 novembre 1990 au Conseil de l'Europe à Strasbourg in Giordan 1992, p. 33-35.

³ Voir Pierré-Caps 1995, p. 278-282.

Références bibliographiques

Conseil de l'Europe

1993 — *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, Strasbourg : Les éditions du Conseil de l'Europe, 63 p. - (Traités et rapports).

CROCHETIÈRE, André ; BOULANGER, Jean-Claude ; OUELLON, Conrad (eds.)

1993 — *Les langues menacées : actes du XV^e Congrès international des linguistes*, Québec, Université Laval, 9-14 août 1992 (*Endangered Languages : Proceedings of the XVth International Congress of Linguists, Québec, Université Laval, 9-14 August 1992*), Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, XXXIV, 424 p.

DAHRENDORF, Ralf

1994 — « Il futuro dello stato nazionale » In : *MicroMega : Le ragioni della sinistra*, Roma, novembre-décembre 1994, n° 5, p. 61-73.

1991 — « Patrimoine culturel : langues en péril », *Diogène*, Paris : Gallimard. — janvier-mars 1991, n° 153, p. 3-91.

1993 — « Langues en péril II : l'Afrique », *Diogène*, Paris : Gallimard, janvier-mars 1993, n° 161, p. 3-48.

ECO, Umberto

1993 — *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Roma ; Bari : Editori Laterza, 1993, VIII, 423 p. (Fare l'Europa).

FENET, Alain

1995 — « L'Europe et les minorités » In : *Le droit et les minorités : analyses et textes*/Alain Fenet ; Geneviève Koubi ; Isabelle Schulte-Tenckhoff ; Tatjana Ansbach, Bruxelles : Émile Bruylant, 1995, p. 83-195 (Organisation Internationale et Relations Internationales ; 32).

FISHMAN, Joshua A.

1989 — « Status Planning for Endangered Languages », In : *La Réforme des Langues : Histoire et Avenir*/éds. István Fodor ; Claude Hagège, Hamburg : Helmut Buske Verlag, Vol. 4, p. 1-11.

GIORDAN, Henri (éd.)

1992 — *Les minorités en Europe : droits linguistiques et Droits de l'Homme*. Paris : Kimé (diffusion PUF), 685 p.

KOUBI, Geneviève

1995 — « Penser les minorités en droit », In : *Le droit et les minorités : analyses et textes*/Alain Fenet ; Geneviève Koubi ; Isabelle Schulte-Tenckhoff ; Tatjana Ansbach. — Bruxelles : Émile Bruylant, p. 251-297. - (Organisation Internationale et Relations Internationales ; 32).

PIERRÉ-CAPS, Stéphane

1995 — *La multination : l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*. Paris : Éditions Odile Jacob, 337 p.

PIZZORUSSO, Alessandro

1993 — *Minoranze e maggioranze*. Torino : Einaudi, X-207 p. (Einaudi Contemporanea ; 18).

ROBINS, E. H. ; UHLENBECK, E. M. (éds.)

1991 — *Endangered Languages*. Oxford ; New York : Berg Publishers, (Diogenes Library).

⁴ Sur les minorités linguistiques en Allemagne nous ne trouvons pratiquement rien dans la littérature française. L'excellent ouvrage sous la direction de Henri Giordan (1992 *Les minorités en Europe*) ne traite malheureusement pas la situation allemande. Pour quelques informations de plus, surtout sur le plan linguistique, historique, et l'enseignement, je renvoie à l'article de Dieter Welke « L'Allemagne, un plurilinguisme réduit ».

⁵ Le frison est une langue germanique proche de l'anglais et du bas-allemand et il est attesté depuis le XIII^{ème} siècle (frison ancien). Il y a une forte division dialectale avec trois branches principales :

- le frison de l'ouest dans la Frise occidentale, aujourd'hui une province néerlandaise. Cette province est aujourd'hui la seule des onze provinces des Pays-Bas à avoir sa propre langue. Sur ces 600.000 habitants, les deux tiers environ parlent encore le frison, mais ils sont maintenant tous bilingues frison-néerlandais.
- le frison de l'est dans la Frise orientale (dans la Basse-Saxe littorale, aujourd'hui seulement parlé au Saterland (une petite région de la lande et du marécage dans le canton d'Oldenburg, au sud-est de Leer) ,
- le frison du nord dans la Frise septentrionale, entre les villes de Husum et Tondern, sur les Halligen et sur les îles de Sylt, d'Amrum, de Föhr et de Helgoland.

Le frison est une langue écrite seulement dans la Frise occidentale.

⁶ Le sorabe, appelé autrefois aussi Wendisch (le « wende »), fait partie des langues slaves occidentales qui se divisent en trois groupes :

- le sous-groupe lechitique comprenant le polonais, les dialectes cachoubes, le polabe et les dialectes slaves éteints à l'est de l'Elbe.
- le sous-groupe tchéco-slovaque comprenant le tchèque et le slovaque
- le sous-groupe sorabe, comprenant le haut-sorabe et le bas-sorabe. (Cf. D. Welke, *op. cit.* p. 27).

⁷ En 1920, la majorité des Frisons de la Frise septentrionale a renoncé à être considérée comme « minorité nationale » par référendum, à cause du conflit entre le Danemark et l'Allemagne sur leur frontière et aussi à cause d'une connotation négative de ce terme à l'époque.

⁸ Karl-Rudolf Fischer « Déception et colère : pas de place pour les minorités et les groupes ethniques dans la Loi fondamentale allemande (Constitution) » in : *Contact Bulletin*, Bureau Européen pour les Langues Moins Répandues, Hiver 1994/95 : 2 .

⁹ « Les membres du Parlement Européen contre la menace de destruction de territoires de peuplement sorabe en Basse Lusace » (texte de la résolution) *Contact Bulletin*, Bureau Européen pour les Langues Moins Répandues, Été 1995 : 9.

¹⁰ *Schleswig-Holstein*, n° 9, 1990 : 21, « Kulturschutz für das Friesische gefordert. Antrittsvorlesung von Prof. Nils Århammar an der PH Flensburg ».

Références bibliographiques

FISCHER Karl-Rudolf

1994 — « Déception et colère : pas de place pour les minorités et les groupes ethniques dans la Loi fondamentale allemande (Constitution) » in : *Contact Bulletin*, Bureau européen pour les langues moins répandues, Hiver 1994/95 : 2.

WELKE Dieter

1992 — « L'Allemagne, un plurilinguisme réduit » in : HERRERAS *Situations linguistiques dans les pays de la Communauté Européenne*, Paris : 25-37.

WILTS, Ommo et FORT, Marron C.

1996 — *Frise septentrionale et Saterland. Le frison entre mer et marais*. Centre d'Information de Bruxelles, Bureau européen pour les langues moins répandues.

¹¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

¹² Max Weber, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959.

¹³ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F, Paris, 1977.

¹⁴ Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris, 1984.

¹⁵ Émile Durkheim, prend pour exemple de corps intermédiaire, la confrérie d'artisans ou le compagnonnage, in *De la division du travail social*, P.U.F, Paris, 1978.

¹⁶ Michel Maffesoli, *Le temps des Tribus*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988.

¹⁷ Jean Duvignaud, *La planète des Jeunes*, Stock, Paris, 1975 et *L'anomie*, Anthropos, Paris, 1974.

¹⁸ Émile Durkheim, *Leçons de Sociologie. Physique des mœurs et du droit*, P.U.F, Paris, 1950.

¹⁹ Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger », in I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago*, Aubier Montaigne, Paris, 1979.

²⁰ Rapport du groupe technique présidé par Philippe Nasse, *Exclus et exclusions. Connaître les populations, comprendre les processus*, La documentation Française, Paris, 1992, Rapporteurs : Hélène Strohl, Martine Xiberras.

