

Les terres promises : rôle social et filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi

Promised lands: the social role and filiation of elderly Algonquins of Kitigan Zibi

Las tierras prometidas: rol social y filiación entre los Algonquies ancianos de Kitigan Zibi

Louise Tassé

Number 29 (69), Spring 1993

La solitude et l'isolement. La structuration de nouveaux liens sociaux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033713ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033713ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Tassé, L. (1993). Les terres promises : rôle social et filiation chez les Algonquins
âgés de Kitigan Zibi. *International Review of Community Development / Revue
internationale d'action communautaire*, (29), 25–36.
<https://doi.org/10.7202/1033713ar>

Article abstract

The author examines the solitude and isolation of elderly Algonquins of the Kitigan Zibi band based on the perception of the elderly's social role emerging from their representations of the acquisition and transmission of material and cultural values. Such representations highlight signifiers such as the land, the work of the elderly and the importance of the elderly's social role in the community today. The author notes that the land is a fundamental aspect of individual and group identity, a common thread in all representations of material and cultural heritage. The work of the elderly, which had served as a model of identification within one's family line and community, has lost its traditional meaning. While remaining a means of affirmation for some elderly who are particularly involved in community life, the social role of elderly Algonquins has changed and is no longer the determining element of the social bond at the basis of community life.

Les terres promises : rôle social et filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi

Louise Tassé

Nous étudions la solitude et l'isolement d'Algonquins âgés de la communauté de Kitigan Zibi à partir de leur perception du rôle social des aînés dans leurs représentations de l'acquisition et de la transmission des valeurs matérielles et culturelles¹. On sait que dans les sociétés industrialisées l'importance que les personnes âgées accordent à leur rôle social est toujours élaborée en fonction de leur sentiment de solitude et d'isolement². Si la perception du rôle social éveille ces mêmes sentiments chez les personnes âgées d'une petite communauté amérindienne, elle doit être néanmoins envisagée en fonction de la spécificité culturelle que les témoignages de ces Algonquins révèlent par rapport à leurs conditions de vie dans leur communauté. Nous avons relati-

visé culturellement³ la question de la solitude et de l'isolement en faisant l'hypothèse que la plus ou moins grande valorisation de leur rôle social pouvait être un indicateur de leur qualité de vie et par conséquent de leur santé mentale. Nous considérons la santé mentale d'un individu comme étant l'expression de sa maîtrise dans la participation à la vie sociale (Lévi-Strauss: 1950-1983).

C'est dans le cadre d'une étude de la symbolisation de la règle de filiation⁴ que nous avons investigué leurs représentations de leur rôle social et son efficacité symbolique dans l'actualisation de leur identité individuelle et collective. Kitigan Zibi est une bande amérindienne et les personnes âgées de plus de 65 ans représentent environ 10 % de cette population de près de 1000

personnes. Nous y avons rencontré une vingtaine d'Algonquins âgés, onze femmes et dix hommes, qui nous ont livré leurs témoignages sous forme de récits de vie. Ces rencontres ont eu lieu pendant deux séjours de quatre mois chacun, en 1991 et en 1992. Nous verrons que les témoignages de ces personnes nous révèlent qu'elles symbolisent la règle de filiation à partir de signifiants⁵ tels que la terre, le travail des aînés et le rôle social qu'il induit. Ces signifiants leur permettent de situer leur rôle social actuel dans l'historicité de la communauté.

Depuis son établissement sur cette réserve au milieu de dix-neuvième siècle, la petite communauté algonquine de Kitigan Zibi subit un processus d'acculturation qui paraît paradoxal à

bien des points de vue. Bien que la partie sud-est du territoire de quelque 50 000 acres de la réserve soit étroitement imbriquée dans celui de la municipalité voisine typiquement francophone de Maniwaki, les Algonquins se sont assimilés à la langue anglaise. Jusqu'à tout récemment, la bande se désignait par son nom anglais, River Desert, alors que la localité francophone a un nom algonquin : Maniwaki, qui signifie terre de Marie. L'histoire des relations entre Blancs et Amérindiens nous a démontré que l'existence d'une réserve amérindienne est une source inévitable de discrimination raciale et de conflits inter-ethniques⁶. Certains Algonquins rencontrés nous ont d'ailleurs abondamment parlé des vexations dont ils ont été victimes sur les bancs de l'école de Maniwaki, où ils ne sentaient que tolérés. La majorité de nos répondants a fréquenté l'école environ cinq ans ; trois hommes ne l'ont jamais fréquentée et ont appris à lire, à écrire et à compter dans l'armée ou avec leurs compagnons de chantier, et trois hommes et une femme ne savent ni lire ni écrire.