Références bibliographiques

DOUGLAS, Mary

1989 — *Ainsi pensent les institutions*. Paris : Uscher.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1983 — *Le regard éloigné*. Paris.

MOSCOVICI, Serge

1979 — *Psychologie des minorités actives*. Paris : PUF.

LAPEYRONNIE, Didier

19.. — *Quartiers d'exil, Individu et minorités*.

²¹ Ce texte est à lire en continuité avec ceux de Jean-Pierre Besombes-Vailhé (2) et Gabriel Preiss (3), en complément des réflexions présentées (infra) par Pierre Sansot.

²² Présentation par Luis De La Torre de la problématique de l'étude anthropologique d'un quartier de Narbonne en développement social : « Mémoires des Lieux, Mémoires des Gens : espaces identitaires et territoires sociaux. Etude-expérimentation sur les trajectoires, les discours identitaires et la mémoire collective, auprès des habitants du quartier Saint-Jean-Saint-Pierre, Narbonne (Aude) », Pierre Sansot (anthropologue, dir. scientifique), Gabriel Preiss (anthropologue, coordination), Luis De La Torre (sociologue et politiste), Jean-Pierre Besombes-Vailhé (anthropologue), avec la collaboration de : Annie Honnorat, Pascale Faure, Philippe Bellocq, Agnès Jeanjean (Equipe de création anthropologique montpelliéraine), Atelier de Recherches Anthropologiques (A.R.A., L.A.S.P.E.C., Montpellier), Secrétariat Permanent du Plan Urbain (Dir. André Bruston, Chargée de mission : Jeanne Levasseur-Raulet), Ministère de l'Équipement, du Logement, des Transports et du Tourisme, Direction Architecture et Urbanisme (Paris), Ville de Narbonne, « D.S.Q. Saint-Jean-Saint-Pierre » (Luis De La Torre, chef de projet). Paris, 5 vol., 1995, 512 p. (Plans, cartes, fotogr.).

²³ J'ai pris l'initiative de proposer ce titre à Luis De La Torre (G.P.).

²⁴ L'expression juridique des droits formels n'est pas congrue aux usages des pratiques (d'où, notamment, l'importance de la jurisprudence). Il y a tension, écarts, flottements, indistinction, flou, adaptation réciproque (voir : Jean Carbonnier : *Flexible droit*, Paris, L.G.D.J., 1988).

²⁵ Alain Coulon : *L'école de Chicago*, Paris, P.U.F., 1992, 127 p.

²⁶ Robert Ezra Park et Anthony Burgess : *The City*, Chicago, Chicago University Press, 1925, mentionnent des « aires de développement ». Voir aussi : R.E. Park : *Human communities*, Glencoe, Illinois Free Press, Chicago, 1952.

²⁷ Il occupera, comme on le sait, la chaire de sociologie de l'Université de Strasbourg entre 1914 et 1918 seulement. Voir : Patrick Watier (dir.) : *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986 ; Patrick Watier : « Georg Simmel et la notion de tiers », in Thierry Goguel d'Allondans et Alfred Adam (dir.) : *Pathologies des institutions, réalités, prévention, alternatives*, Toulouse, Erès, 1990, 164 p., pp. 91-106. Voir aussi : Georg Simmel : *Sociologie et Epistémologie*, Paris, P.U.F., 1981, 238 p. (Excellente introduction de Julien Freund, pp. 1-78); et Georg Simmel : *La tragédie de la culture*, Marseille et Paris, Rivages, 1988, 253 p. (Remarquable introduction de Vladimir Jankelevitch : «Georg Simmel, philosophe de la vie», pp. 13-88).

²⁸ Il écrira à la fois sur les territoires (leurs symbolique et sensible *topographie*) : *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte, étude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1941, 212 p., *La population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans*, Paris, Cornély et P.U.F., 1928, *La morphologie sociale*, Paris, Colin, 1938, 208 p. (rééd. 1970), ainsi que sur *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925, 296 p. (Albin Michel, 1994, Postface de Gérard Namer, 367 p.), *La Mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1949, 201 p. (rééd. P.U.F., 1950, 1968), *Psychologie collective*, Paris, Tournier et Constans, 1942, 144 ff., parmi d'autres ouvrages sur le suicide, la classe ouvrière et ses besoins, Leibniz, Rousseau, sociologie économique et démographie...

²⁹ Louis Wirth : *The Ghetto*, Chicago, The Free Press of Glencoe, Illinois University Press, 1932 (rééd. 1952 et sq.), trad. Fr. P. J. Rotman, Grenoble, P.U.G., 1980, et Paris, Le Champ Urbain, 1980.

³⁰ Plus anthropologues que sociologues !

³¹ L'auteur est à l'origine d'une nouvelle approche des opérations de D.S.Q.-D.S.U., par l'application d'une étude anthropologique préalable qui permette de préciser les profils identitaires et territoriaux du quartier ou territoire visé par une procédure de D.S.Q.-D.S.U.

³² Le vocabulaire administratif évolue, et l'on ne parle plus de *quartier* aujourd'hui, mais de D.S.U., à savoir : « Développement social urbain ». Prise de conscience tardive d'une excessive concession faite aux acquis de l'anthropologie urbaine américaine (et française), ou repli dans une acception plus neutre, plus classiquement conforme aux traditions jurisprudentielles et à l'idéologie centralisante du Droit français ? Voir Norbert Rouland : *L'Anthropologie juridique*, Paris, P.U.F., 1990, 127 p., pp. 86 et suiv., sur l'acculturation juridique et le droit comparé.

³³ Par l'expression : « espaces identitaires et territoires sociaux » (sous-titre du rapport), nous avons voulu marquer que les quartiers sont d'abord, conformément à un usage prosaïque des mots (plein de sens, selon nous), des espaces habités vécus, et qu'ils correspondent ou renvoient à des représentations (*habitus*), bien vivantes, des mémoires collectives. Le quartier est-il, au surplus, une catégorie exclusive des pratiques, soit que ses habitants se vivent exclusivement et d'abord comme du quartier, avant de se voir eux-mêmes comme Narbonnais, soit que certains (minoritaires) des habitants de cette ville, n'excluent aux marges de la ville, des concitoyens qu'ils ne reconnaissent pas autrement que sous leurs traits exotiques (et, par là, en les stigmatisant comme inassimilables, ils les excluent délibérément de la communauté urbaine de la ville elle-même), telle est la question que nous entendons formuler, pour rejoindre, à travers une problématique urbaine, les thématiques de ce colloque.

³⁴ Les notes du texte de Luis De La Torre sont toutes de Gabriel Preiss.

³⁵ Voir, cités ci-après, les travaux de Everett Cherrington Hughes, et les méthodes qu'il développe, notamment celles de l'observation.

³⁶ Subjectivement portées et éventuellement détectables par des observations directes ou participantes ad hoc.

³⁷ Envisagés comme « usagers », tant par les élus que par les fonctionnaires des collectivités locales ou de la haute administration.

³⁸ Nous voulons dire que l'essentiel de la vie des personnes et des groupes se déroule tout normalement et naturellement dans des espaces de non-droit relatif (les régulations de ces sociétés sont sui generis, quitte à se trouver ensuite corrigées et remodelées par le Droit et ses procédures, qui n'ont par rapport à elles qu'un pouvoir d'acculturation, fondé sur la force), c'est-à-dire de coutumes, d'usages (au sens anthropologique), d'*habitus*, pour parler comme Pierre Bourdieu (dont nous corrigeons le concept dans un sens simmélien de comportement codé, certes, mais entièrement et en permanence évolutif ; voir la *Wechselwirkung* et *Das individuelle Gesetz*, in Julien Freund, introduction citée, p. 16).

³⁹ Indistinctement fusionnées en un même ordre « venu d'en haut », arbitral, et de ce fait occultées en leurs articulations exactes sur le terrain.

⁴⁰ Décentralisée ou non : arbitrages, compromis, intercessions diverses.

⁴¹ Une sociologie flottante ? Elle se présente souvent sous les auspices flatteurs de l'opérationnalité la plus digne d'éloge, sous la bénédiction des instances les plus hautes (sur ces questions complexes, lire Everett Hughes : *Le regard sociologique, essais choisis*, Paris, E.H.E.S.S., 1996, 344 p., textes choisis, traduits et présentés par Jean-Michel Chapoulie, de : *The sociological eye*, à propos des distorsions très professionnelles des vocabulaires « techniques » des sciences appliquées, et de leurs rapports aux apprentissages des terrains de l'expérience du praticien : « Mais, autour de ce noyau de connaissances universelles, on trouve généralement une masse de connaissances pratiques en étroite relation avec la culture propre du praticien .../... Universelles à certains égards, les professions sont donc fortement ethnocentriques sur d'autres plans » (p. 121) : ceci s'applique, non seulement aux médecins ou aux administrateurs des colonies (que le langage administratif commun désigne, en France, d'après la catégorie qui leur est accolée par le droit du travail, et fiscal, comme « expatriés »), visés explicitement par Hughes, mais, implicitement, le passage est sans ambiguïté aucune, aussi bien aux anthropologues, sociologues (économistes, politistes, surtout aux statisticiens avec lesquels Hughes s'est longuement expliqué, mais aussi, avant lui, Park, Halbwachs, ou leur prédécesseur, aîné et qui les inspira tous : Simmel, dont la notion, centrale chez lui, de *Wechselwirkung*, résume et élargit le champ d'application de ces acculturations réciproques) comme à tous les fonctionnaires dont l'action (involontaire ou délibérée) s'exerce aussi à travers une foule d'interactions (stratégies traditionnelles de l'action publique et officielle, diplomatie) pilotées par eux (les techniques d'expression publique témoignent de ces prudences calculées), qui ne doivent leur puissance qu'à leur pouvoir d'acculturation (obligée par une forme de coercition ou d'« incitation »). Il entre pleinement dans les prérogatives de l'anthropologue, observateur et témoin des faits, d'en rendre compte dans la plus grande objectivité possible, et dans toute leur extension.

⁴² Paris, P.U.F., 1991, 223 p.

- ⁴³ Karl Polanyi : « La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps », Paris, Gallimard, 1983, 420p.
- ⁴⁴ Pierre Sansot : *Les Gens de Peu* ; et. : *Sagesse de Narbonne*.
- ⁴⁵ Kaj Noschkis : *Signification affective du Quartier*, 1984 ; Traki Zannad Bouchrara : *La Ville Mémoire: contribution à une sociologie du vécu*, 1994.
- ⁴⁶ « Un mini-territoire implique l'usage d'une mini-observation, d'un regard plus scrupuleux ; en outre, j'aime parler du sensible, je cherche à en restituer l'équivalent avec des mots, et le visible, dans sa jouissance, se reconnaît à des nuances, à de légers écarts, à des tonalités. La vie quotidienne, qui donne saveur à la fréquentation d'un quartier, fuit les grandes orgues, le sublime ; elle est tout entière anecdotique. Enfin, comment reconnaître un lieu d'un autre sinon par quelques minces événements ou signes ? Si vous ne portez pas attention au visage singulier de cette mercière, vous aurez la vision désespérante d'un ensemble d'espaces équivalents et interchangeable, cela même que certains sociologues veulent nous faire prendre pour notre espace contemporain » (Pierre Sansot : *Etude attentionnée...*, p.193). Définitions essentielles. Or, cette sociologie spontanée, décrite ici par un maître, si elle est redoutée ou fuie de tous ceux des interprètes qui ont cru pouvoir oublier tout le narratif du microethnographique et du microsociologique, se développe en une culture, bien abritée des analyses indiscrettes ou indésirables, qui glissent à sa surface, sans l'atteindre. Perspective cruelle, mais aussi illuminante. Le sensible tient là sa revanche. Le quartier connu, rêvé, quitté, mémorisé, oublié même, revu, retrouvé, tout cela procède tour à tour, de près comme de plus loin, de cette culture commune. C'est ici que réside, pour nous, une « appartenance communautaire » (nous reconnaissons volontiers et exactement les indigences et incomplétudes de ces deux termes trop idéologiques et réducteurs, mais irremplaçables, à nos yeux, sauf dégât irréparable).
- ⁴⁷ Pierre Sansot, 1986 : « Ce que nous ajoutons, et cela importe dans notre recherche, c'est que l'histoire racontée prend sens dans une mémoire collective, qu'elle vient renouer avec d'anciennes craintes ou avec d'anciens espoirs, qu'elle se réactive en nous parce qu'elle nous rejoint dans une temporalité qui est encore la nôtre. » (p.108).
- ⁴⁸ Sur le continuum de l'« assimilation », relire : William A. Douglass, Stanford M. Lyman, 1976. Ces questions complexes et délicates ne pourront pas être discutées ici assez avant.
- ⁴⁹ Nels Anderson, 1923.
- ⁵⁰ Jack London, 1975. On aurait aussi pu traduire : « des profondeurs »...
- ⁵¹ Colette Pétonnet, 1968 ; 1978 ; 1986.
- ⁵² Colette Pétonnet, 1987.
- ⁵³ On sait que le mot *Lumpenproletariat* (litt. : sous-prolétariat ; le mot renvoie, entre autres, à ceux qui se revêtent de guenilles, de chiffons, gueux, malfrats), a été forgé par Karl Marx et Friedrich Engels pour désigner justement ceux des plus pauvres et des plus accablés, rendus éventuellement mauvais par leurs tristes conditions de vie, et, selon leurs vues, si écrasés par l'existence qu'ils ne pourraient même plus espérer imaginer ou attendre une Libération, une rémission, que leur esprit torturé ne peut plus imaginer (multiples aspects de la misère et du dénuement, de la dégradation inhumaine subie par ces êtres « perdus », qu'illustre bien *Le Peuple de l'Abîme*, de Jack London 1902, infra, ou encore les photographies de Dorothea Lange 1930).
- ⁵⁴ Norbert Elias, 1990. « Le combat que je mène contre la conception de l'homo clausus - encore très répandue aujourd'hui - les efforts que je déploie - en vain, la plupart du temps - pour faire comprendre la compatibilité fondamentale qui lie les individus humains, de même que leur appartenance existentielle à un groupe, s'expliquent entre autres par ces connaissances de la physiologie et de l'anatomie » (p.109). Le regard échangé, le sourire, le visage caressé des yeux, tous ces petits signes de vie « anecdotique », composent jour après jour une communauté de territoire plus forte, première, le partage pacifique d'un même espace, unité plus essentielle que toutes les précautions, seraient-elles celles des meilleures dispositions juridiques ou administratives, les plus indispensables. C'est cet écart que rien ni personne, sauf aveuglement totalitaire (en son intention inconsciente, et nullement involontaire) ne saurait réduire.
- ⁵⁵ Cette qualité n'est pas exactement celle de « drop-out » (intraduisible, litt. : « la goutte de trop »). *Le hoboe*, c'est l'homme libre, sans attache ni bien. C'est l'homme, non de la limite, mais, plus que le désormais trop célèbre « border-line », le veilleur de la frontière, de l'excès, du paroxysme, de la transgression. Celui qui « sort », aussi... (ambiguïtés des mots de la déprime).
- ⁵⁶ Norbert Elias parle de « curialité ».
- ⁵⁷ « La ville, pour exister pleinement, pour n'être pas seulement une somme de services, suppose une mobilisation des affects de ses habitants, ou, pour parler sur un mode moins obscur, elle doit être objet d'amour, représenter notre ultime chance ou notre désespoir » (Pierre Sansot : *Rémanences...*, p.173).
- ⁵⁸ « Alors, la poétique de la ville continue de passer pour une rêverie inventée, qu'elle n'est pas, et d'être ignorée pour ce qu'elle est : une investigation réaliste de la nature solidement imaginaire (métaphorique) de la ville » (Gabriel Preiss, p.90, vol. 5, in : Pierre Sansot, dir., 1995).
- ⁵⁹ « La vie urbaine à Narbonne... », 1998.
- ⁶⁰ Autre quartier «neuf» de Narbonne, le long de l'avenue de Béziers, donc du côté de l'est (N.E.), peuplé, par comparaison à «la ville» (ancienne, centre ville commerçant) de jeunes. Avec Saint-Jean-Saint-Pierre, Razimbaud (en respectant la phonétique locale, on peut trouver : *Rasimbaud*) est synonyme de quartier «jeune» et fréquemment caricaturé en « quartier à problème » ou stigmatisé (le stigmatisme de la rumeur ne correspond à rien, ou pas grand-chose du point de vue du terrain) comme «quartier beur» (J.P.Besombes-Vailhé).
- ⁶¹ Gérard Noiriel : «Le creuset français : histoire de l'immigration XIX-XXème siècles», 1988.
- ⁶² A portée de mémoire ou de transmission directe.
- ⁶³ Paul Pastre, 1984, donne la biographie de l'un d'eux : « Louis Uni, dit Apollon » (pp. 170-175).
- ⁶⁴ Henri Rolland, 1853 (pp. 148-156).
- ⁶⁵ Daniel Fabre, Jacques Lacroix, 1973.
- ⁶⁶ André Bernardy, 1962 : cet excellent auteur ne mentionne qu'en passant cet aspect de l'anonymat et de la discrétion statutaire des individus « libres » (thérapie rituelle par l'auto-ironie, l'auto-dérision...).