Kitigan Zibi est située à quelques centaines de kilomètres d'Ottawa, capitale du Canada et centre d'emploi jadis attrayant pour les Algonquins âgés qui désiraient quitter le travail en

forêt ; Ottawa est aujourd'hui un lieu culturel par excellence pour les jeunes Algonquins plus favorisés, qui essayent depuis une vingtaine d'années d'aller y poursuivre leurs études supérieures en anglais. Ainsi, à Kitigan Zibi, les personnes âgées parlent généralement « les trois langues », comme elles disent fièrement. La majorité de la population plus jeune parle l'anglais et apprend l'algonquin à l'école. Dans notre groupe de répondants, seulement trois femmes qui avaient vécu pendant une assez longue période en dehors de la réserve ne parlaient plus l'algonquin. En outre, si la communauté semble vouloir emprunter au modèle blanc ses formes d'équipements en services de santé et en services sociaux, ces emprunts culturels ne doivent pas faire illusion. Ils ne sont que structurels, car l'examen de leur fonctionnement révèle qu'ils sont adaptés au mode de vie communautaire de cette réserve algonquine et aux objectifs sociétaux qu'elle se donne plus manifestement depuis une vingtaine d'années, plus particulièrement depuis l'établissement d'un système autonome d'éducation et de santé.

Contrairement à ce que l'on constate dans les communautés blanches, les personnes âgées de Kitigan Zibi ne subissent pas de ségrégation dans l'espace, du moins pas à l'intérieur de la réserve, où la notion de vie communautaire prend son sens notamment dans le sentiment d'appartenance à la communauté et dans les échanges sociaux, positifs et négatifs, que la solidarité sociale commande. Dans la communauté, environ 25 % des personnes âgées vivent seules ; les autres vivent avec leur conjoint ou conjointe, avec leurs enfants, ou dans le nouveau foyer,

appelé en algonquin *Kiweda*, ce qui signifie « revenir à la maison ». Il a été inauguré le printemps dernier. Il peut recevoir sept personnes qui doivent être relativement en santé et qui ne veulent plus vivre seules. Bien qu'il soit un lieu de résidence destiné aux personnes âgées, ce foyer n'est pas un lieu de ségrégation spatiale puisque les personnes qui y demeurent et celles qui y travaillent sont étroitement reliées entre elles par des liens parentaux ou communautaires. Il est situé au cœur de la réserve, à proximité de lieux d'activités importants comme l'école secondaire, le centre de santé et le *Endong* (« notre place », en algonquin), qui est le lieu de rencontre des personnes âgées de la réserve. Puisqu'il est à la fois un lieu de résidence et un lieu de socialité dont les activités sont articulées à celles de la communauté, ce foyer a rapidement pris l'aspect d'un milieu familial élargi dont les membres restent vraiment en contact avec l'ensemble de la communauté. Il n'y a pas de centre d'accueil dans la réserve. Dans celui de Maniwaki, on trouve cinq Algonquins âgés qui ont des incapacités physiques et qui habitent ce centre d'accueil comme s'il s'agissait d'un lieu de résidence temporaire. Ils se sentent étrangers dans ces lieux et certains d'entre eux retournent régulièrement faire quelques séjours dans leur famille dans la réserve.

Il existe par ailleurs une ségrégation spatiale qui révèle les conséquences des unions matrimoniales avec les Blancs. Selon qu'elle est envisagée de l'extérieur ou de l'intérieur de l'organisation sociale de la réserve, cette division sociale et spatiale revêt deux aspects. Par rapport au monde des Blancs, il y a d'une part ceux qui vivent dans la réserve et il y a les autres. Par

rapport au monde de la réserve, il y a d'une part « ceux du High Way » et d'autre part « ceux du Bitobi », comme le précisait une de mes répondantes⁷. Elle désignait ainsi le clivage social et spatial issu de l'application de la loi C31⁸. Elle voulait dire que ceux qui vivent sur la grand-route sont ceux qui ont déjà été exclus de la réserve à cause de leur mariage avec un Blanc. Selon elle, ces gens sont maintenant contraints de se localiser sur cette route provinciale, qui forme justement la frontière ouest du territoire de la réserve, tandis que les autres sont bien installés « dans le Bitobi », l'un des chemins principaux pénétrant au cœur du territoire de la réserve.

Nous analyserons le rôle social de ces personnes à partir de leurs témoignages relatifs à l'acquisition et à la transmission de l'héritage matériel et ensuite à partir de ceux qui concernent l'héritage culturel. Comparativement aux personnes âgées des communautés blanches que nous avons étudiées précédemment, l'examen des représentations de la transmission des valeurs matérielles et culturelles chez les Algonquins rencontrés a d'abord révélé l'expression quasiment unanime d'une reconnaissance et d'une valorisation collective de l'importance que ces gens accordent à la filiation. Même si le niveau de la symbolisation de la filiation varie d'une personne à l'autre, l'expression du don et du contre-don est ici sans équivoque : « Nous avons tous hérité, nous devons tous donner quelque chose à nos enfants », proclame explicitement l'une d'entre elles. Dans les communautés blanches, seulement une minorité de personnes âgées témoignait avec autant d'éloquence de l'efficiencia de cette réciprocité⁹.



L'héritage matériel

La situation de ces Algonquins n'est pas différente de celle de tous les autres Amérindiens assujettis au gouvernement du Canada. Quand on aborde avec eux les questions d'argent, de maisons, de lots, en somme tout ce qui concerne les biens matériels qui peuvent constituer aujourd'hui, là comme ailleurs, un héritage matériel réel ou potentiel, on en arrive inévitablement à parler de la pauvreté matérielle dans laquelle ils ont été contraints de vivre. Certaines personnes ont affirmé que tout le monde était pauvre dans la réserve quand ils étaient jeunes. « Ma mère nous a nourris en faisant de la couture », explique l'une d'elles. Tous les hommes interrogés ont d'abord gagné leur vie dans le travail en forêt, comme trappeurs, guides, garde-feu, bûcherons ou draveurs, et ensuite comme journaliers, ouvriers artisans ou soldats dans le cas de ceux qui désiraient quitter la vie en forêt. Sauf une, toutes les femmes rencontrées ont travaillé à l'extérieur, d'abord comme femmes de ménage, cuisinières et même bûcheronnes, et ensuite comme épicières, ouvrières artisanes ou aides-infirmières dans le cas de celles qui étaient fatiguées de faire des gros travaux et de servir les Blancs. Dans les années trente et quarante, c'est-

à-dire au temps du début du mariage de la plupart de ces personnes, la division sexuelle de la société blanche, actualisée dans le principe de la puissance paternelle inscrit dans le droit sur la famille, s'imposait dans les communautés amérindiennes (Séguin, 1981). C'est ainsi que nous constatons que ce sont surtout les hommes, sept d'entre eux, qui ont hérité de leur père, de leur mère, de leur oncle ou de leur tante. Parmi les onze femmes rencontrées, trois avaient épousé des Blancs et perdu leur « statut d'Indienne »¹⁰ ainsi que les droits qui en découlaient, dont celui de s'établir sur la réserve et d'acquérir et de transmettre par héritage des terres s'y trouvant. Quatre femmes sur onze ont quand même hérité de leurs parents.

Malgré la vie de misère et le sentiment d'exclusion qu'il évoque, l'héritage matériel et plus particulièrement la terre revêtent une grande importance chez toutes ces personnes âgées, et les représentations de son acquisition et de sa transmission sont pour elles l'occasion de se percevoir dans leur rôle de fils ou de fille au sein de leur lignée et de la communauté. Pour toutes, la terre est le signifiant d'une promesse de reconnaissance tangible de leur identité individuelle et collective. Tout en demeurant dans l'esprit de chacune un élément fondamental de la cosmogonie des sociétés algonquines, sur le plan juridico-politique, elle représente actuellement dans les familles un ou quelques lots dont on héritera de ses parents en ligne directe ou collatérale. Cet héritage a pour effet de confirmer légalement et symboliquement leur appartenance à la communauté.