Références bibliographiques

- ANDERSON Nels
1993 — *Le Hobo, sociologie du Sans-abri*. Paris : Nathan, 318 p. (1923, University of Chicago Press).
- BERNARDY André
1962 — *Un aspect peu connu du folklore : les sobriquets collectifs, Gard et pays du Languedoc*. Uzès : Péladan, 278 p.
- BOUCHRARA Traki Zannad
1994 — « *La Ville-Mémoire : contribution à une sociologie du vécu*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 149 p.
- DOUGLASS William A. & Stanford M. LYMAN
1977 — « L'ethnie : structure, processus et saillance », Cahiers internationaux de Sociologie, vol. LXI, *Ethnies : revendications et conflits*, Paris : P.U.F. pp 197-220.
- ELIAS Norbert
1991 — *Norbert Elias par lui-même*. Paris : Fayard, 185 p. (*Norbert Elias über sich selbst*. 1990, Frankfurt-am-Main : Suhrkamp Verlag), trad. de l'allemand par Jean-Claude Capèle.
- FABRE Daniel, LACROIX Jacques
1973 — *La vie quotidienne des Paysans en Languedoc au XIXème siècle*. Paris : Hachette, 479 p.
- LONDON Jack
1974 — *Le peuple de l'abîme*. Paris : U.G.E., 314 p. (*The People of the Abyss*. New York : Macmillan, 1903), trad. de l'anglais par François Postif).
- NOIRIEL Gérard
1988 — *Le creuset français : histoire de l'immigration, XIXème-XXème siècles*. Paris : Seuil, 437 p.
- NOSCHKIS Kaj
1984 — *Signification affective du quartier*. Paris : Méridiens, 170 p.
- PASTRE Paul
1984 — *Chroniques villageoises : Marsillargues, son histoire, ses coutumes, ses monuments, son château, ses hommes célèbres*. Imprimerie JAF 34, Montpellier, 176 p. (Voir biographie d'un « fort » : « *Louis UNI, dit Apollon* », pp. 170-175).
- PETONNET Colette
1968 — *Ces gens-là*. Paris : Maspéro, 267 p.
- 1978 — *Contribution à l'étude ethnologique des néo-prolétariats urbains*. Paris, Thèse, Doctorat d'Etat, Ethnologie (sous la dir. de Robert Cresswell), Paris-V, 456 p.
- 1982 — « L'observation flottante : l'exemple d'un cimetière parisien », L'Homme, t. XXII, N° 4, pp. 37-47.
- 1985 — « La Pâleur noire : couleur et culture aux Etats-Unis », L'Homme, *Anthropologie, état des Lieux*, pp. 183-206.
- 1986 — « L'anonymat ou la pellicule protectrice », in : *Le temps de la réflexion*, N° 8, pp. 247-261.
- ROLLAND Henri
1853 — « Le lutteur », in (coll.) : *Les Français peints par eux-mêmes*, Paris, Furne, 2 vol. : 400 p. (t.1), 400 p. (t.2).; pp. 148-156.
- SANSOT Pierre
1983 (1) — « Etude attentionnée d'un fragment urbain », Le Monde alpin et rhodanien, N° 3-4, *Vivre la ville, approche régionale du champ urbain*. Grenoble, 215p., pp. 193-200.
- 1984 (2) — « Sagesse de Narbonne », Dédale, les Cahiers de l'Office, N°3, Montpellier, 127p., pp. 33-40.

- 1985 (3) — « Rémanences et recommencements de la ville », dans François GUERY (dir.), *L'idée de la ville*, Seyssel, Champ Vallon, 191p., pp. 164-178.
- 1986 — *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris : PUF, 216 p.
- 1991 — *Les gens de peu*. Paris : PUF, 223 p.
- 1995 — Pierre SANSOT (dir.), Gabriel PREISS, Luis DE LA TORRE, Jean-Pierre BESOMBES-VAİLHE (avec la collaboration de l'E.c.a.m.) : *Mémoires des Lieux, Mémoires des Gens. Espaces identitaires et territoires sociaux. Etude-expérimentation sur les trajectoires, les discours identitaires et la mémoire collective, auprès des habitants du quartier Saint-Jean-Saint-Pierre, Narbonne (Aude)*, Paris et Narbonne : Plan Urbain, D.S.Q. Saint-Jean-Saint-Pierre, Ville de Narbonne, dactyl., 5 Vol., 512 p. (pl., photos, légendes) ; Montpellier : L.A.S.P.E.C. et A.R.A. (Atelier de Recherches en Anthropologie).
- 1998 — Pierre SANSOT (dir.), Gabriel PREISS, Annie HONNORAT : *La vie urbaine à Narbonne : le centre ville. Lieux et socialités, équilibres et singularités. Etude d'ethnologie urbaine du centre ville de Narbonne (Aude)*, Paris, Plan Urbain, (Ministère de l'Équipement, du Logement, des Transports et du Tourisme), et Montpellier, Atelier de Recherches Anthropologiques, Montpellier, 237p. (photos., légendes).

⁶⁷ Maud Mannoni : *Le psychiatre, son « fou » et la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1970, p.24 et 25.

⁶⁸ Henri-Jacques Stiker : *Corps infirmes et sociétés*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p.167.

⁶⁹ Marcel Gauchet et Gladys Swain : *La pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 1980.

⁷⁰ Edouard Zarifian : *Les jardiniers de la folie*, Paris, Odile Jacob, 1988, p.9.

⁷¹ Henri-Jacques Stiker : « Handicap et exclusion. La construction sociale du handicap », in : *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La découverte, 1996, p.317.

⁷² Jacques Donzelot : « Les transformations de l'intervention sociale face à l'exclusion », in : *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La découverte, 1996, p.95.