Collectivement, elle renvoie au souvenir de la perte ou de la

conservation des terres promises à la suite de la signature de traités avec les Blancs. Elle rappelle aussi les luttes que la communauté a dû mener pour faire respecter l'intégrité de son territoire. Pour monsieur William Commanda¹¹, qui a été chef de la bande de Kitigan Zibi pendant près de vingt ans, de 1951 à 1970, la terre indienne est une chose sacrée qui ne se vend pas et qui se transmet par héritage ou autrement : « C'est pas des choses avec lesquelles il faut jouer parce que ça vient des parents directs », déclare-t-il. Les biens que transmettent les parents sont une marque d'affection envers leurs enfants et une façon de leur signifier l'importance de rendre la pareille : « Au moins, mon père m'a donné ça parce que je l'ai aidé mon père, moi », confie un homme. Une femme affirme : « C'était gentil de leur part de me laisser quelque chose. J'ai pris soin de mon père, de ma mère, de mon oncle aussi. Je les ai nourris ». Une autre dit : « S'ils nous en donnent un peu, ben nous autres ça nous fera ça à laisser aux enfants ». Un homme, qui nous avait abondamment parlé de son amour pour sa mère, ne se console pas de la perte d'une terre qu'il avait reçue d'elle en héritage. Cette terre localisée sur la réserve avait été vendue à un Blanc pour payer

l'hospitalisation de son père malade. Plus tard, il aurait pu récupérer cette terre à l'occasion de l'établissement d'un règlement préservant les terres de la réserve contre leur appropriation par des Blancs, mais il ne l'a pas fait. Il en parle comme s'il était resté pris dans le réel de cette terre sans pouvoir encore se représenter toutes les dimensions symboliques qu'elle recèle : « Aujourd'hui tout est repoussé », répète-t-il, « et ça me tente plus de l'avoir ». Il faut dire que le souvenir de cette transaction a des répercussions actuelles très pénibles pour ce vieil Algonquin. Son père a été amputé d'une jambe au cours de cette hospitalisation et lui-même a été amputé d'une jambe il y a quelques années pour les mêmes raisons objectives que son père : il s'était gelé les pieds en travaillant en forêt. Deux autres personnes témoignent de la perte d'une terre, mais cette fois, dans le cas d'une femme, à cause de la perte de son statut d'Indienne et, dans celui d'un homme, à cause des difficultés qu'il avait eues à être inscrit comme membre de la bande de Kitigan Zibi. Cet homme, né à Baskatong¹², répétera plusieurs fois, tel un leitmotiv, son désir de devenir propriétaire d'une terre sur la réserve afin de la léguer à ses enfants, comme si la terre représentait pour lui l'objet ultime et concret de son identité collective algonquine à transmettre absolument à ses enfants. Ceux-ci sont aujourd'hui pourtant bien installés sur des terres de la réserve et bien reconnus par la communauté comme membres à part entière.

Ainsi, la symbolisation de l'acquisition de la terre des ancêtres se fait soit en référence à la réciprocité immédiate envers les parents, soit en référence à la perte de la terre ancestrale, soit,

comme dans les cas suivants, en association avec les qualités et le savoir dont on hérite de ses parents. « C'est très important d'hériter de ses parents », confie une femme. « J'aurais bien aimé recevoir un héritage mais, à la place, j'ai hérité des qualités de ma mère. C'était une bonne travailleuse. Elle avait un jardin et j'ai toujours rêvé de posséder un jardin. Je n'ai jamais pu parce que je me suis mariée avec un Blanc, et j'ai été obligée d'aller rester en ville ».