⁷³ Annie Triomphe : *Les personnes handicapées en France : Données sociales*, Paris, INSERM/CTNERHI, 1995.

⁷⁴ Martine Xiberras : *Les théories de l'exclusion*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1993, p.116.

⁷⁵ Mohand Khellil : *L'intégration des Maghrébins en France*, Paris, P.U.F., 1991, p.42.

⁷⁶ Michel Izard 1976 : 71.

⁷⁷ Nous emploierons le terme de bronze et de bronziers tels qu'ils sont employés par les producteurs alors qu'il serait plus juste de parler de laiton ou d'alliages cuivreux. Le terme de « fondeur » est également synonyme de « bronzier ».

⁷⁸ Il faut noter que nous n'avons guère de moyen de vérifier cette histoire : le travail des alliages cuivreux existait certes dans l'ancien Ghana, il était également rattaché à un art de cour mais quant à l'origine des Touré, dont le patronyme est largement répandu en Afrique de l'Ouest, nous ne pouvons rien certifier.

⁷⁹ Les Mosse sont avant tout un peuple de cavaliers guerriers et la cour royale possédait de nombreux chevaux ; Ouédraogo, nom du premier conquérant, signifie d'ailleurs « étalon ».

⁸⁰ Pour les problèmes de méthodes au niveau de l'approche historique, voir Emmanuelle Ferréol, « Le travail du bronze à Ouagadougou : essai pour une approche historique », *Burkina Faso, cent ans d'histoire : 1895-1995. Premier Colloque International sur l'Histoire du Burkina Faso*. Ouagadougou, 12-17 décembre 1996. A paraître.

⁸¹ Les anciens quartiers de Ouagadougou portent encore la trace de cette division spatiale établie en fonction des qualificatifs de ses habitants : Dapoya : le quartier de bourreaux, Moimé : le quartier des musulmans , etc.

⁸² Sur ce sujet, voir également Jean-Loup Amselle, 1990.

⁸³ La famille Dermé fait valoir le fait que le Mogho Naba a usé de différentes stratégies pour contraindre la famille à s'établir définitivement à Ouagadougou. La première est celle de ne pas s'acquitter de la dette de paiement envers la production bronzière destinée au roi, et la seconde, vécue comme une véritable manipulation, est celle d'une offre de mariage avec des femmes mosse.

⁸⁴ Le roi mossi offrait certaines femmes du Palais en mariage à ses serviteurs. Le premier enfant né d'un tel mariage revenait de droit au Palais. S'il s'agissait de filles, celles-ci étaient destinées à être de nouveau mariées à un serviteur. Ainsi, nous ne pouvons pas parler de mariages avec des princesses mais d'une redistribution des femmes de la population globale régie par le roi.

⁸⁵ Sur le changement de patronyme ou d'identité lignagère chez les Mosse, voir Michel Izard , 1983 : 253-279.

⁸⁶ Il faut cependant préciser que ce rôle était en partie maintenu et que son plus grand affaiblissement n'intervient que plus tard, vers 1960, donc après l'Indépendance, sous les directives du Président Yaméogo, qui mit fin à la production des bijoux royaux. Ceux-ci étaient un signe trop visible des anciennes structures politiques dont on avait intérêt à effacer l'efficacité et le symbole, en même temps que ce qui était considéré alors comme des traces d'archaïsme. Aujourd'hui, pouvoir institutionnel et pouvoir traditionnel cohabitent dans des sphères distinctes et la production de bijoux existe toujours, bien que très limitée et on ne peut plus occasionnelle.

⁸⁷ Nous préférons employer les termes de « productions » ou « créations » plastiques plutôt qu'« arts », car nous verrons que cette dernière notion est utilisée dans son acception occidentale, pour un type de production particulier, et qu'elle ne correspond pas à la conception que les Burkinabé se font de leurs productions plastiques anciennes.

⁸⁸ Entretien avec Claude Marie Kabré, Ouagadougou 1995.

⁸⁹ Cette discussion se rattache à l'étude de la place et de la fonction « traditionnelles » de l'objet dans les différentes sociétés africaines et surtout, à l'étude du sens de la notion d'« esthétique », de « beau » dans ces objets : y a-t-il une conception autonome de la beauté, de l'esthétique ou faut-il parler d'esthétique « fonctionnelle » c'est-à-dire intégrée à l'objet dans le sens où elle le rend

plus efficient, efficace ? Voir, par exemple : Roger Somé...

⁹⁰ Voir, entre autres : Léopold Sédar Senghor, 1964, Cheik Anta Diop, 1979 : 523-537.

⁹¹ Entretien avec Ablassé Dermé, le 23-08-1997, Ouagadougou.

⁹² Les phrases indiquées entre guillemets et qui ne renvoient pas à un entretien précis, sont celles qui sont communément reprises par nombre d'artistes.

⁹³ Thomas Sankara. *Discours d'Orientation Politique*. Prononcé par le Capitaine Thomas Sankara, le 2 octobre 1983, à Ouagadougou.

Références bibliographiques

AMSELLE Jean-Loup

1990 — *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot, 257 p.

DIOP Cheik Anta

1979 — « Les problèmes de l'art africain », *Nations Nègres et cultures*. Paris : Présence Africaine pp. 523-537.

FERRÉOL Emmanuelle

1996 — « Le travail du bronze à Ouagadougou : essai pour une approche historique », *Burkina Faso, cent ans d'Histoire : 1895-1995. Premier Colloque International sur l'histoire du Burkina Faso*. Ouagadougou, 12-17 décembre 1996. A paraître chez Khartala.

IZARD Michel

1976 — « Changements d'identité lignagère dans le Yatenga » in *Journal des Africanistes*, n°46, 1976, 1-2 , p. 71

1983 — « Le royaume du Yatenga et ses forgerons : une recherche d'histoire du peuplement (Haute-Volta) », *Métallurgies Africaines. Nouvelles contributions*. Mémoire de la Société des Africanistes, 9, 1983 : pp. 253-279.

SANKARA Thomas

1983 — *Discours d'Orientation Politique*. Prononcé par le Capitaine Thomas Sankara le 2 octobre 1983, à Ouagadougou.

SENGHOR Léopold Sédar

1964 — *Liberté 1. Négritude et Humanisme*. Paris : Seuil, 1964, 438p.

SOMÉ Roger

... — « La statuaire lobi et dagara du Burkina Faso. Question d'esthétique », *Images d'Afrique et Sciences Sociales : les pays lobi, birifor et dagara*. Paris

⁹⁴ Nunavik : « l'endroit où il y a de la terre », terme inuit (dans le dialecte des Inuit du Nunavik) pour désigner le Nouveau-Québec, région située au-dessus du 55° parallèle.

⁹⁵ Qallunaat : « les gros sourcils ». Ce mot est le sobriquet que donnèrent les Inuit aux Blancs lors des premiers contacts à cause du contraste entre ces derniers et les Inuit relativement imberbes. Aujourd'hui il désigne spécialement les gens du Sud.

⁹⁶ Inuktitut : « comme les Inuit », ce nom signifie aussi bien la langue et la « manière » des Inuit.

⁹⁷ Créée pour la traite des fourrures à l'instigation de deux Canadiens d'origine française, Médard Chouart des Groseilliers et son beau-frère Pierre Radisson, elle se développa grâce à l'appui financier de courtisans de Charles II de Grande-Bretagne. Après avoir été un véritable empire, cette compagnie demeure de nos jours une des plus puissantes entreprises commerciales du Canada et le plus grand employeur d'autochtones du Nord canadien.

⁹⁸ En 1867, trois colonies de l'Amérique du Nord britannique - le Canada-Uni, la Nouvelle-Ecosse, et le Nouveau-Brunswick - s'entendirent pour former un Etat fédéral qu'elles nommèrent le Canada ; le siège du gouvernement central fut installé à Ottawa.