Toutes ces personnes ont été mariées et ont eu des enfants, sauf deux : l'une, mariée, est restée sans enfants ; l'autre, célibataire, a élevé ses deux nièces et pris soin de son frère handicapé. Six personnes ont été élevées par des parents nourriciers ou par des membres de leur parentèle. Quatre ont adopté des neveux et nièces. La majorité de ces personnes ont vécu dans le giron de leurs parents et reproduisent encore cette situation avec leurs enfants. Sur la réserve, on vit nécessairement à proximité du lieu de résidence de son ascendance et de sa descendance ou l'on cohabite avec eux à un moment ou l'autre du cycle de vie, soit au début du mariage, pour faire des économies en attendant de se construire une maison, soit à l'âge mûr, pour prendre soin de ses vieux parents. Chez nos répondants, cinq personnes vivent en famille élargie. Cette proximité et cette cohabitation ont toujours renforcé les liens d'appartenance à la famille et à la communauté.

Ces personnes témoignent avec beaucoup d'émotion et de vérité de l'intensité et de la nécessité des liens qui les unissaient à leurs parents. Certaines parlent explicitement de leur identification à leur père, à leur mère ou à leur tante. Une femme

confie qu'elle marche dans les traces de son père, qui valorisait beaucoup l'instruction des enfants : « Mon père était une force de la nature et je l'ai toujours respecté et admiré. J'ai fait instruire ma fille grâce à lui ». Un homme a toujours considéré le frère de sa mère adoptive comme son père, même lorsque son père biologique vivait encore. Pour partir dans le bois, ce dernier avait placé ses enfants en adoption après le décès de sa femme. Une femme nous confie qu'elle a toujours apprécié le fait que ses parents l'aient acceptée avec ses deux enfants nés hors mariage. Elle a continué d'habiter avec ses parents, même après son mariage tardif et l'arrivée d'un troisième enfant. Un homme explique qu'il respectait son père mais qu'avec sa mère, les choses étaient moins faciles. Un autre, dont le père et la mère buvaient tellement que ses frères et sœurs mouraient de froid, avait trouvé sa sécurité chez le frère de sa mère : « Mon oncle Armand¹³, c'était de l'or pour nous autres ! Il aidait ma mère quand mon père était dans le bois ». Un autre dit que son père n'était pas un homme très sympathique et que c'est chez sa grand-mère qu'il a trouvé quelqu'un qui l'écoutait. Un homme affirme qu'il est content d'avoir pu aider ses parents à se bâtir une maison. Ainsi, malgré les souvenirs pénibles que les relations avec les parents peuvent évoquer chez certaines personnes, c'est généralement avec beaucoup de respect que l'on évoque le souvenir de ses parents et de sa parentèle.

La majorité de ces personnes disent avoir une bonne relation avec leurs enfants et leurs petits-enfants. Certaines entretiennent en outre des relations privilégiées avec un neveu, une nièce ou un

petit-fils. Pour trois autres, cependant, les relations avec certains de leurs enfants sont problématiques. Un homme parce que ses enfants n'acceptent pas sa relation amoureuse avec une femme « trop jeune pour lui ». Une femme parce qu'elle a dû placer ses enfants en adoption (« je buvais trop », précise-t-elle). Une troisième parce qu'elle n'a jamais vraiment établi de relation significative avec ses enfants. À l'exception de cette dernière femme particulièrement souffrante, qui a perdu la terre de son père au profit d'une de ses filles, toutes ces personnes désirent néanmoins transmettre leurs biens à leur descendance. Mais ici aussi la division sexuelle imposée par l'idéologie des Blancs joue encore chez certaines personnes en faveur des fils, qui, dans ces cas, auront un plus gros héritage que leurs sœurs.

Lorsque certaines personnes parlent de leur relation avec leurs enfants, elles en viennent naturellement à exprimer leur nostalgie de l'enfance. Et, comme si elles voulaient se rassurer quant à la solidité de leurs liens affectifs avec les personnes qui leur sont chères, elles vont mettre en évidence les liens formels et informels de solidarité sociale qui existent dans la communauté. Si le support familial ne suffisait plus, il y aurait toujours le support communautaire. La communauté offre en effet plusieurs services sociaux et culturels qui alimentent les liens entre ces personnes âgées et les autres membres de la communauté. Outre les activités du *Endong*, où les personnes se réunissent chaque semaine pour prendre un repas, jouer au bingo ou assister à une séance d'information sur les soins de santé ou d'autres sujets, les personnes âgées reçoivent des services à domicile tels que services

de santé, d'entretien ménager et de transport. De plus, les personnes âgées ont toujours droit à une place et à une invitation particulières lorsqu'il y a des activités organisées pour l'ensemble des membres de la communauté. Mais les liens informels de solidarité communautaire existent toujours et ce sont eux qui, comme nous le disions au sujet des équipements, servent de modèle à l'établissement des liens sociaux actuels. Ainsi, une voisine plus jeune prépare le repas du midi à sa voisine plus âgée qui vit seule ; une autre reçoit la visite du fils d'un voisin, qui vient la divertir et lui faire écouter ses derniers disques ; une autre dit qu'elle visite régulièrement à l'hôpital une femme très âgée qu'elle considère comme son amie la plus chère et comme son modèle.



L'héritage culturel

La symbolisation de l'acquisition et de la transmission des valeurs culturelles permet de mettre au jour le rôle des parents biologiques ou adoptifs et celui de la communauté dans la socialisation des enfants. Elle révèle aussi le rôle social que ces personnes ont jadis joué dans la communauté et qu'elles y jouent actuellement en tant que personnes âgées. Mais, en dernière analyse, ce dont il est question ici

30

dans leurs témoignages, c'est de la signification que ces personnes donnent à la culture algonquienne dans la définition de leur identité individuelle et collective.

Toutes ces personnes reconnaissent l'importance de l'enseignement des aînés dans l'orientation de leurs conditions de vie actuelles. Elles disent toutes sans exception que ce qu'elles ont appris de leurs parents ou des aînés, c'est de savoir travailler. Nos répondants et répondantes font partie de la première génération qui a commencé à fréquenter l'école du rang et à appliquer les normes de la division sexuelle du travail du monde des Blancs. « Nos parents ne pouvaient pas savoir ce que c'était l'instruction vu qu'ils n'avaient jamais été à l'école », dit un homme. « Ils en ont arraché, eux autres, mes parents. Moi j'en ai arraché rien que dans le temps de la crise », raconte un autre. Un homme compare son travail à celui de son père en déclarant : « J'étais mieux que lui. Lui, il a vécu dans une tente de toile toute sa vie¹⁴ ». « Nos parents nous ont appris ce qu'était la vie difficile », dit une femme en comparant sa vie à la leur : « Ma mère devait tanner des peaux pour faire des mocassins. Moi j'ai jamais fait ça. C'était un travail très dur. Elle en vendait et en gardait pour toute la famille ». Une femme illustre en ces termes

les changements sociaux que connaissait la réserve dans les premières décennies du vingtième siècle : « Du temps de mes grands-parents, toute la gang allait trapper. Mais moi, mon père a jamais voulu que ma mère aille dans le bois, jamais. Il lui a bâti une maison, pis elle restait là avec ses enfants pis toute. Il disait que c'était pas une place pour une femme, ça, dans le bois, que sa place était à la maison ». Son père est Algonquin et sa mère Québécoise. Lorsqu'elle se souvient de la vie que menaient ses parents, une femme, qui a passé la majorité de sa vie en dehors de la réserve, n'aurait jamais cru y revenir tant cette vie lui paraissait pénible. Elle est revenue s'y installer récemment, désirant y retrouver non pas sa famille, mais la famille que représente à ses yeux la communauté.

Le temps de la fréquentation de l'école ne durait pas longtemps, même chez les personnes qui auraient bien aimé pouvoir y rester. Hommes ou femmes, elles ont toutes commencé à travailler vers l'âge de dix ans. Des hommes m'ont dit qu'ils avaient cessé de fréquenter l'école parce les routes étaient trop mauvaises ou parce qu'ils auraient dû y venir par voie d'eau. « Moi, j'ai pas été à l'école, mais j'ai été chanceux pour les jobs », avoue candidement un homme. « J'ai appris à travailler en dehors de la maison avec les vieux que j'ai connus à l'ouvrage. » Une femme affirme que ses parents l'ont retirée de l'école dès qu'elle a su se débrouiller pour lire et écrire. « Après la sixième année, l'école était finie. Il aurait fallu que ma sœur et moi on continue à Ottawa, mais mon père n'avait pas d'argent », se désole une autre femme. Une femme traduit en ces termes le sentiment de