⁹⁹ Diamond Jenness, « Eskimo Education (1950-1961) », p. 125.

¹⁰⁰ Brian Callaghan, *Inuit educational and language programs in Nouveau-Québec 1912-1991*, Thèse de maîtrise, University of Alberta, Department of Educational Foundations, 1992, p. 34.

¹⁰¹ A partir de 1973, suite à une entente conclue entre le gouvernement fédéral et provincial, écoles fédérales et écoles provinciales vont dépendre de cette commission.

¹⁰² Inuk : singulier de « Inuit » qui signifie un être humain, un « Esquimau » (le maître de...).

¹⁰³ Keith Crowe, *Histoire des autochtones du Nord canadien*. Collection Cultures amérindiennes, Cahiers du Québec-Hurtubise, 1979, p. 230

¹⁰⁴ Dominique Collin, *Crise d'identité ou identité de crise: conscience sociale et projet existentiel chez quelques jeunes Inuit du Nouveau-Québec*, Thèse (de maîtrise), Département de Psychologie, Université de Montréal, 1983, 210f.

¹⁰⁵ Dominique Collin, *op cit.*, p. 160.

¹⁰⁶ Kativik : « l'endroit où l'on se réunit » .

¹⁰⁷ Commission scolaire Kativik, *L'éducation au Nunavik*, p. 11.

¹⁰⁸ Dominique Collin, *op cit.*, p. 97.

Références bibliographiques

- CALLAGHAN Brian
1992 — *Inuit educational and language programs in Nouveau-Québec 1912-1991*, Mémoire de Maîtrise (M.A.), University of Alberta, Department of Educational Foundations, 212 f.
- COLLIN Dominique
1983 — *Crise d'identité ou identité de crise: conscience sociale et projet existentiel chez quelques jeunes Inuit du Nouveau-Québec*, Mémoire de Maîtrise (M.A.), Département de psychologie, Université de Montréal, 210 f.
- Commission scolaire KATIVIK
1992 — *L'éducation au Nunavik*.
- CROWE Keith
1979 — *Histoire des autochtones du Nord canadien* Collection Cultures amérindiennes, Cahiers du Québec-Hurtubise, 266 p.
- INUIT TUNGAIVINGAT NUNAMINI.
1983 — *Les Inuit dissidents à l'entente de la Baie James* Montréal, La Maîtresse d'école inc., 104 p.
- JENNESS Diamond
1964 — *Eskimo Education (1950-1961)*, in *Eskimo Administration : II Canada*. Arctic Institute of North America, Technical Paper n°14, pp.120-135.
- MOODIE D.L.
1975 — *Federal and provincial initiatives and conflicts in Arctic Quebec Inuit education 1949-1972*, Mémoire de Maîtrise (M.A.), University of Calgary, 122 f.
- ROULAND Norbert
1978 — *Les Inuit du Nouveau-Québec et la Convention de la Baie James*, Association Inuksiutit Katimajit et Centre d'Etudes nordiques de l'Université Laval, Québec, 213 p.

¹⁰⁹Sébastien Braquet était étudiant en licence d'ethnologie lorsqu'il a écrit ce texte présenté ici revu et corrigé par l'enseignante responsable du module, Mme le Professeur Danièle Vazeilles.

¹¹⁰J'utilise les termes que j'ai entendus le plus souvent aussi bien chez les Indiens que chez les autres Canadiens.

¹¹¹D'un Indien à un autre, d'une tribu à une autre, les explications concernant les *dream-catchers* sont fort variées.

Références bibliographiques

- AKI (revue)
1986 — chapitres « Hier », « Aujourd'hui ».
- DESBIENS Jean-Paul
19.. — *Comment peut-on être autochtone ?*, Secrétariat aux Affaires autochtones du Québec.
- DUDEMAINE André
19.. — article : in : *Terres en Vues*, vol. 1, n° 3.
- DÜRKHEIM Emile
1937 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Alcan.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada
1982 — *Etude sur l'Education des Indiens. Phase 1*, 52 p.
- LEVI-STRAUSS Claude
1975 — *La Voix des masques*, Genève : Skira (rééd. 1979, suivi de : «Trois excursions», Paris : Plon).
- MAUSS Marcel
1968 — « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in : *Sociologie et Anthropologie*, Paris : PUF, pp.145-279.
- VAZEILLES Danièle
1977 — *Le cercle et le calumet*, Toulouse : Privat, 200 p.
- ¹¹²Cet article a été écrit suite à une intervention donnée lors du colloque *Identités des Droits des minorités culturelles et linguistiques*, organisé par le département d'ethnologie en mai 1996. En raison de notre méconnaissance du sujet, la communication ne prétendait pas rentrer dans le cadre d'une ethnologie élaborée rendant compte de la complexité d'un phénomène, mais faisait plutôt figure d'illustration.
- ¹¹³Deux-millions-et-demi d'hectares.

Références bibliographiques

ALBERT, B.

- 1995 « Anthropologie appliquée ou “anthropologie impliquée” ? Ethnographie, minorités et développement », in : BARE : *Les applications de l'anthropologie*, pp. 87-118.
- BLICK, J. P.
1988 « Genocidal warfare in tribal societies as a result of European induced culture conflict », in : *Man*, G.B.R., Vol. XXIII, n°4, pp. 654-670.
- BRETON, S. et MOTTE, J. L.
1991 *Des hommes nommés brume*. Paris : Arthaud.
- BURGLER, R.
1986 « Acculturation among the Danis », *Critique of anthropology*, G.B.R., Vol VI, n° 2, pp. 49-61.
- GUILLE-ESCURÉ
1990 « Une recherche perdue en son temps : l'ethnologie inappliquée », *L'Homme*, N°115, pp. 98-112.
- HANBURY-TENNYSON, R., Lord AVEBURY, PORRITT, J.
1986 « Indonesia : transmigrating-indigenous, political and environmental support organisations unite to protest at governments which back World Bank », *I.W.G.I.A. Newsletter*, n°45, April, pp. 108-117.
- HANK, J.
1985 « The plea of the people of West Papua », *I.W.G.I.A. Newsletter*, n°41, March.
- I.W.G.I.A. Newsletter
1984a « West Papua : more than 10.000 refugees flee to Papua New Guinea », n°38, July, pp. 143-148.
1984b « West Papua : Melanesian show their defiance », n°37, May, pp. 158-160.
1986 « West Papua : major Indonesian offensive underway », n°48, December, p. 111.
1987 « West Papua : a personal account of free Papua movement (OPM) detainee in Jayapura », n°50, July, pp. 139-142.
- JUILLERAT, B.
1984 « La mort d'Arnold Ap », *Journal de la société des Océanistes*, Paris, Vol. XL, N°78, pp. 103-106.
1985 « Papouasie Occidentale : d'une colonisation à l'autre », *Ethnie*, Vol. I, N°3, pp. 28-40.
- MARR, C.
1993 « Operation Hupla : exacerbating a tribal tragedy », *I.W.G.I.A. Newsletter*, April, pp. 94-98.
- Sciences Humaines
1996 *Nation et nationalisme*, N°61, mai.
- Survival International
1995 *Bulletin d'action urgente*, octobre.
- Coll.
1996 (Editorial) : « Sortir de la barbarie », *Nouvelles*, N°22.
- West Papuan People Front :
1990a « 20 Years of denial of right to self-determination of peoples of West Papua », *I.W.G.I.A. Newsletter*, n°60-61, August, pp. 55-60.
1990b « Statement before the UN Working group on indigenous Peoples », *I.W.G.I.A. Newsletter*, n°60-61, August, pp. 87-93.