rejet et d'incertitude ressenti par les petits écoliers indiens de son époque : « Dans c'temps-là, on allait jusqu'en quatrième année. Après, il fallait aller à une autre place. À Maniwaki, il y avait des écoles, mais nous autres les Indiens on n'avait pas le droit d'aller là ». Elle dit que les Indiens n'avaient pas accès aux cours supérieurs dispensés dans les écoles de Maniwaki. Une femme raconte que durant les gros froids de l'hiver sa cousine et elle se retrouvaient souvent pendant de longs jours les seules élèves de l'école du rang.

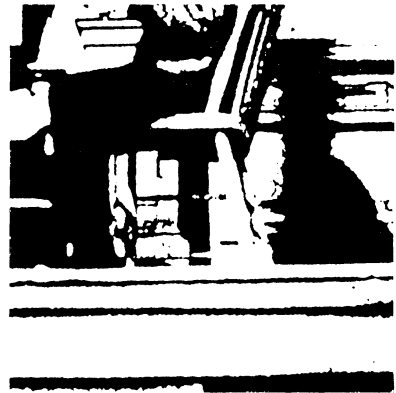
L'apprentissage se faisait donc plus par le truchement de la transmission du savoir des aînés aux cadets que par la scolarisation des enfants. Les personnes âgées de la réserve ont en moyenne cinq ans de scolarité. Vers l'âge de dix ans, tandis que les petites filles s'adonnaient aux travaux ménagers enseignés par leur mère, les petits garçons partaient en forêt et étaient initiés par leur père, leur oncle maternel¹⁵ ou leur grand-père à la vie et au travail en forêt. En effet, même si elles les faisaient souvent pour aider leur père, les petites filles n'étaient pas formellement initiées aux travaux considérés comme masculins : « Je n'ai pas appris beaucoup de choses de mon père », confie une femme, « parce qu'il était toujours parti dans le bois. Ce sont les garçons qui apprenaient avec leur père parce que c'est eux qui faisaient le travail en dehors de la maison ». Les garçons apprenaient à trapper, à chasser, à guider ou à survivre en forêt. « J'ai appris à chasser, à trapper avec du monde âgé », affirme un homme. « Mon grand-père m'a montré à trapper, à ne pas tomber dans la rivière l'hiver, à savoir vérifier la glace, à savoir comment conduire un canot sans

m'énervé dans les rapides», explique un autre homme. « Mon père et ma mère m'ont enseigné comment cueillir les racines pour faire de la médecine indienne », dit un autre. « Mes oncles s'avançaient pour nous aider mais pas notre père », précise un homme qui se souvient encore de la cruauté de son père, qui était constamment parti dans le bois. « J'ai le même prénom que mon parrain et c'est lui qui m'a montré à chasser. J'aurais bien aimé ça porter son nom au lieu de celui de mon père. Mais j'ai été obligé de le reprendre pour être sur la liste », témoigne un homme plein de vénération pour ce parrain qui a remplacé son père qui l'avait abandonné. Certains hommes conservent un souvenir très vivace de leurs premières expériences dans les bois : « La première fois que j'ai été trapper j'étais avec mon père et j'avais fait 5000 piastres. Je pensais que ça serait toujours de même. Mais non ! Le marché des pelleteries était bon dans ce temps-là ! »

Chez certaines personnes, le père assurait non seulement la transmission de son savoir-faire aux garçons mais aussi celle de l'histoire et des mythes algonquins à toute la famille par le truchement de récits, de chants ou de prières. Une femme me raconte que lorsque son père avait été absent plusieurs mois, il avait l'habitude de les réunir autour de lui à son retour pour leur raconter sa dernière chasse ou pour parler de la vie des Indiens. Un homme me récite une prière indienne¹⁶ qu'il aime beaucoup et que lui avait enseignée son père. Il dit qu'il l'a lui-même enseignée à ses enfants et à ses petits-enfants pour qu'elle ne se perde pas car « elle n'est pas écrite ». Il se la remémore et la commente : « Je suis venu devant ce lac. Je peux voir