¹¹⁴Les Etats-Unis octroyèrent la citoyenneté américaine aux autochtones en 1924 et le Canada en 1969.

¹¹⁵Au plan national, on peut observer, dans les années soixante, la volonté d'une partie des organisations amérindiennes des Etats Unis qui avaient émergé à la faveur des mouvements civiques, de s'écarter du mouvement de Martin Luther King, dont les aspirations étaient jugées trop différentes de celles des peuples autochtones.

¹¹⁶« un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un Etat, dans une position non dominante, dont les membres citoyens de cet Etat possèdent des caractéristiques ethniques, religieuses ou linguistiques différentes du reste de la population et démontrent même implicitement un sens de solidarité en vue de conserver leur culture, tradition, religion et langage ».

¹¹⁷Article 12-1b de l'Indian Act.

¹¹⁸La qualification d'autochtone n'est pas admise officiellement par l'Etat français qui ne reconnaît pas de minorité sur son territoire. L'ONU cependant qualifie ainsi les Amérindiens de Guyane française ainsi que les Canaques de Nouvelle Calédonie (E/CN.4/ Sub. 2/476/ Add. 1 du 16 juillet 1981).

D'autre part, il faut également mentionner que les peuples autochtones qui se trouvent en Russie (26 peuples) pourraient se prévaloir de la législation européenne si la Russie parvient à entrer dans la Communauté européenne.

¹¹⁹Les diverses institutions européennes font preuve d'un intérêt croissant envers les autochtones mais s'intéressent plus volontiers aux autochtones du Tiers Monde au détriment de ceux qui sont en Europe.

¹²⁰Constitution de l'OIT article 3.

¹²¹Le premier terme correspond à une conception française et allemande alors qu'*indigenous*, terme de tradition anglaise et espagnole, est celui qui est communément accepté au sein des Nations Unies.

¹²²Par communauté, populations et nations autochtones, il faut entendre celles qui, liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés pré-coloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société, et elles sont déterminées à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques.

Cette continuité historique peut consister dans le maintien, pendant une longue période jusqu'ici ininterrompue, de l'un des facteurs suivants ou de plusieurs :

- l'occupation des terres ancestrales ou au moins d'une partie de ces terres ;
- l'ascendance commune avec les premiers occupants de ces terres ;
- la culture en général ou sous certaines de ses manifestations (religion, système tribal, appartenance à une communauté autochtone, costume, moyens d'existence, etc.) ;
- la langue ;
- l'implantation de certaines parties du pays ou dans certaines régions du monde ;
- d'autres facteurs pertinents.

Du point de vue de l'individu, l'autochtone est la personne qui appartient à une population autochtone par auto-identification (conscience de groupe) et qui est reconnue et acceptée par cette population en tant que l'un de ses membres (acceptation par le groupe). Document de l'ONU (Doc. / E/ CN. 4/ Sub. 2/ 1986/7/ Add. 4, p. 31-32, § 379-381)

¹²³Cette réflexion peut cependant être sujette à critique de la part des traditionalistes amérindiens.

¹²⁴Les 27 pays qui ont ratifié la convention 107 sont : l'Angola, l'Argentine, le Bangladesh, la Belgique, la Bolivie, le Brésil, la Chine, la Colombie, le Costa Rica, Cuba, l'Égypte, l'Équateur, Ghana, la Guinée Bissau, Haïti, l'Inde, Malawi, le Mexique, le Pakistan, Panama, le Paraguay, le Pérou, le Portugal, Salvador, la Syrie, la République dominicaine et la Tunisie. Ces pays se trouvent tenus par cette convention tant qu'ils n'ont pas ratifié le nouveau texte. Un pays qui n'aurait pas ratifié la convention 107 ne pourrait par contre plus le faire actuellement. Il ne pourrait que ratifier la convention 169.

Références bibliographiques

ATTAR Franck

1994 — *Le Droit International entre Ordre et Chaos*. Paris : Hachette, 636 p.

BARSH R.L

1994 — « Indigenous people in the 1990's: From Object to Subject of International Law », Harvard Human Right Journal, 7, pp. 49-52.

BURGER Julian

1987 — *Report from the Frontier, the State of the World's Indigenous Peoples*. Londres : Zed Books, 310 p.

CRAWFORD John

1987 — « The Aborigine in Comparative Law », Law and Anthropology, 2, N° 10, pp. 25-62.

DUPUIS Renée

1994 — « Des écarts majeurs entre la convention N°169 de l'OIT et le droit canadien », Recherches Amérindiennes au Québec, Vol XXIV, N°4, pp. 29-37.

MORIN Françoise

1992 — « Vers une Déclaration Universelle des Droits des Peuples Autochtones », dans Giordan, *Les Minorités en Europe*. Paris : Kimé, pp. 493-507.

ROULAND Norbert

1996 — *Droit des Minorités et des Peuples Autochtones*. Paris : PUF, 581 p.

SCHWIMMER Eric

1995 — « Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande », Anthropologie et Société, vol. XIX, N°3, pp. 125-138.

SWEPSTON Lee

1995 — « Un premier bilan de la Convention relative aux peuples indigènes et tribaux de l'OIT », Recherches Amérindiennes au Québec, vol. XXV, N°3, pp. 47-59.

¹²⁵Ce nombre est variable d'un texte à l'autre, et les critères de regroupement changent avec le temps.

¹²⁶Idée qui a légitimé la colonisation de l'Amérique selon laquelle une terre n'appartient à personne si elle n'est pas cultivée.

¹²⁷Prononcer « innou ». « Montagnais » est le terme francophone également employé.

Références bibliographiques

BEAUCAGE Pierre

1997 — « Autodeterminación : para quién ? La encrucijada quebequense » Alteridades, n°14, Universidad autonoma metropolitana.

BISSONNETTE Alain

1993 — « Analyse posthume d'un accord mis à mort » Recherches amérindiennes au Québec, vol XXIII, n°1.

BOIVIN Richard

1995 — « Le droit des autochtones sur le territoire québécois et les effets du régime français » La Revue du Barreau, tome LV, N°1, avril-mai.

- BOUCHARD Russel
1995 — *Le dernier des Montagnais*, Chicoutimi : à compte d'auteur.
- CHAREST Paul
1996 — « La supposée disparition des Attikamekw et des Montagnais », *Le Soleil*, 25 mars 1996, Section B7 « Opinions ».
- DICKASON O. Patricia
1996 — *Les Premières nations du Canada*, Sillery : Septentrion.
- MCKENSIE Armand
1992 — « La bataille du Lac Robertson », *Le Soleil*, 16 nov. 1992.
- PILETTE Marie-Laure
1994 — « L'autochtone? seul fils légitime de la terre et de la nation? » *Canadian Ethnic Studies*, vol XXVI, N°1.
- PORTES Jacques
1994 — *Le Canada et le Québec au Xxème siècle*, Paris : Armand Colin, p. 20-22.
- POTHIER Roger
1976 — « Quelques caractéristiques des relations entre les communautés indiennes, la société québécoise et l'anthropologie » dans : *Les facettes de l'identité amérindienne*, sous la direction de Marc-Adélar Tremblay, Québec : P.U.L.
- SAVARD Rémi
1977 — *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal : L'hexagone.
- ¹²⁸Autochtone: du grec *Khtôn* « terre », qui est issu du sol même où il habite, dont les ancêtres ont toujours habité ce pays.
- ¹²⁹Chile : Nom scientifique : *Capsicum annuum* : *Solanaceae*.
- ¹³⁰Le *kinan* signifie la force, l'énergie, la puissance.
- ¹³¹Mourir, c'est rentrer chez soi. Faire mourir : « renvoyer chez eux ». Voir aussi : Don C.Talaysesva *Soleil hopi* , p. 50.
- ¹³²Les fourmis (lézards, serpents, crapauds, abeilles) vivent dans tous les (deux ou plus?) mondes à la fois (simultanément en deçà et au delà de la mort, notamment). Voir aussi : Don C.Talaysesva : *Soleil Hopi* , Paris : Plon, (Terre humaine), 1959, 460 p. (p. 446).

Références bibliographiques

- BOCCARA Michel
1990 — *Entre métamorphose et sacrifice, la religion populaire des Mayas*, Paris : L'Harmattan, 202 p.
- CLASTRES Pierre
1977 — *Chronique des indiens Guayaki*, Paris : Plon, 312 p.
- FAVIER DE COULOMB Anne-Lise
1994 — *Les relations entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne dans une communauté maya du Yucatan (Mexique)*, Thèse, Doctorat ès Lettres et Sciences humaines (Ethnologie), Paris III.
- FAVRE Henri
1973 — *Cambio y continuidad entre los mayas de Mexico*, Mexico : Editores Siglo veintiuno, 381 p.
- JORDAN Brigitte
1983 — *Birth in four culture; A crosscultural investigation of childbirth in Yucatan, Holland, Sweden and United States*, 109 p.
- LECAILLON Jean-François
1981 — *Résistances indiennes en Amérique*, Paris : L'Harmattan, 218 p.

¹³³Les termes suivis d'un astérisque sont explicités clairement au cours du présent article

¹³⁴Les Indiens des Etats-Unis représentent 0,8 % de la population globale (248.709.873 en 1990). Soit 23.797 Aléoutes (indigènes des îles Pribilof et aléoutes), et 57.152 Inuit de l'Alaska, et 1.878.285 Indiens. 437.431 Indiens habitent les réserves, soit 22,3 % ; 10 % habitent en Oklahoma sur des terres tribales sous juridiction fédérale, et 62,3% se retrouvent dans les villes, surtout Los Angeles, Tulsa et Oklahoma City, New-York...).

¹³⁵cf. Waldman, 1985, *Atlas of the North American Indians. Facts on File*, New-York, 276p., cité par J. Utter 1993.

¹³⁶Ethnologue dans les réserves des Sioux de l'Etat du Sud-Dakota, j'ai pu constater qu'elles ont été « branchées » avant l'Université des Lettres Paul Valéry de Montpellier !

¹³⁷Par exemple, des Sioux de la réserve Cheyenne River Sioux Indian Reservation, qui comporte plusieurs tribus, les Minnecojou, Sans Arcs, Two Kettles et Black feet, à la question « à quelle tribu appartenez-vous » m'ont répondu : « I belong to the Cheyenne River tribe » !

¹³⁸In Cherokee Nation versus Georgia, 1831.

¹³⁹Cf. D. Champagne, 1994.

¹⁴⁰ *Aboriginal Title, original Indian Title, Indian Title*.

- ¹⁴¹Les Indiens ont le droit de vote comme tout citoyen. Un petit nombre d'entre eux furent élus à des postes politiques importants : quelques exemples, Charles Curtis, 1/4 de sang Kaw du Kansas, fut le vice-président républicain en 1935 ; Robert Burnette représenta le Sud-Dakota à Washington ; aujourd'hui un Cheyenne, Ben Nighthorse Campbell est sénateur du Colorado.
- ¹⁴²Par l'intermédiaire du Bureau des Affaires Indiennes qui dépend du Ministère de l'Intérieur et dont 84% des employés sont Indiens depuis les années 50.
- ¹⁴³Cf. entre autres, Jack Weatherford, 1993, *Ce que nous devons aux Indiens d'Amérique et comment ils ont transformé le monde*, chapitre 8, « Les pères fondateurs indiens », pp. 149-166.
- ¹⁴⁴Voir les nombreuses biographies de ces voyants-guérisseurs : *Elan Noir* (J. Neihardt), *Tahca Ushte* (R. Erdoes), *Fools Crow* (Th. Mails), *Crow Dog* (R. Erdoes), pour ne citer que les seuls Sioux Lakotas.
- ¹⁴⁵Cf. l'œuvre magistrale sur les mouvements messianiques des Indiens d'Amérique du Nord de James Mooney, 1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*.
- ¹⁴⁶Cf. D. Vazeilles, 1996 et 1997.
- ¹⁴⁷Cf. D. Vazeilles, 1990, chapitre IV, « Exportation du chamanisme », pp. 91-106.
- ¹⁴⁸Le Smithsonian Museum possède quelque 18 500 squelettes humains et le Army Medical Museum quelque 400 crânes.
- ¹⁴⁹Le terme pow wow dérive de la langue algonquienne parlée par les Narragansett du Rhode Island, il désignait autrefois les voyants-guérisseurs locaux.
- ¹⁵⁰Cf. D. Vazeilles, 1977 et 1996.
- ¹⁵¹Voir le succès de certains ouvrages, comme *Elan Noir ou la sagesse d'un Sioux voyant et guérisseur* du poète John Neihardt, ou le livre de T. C. McLuhan, *Pieds nus sur la Terre sacrée*, tous deux traduits en plusieurs langues et souvent réédités.
- ¹⁵²Pour de plus amples informations se reporter à l'ouvrage de J. Utter, 1993, pp. 202-215; l'auteur donne aussi les adresses des associations et ONG.
- ¹⁵³Occupations de l'île d'Alcatraz 1969-71, de Mount Rushmore au Sud Dakota en 1970-71, la Marche sur Washington et l'occupation du BIA en 1972 et l'occupation du village de Wounded Knee dans la réserve sioux de Pine Ridge en 1973.

Références bibliographiques

- CAMP Carter
1992 — « Sincere doubts : Tourism diminishes Lakota ceremonies », Lakota Times, Aug. 12. (cité par J. Utter, 1993).
- CHAMPAGNE Duane
1994 — *Native America. Portrait of the People*, Foreword by Dennis Banks, Native Activist, Detroit : Visible Ink Press, 786 p.
- CLASTRES Pierre
1974 — *La Société contre l'Etat*, Paris : Minuit (Coll. « Critique »), 187 p.
- LITTLE EAGLE Avis
1992 — « Lakota discuss exploitation of religion, preserving culture », Indian Country Today, Nov. 6. (cité par J. Utter, 1993).
- MOONEY James
1973 — *The Ghost Dance Religion and Wounded Knee*, with 38 plates and 49 text illustrations, New-York : Dover Publications Inc. (1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Fourteenth Annual Report, Part 2, from the Bureau of Ethnology), pp. 645-1136.
- UTTER Jack
1993 — *American Indians. Answers to Today's Questions*, Lake Ann, Michigan : National Woodlands Publishing Company, 330 p.
- VAZEILLES Danièle
1977 — *Le Cercle et le Calumet*, Préface de Jacques Soustelle, Toulouse : Privat, 197 p.
1990 - *Les chamanes maîtres de l'univers. Persistance et exportation du chamanisme*, Paris : Le Cerf (Coll. « Bref »), 126 p.
1996 — *Chamanes et visionnaires sioux*, Paris : Le Rocher / Le Mail, 333 p.
1997 — « Religion des Indiens d'Amérique du Nord » - « Religioni degli Indiani del Nordamerica », pp. 143-168, in *Enciclopedia del sapere : Storia delle religioni. Vol 5. Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni, a cura di Giovanni Filoramo*, Roma-Bari : Editori Laterza, 541 p.
- WEATHERFORD Jack
1993 — *Ce que nous devons aux Indiens d'Amérique, et comment ils ont transformé le monde* (1988, *Indian Givers*), Paris : Albin-Michel (Coll. « Terre Indienne »).

¹⁵⁴Conservateur au Musée d'ethnographie de la Ville de Genève.