le lac, les poissons sauter dans l'eau parce que Dieu est là. Il place les poissons dans le lac pour que nous puissions manger. Il regarde au bord du lac et il voit les fleurs. Partout où tu vas, partout où tu marches, tu vois des fleurs. Voilà le don de Dieu. Il y a aussi le soleil pour te donner de la chaleur. Tout est beau : les arbres, la sorte de bois que tu veux voir, que tu veux avoir pour construire ta maison et pour faire ton feu de bois. Tout est beau et Dieu est là tout le temps, disait mon père. Même la pluie. Les averses qui font pousser l'herbe et qui permettent aux animaux de se nourrir. Les chevreuils, les caribous et les castors, tout peut croître lorsqu'il pleut. Aussi nous devons remercier Dieu pour ça une fois par jour qu'il disait, mon père ». Un autre homme me confie : « C'est mon père et ma mère qui m'ont raconté comment le premier chef Pakinawatik est arrivé ici ». « C'est eux aussi qui m'ont appris des cantiques algonquins », poursuit-il. Il possède un vieux recueil de cantiques algonquins qu'il conserve religieusement, c'est le cas de le dire. Il se chante des cantiques de temps en temps, parce que ça lui fait du bien, précise-t-il. Il est l'un de ceux qui font régulièrement la navette entre le centre d'accueil de Maniwaki et la réserve, où réside encore sa femme, dans leur demeure. Un homme qui a appris à trapper avec son père nous confie qu'il n'a jamais aimé la vie dans le bois parce que c'était trop dur. Il est vite parti travailler à Ottawa comme journalier dans le service de la voirie. Son père jouait du violon mais ce n'est pas lui qui le lui a enseigné. Il a appris avec des amis.

On constate que si l'enseignement des travaux manuels se faisait généralement selon la



norme conventionnelle de la division sexuelle du travail désormais en vigueur dans la communauté¹⁷, la transmission de la langue et des valeurs religieuses, spirituelles et sociales ainsi que de l'histoire et des mythes algonquins véhiculés dans les chants et les contes oraux se faisait indifféremment par le truchement des hommes et des femmes. De plus, dans certains cas, ce n'est pas le père, mais la mère ou la grand-mère qui a montré à l'enfant à vivre et à travailler, lui a raconté les histoires indiennes et chanté des hymnes indiens. L'homme qui se chantait des cantiques algonquins raconte que sa mère lui a enseigné la guitare. Un autre a appris le violon à douze ans avec une voisine. Le tambour indien, le violon, la guitare, le chant sont en effet les instruments de musique qu'affectionnent les Algonquins âgés de la communauté. Des hommes disent que c'est leur mère qui leur a appris à tanner les peaux pour faire des mitaines, des tambours ou des mocassins. Un homme en confectionne encore aujourd'hui. Il continue aussi à faire des objets d'artisanat en bois ou à faire bouillir ses racines pour pratiquer la médecine indienne. Parce qu'il voudrait bien savoir écrire, ce vieil homme est aussi un artiste qui raconte en la dessinant son expérience de la vie en

32

forêt. Il faut le voir raconter sa vie à partir de ses précieux dessins, où l'on aperçoit dans un bois de grands et magnifiques chevreuils broutant l'herbe près d'un lac, où ils rencontreront de petits hommes se déplaçant doucement sur l'eau en canot. Un autre homme dit que sa mère l'a toujours encouragé à aller à l'école. Il se souvient du premier jour de classe; une petite voisine prénommée Marie et qui avait quatorze ans l'avait conduit à l'école du rang. Il y est resté jusqu'à l'âge de quatorze ans.

Une femme, particulièrement consciente du modèle que son père a toujours représenté pour elle et de son rôle actuel de mère, de grand-mère et d'aînée dans sa famille et dans la communauté, nous parle de la solidarité communautaire qui existait durant la crise des années trente. Comme sa famille était mieux nantie que les autres, son père leur apprenait à partager les produits de la chasse et du jardin: «On n'avait pas beaucoup de choses à manger, on avait l'essentiel et suffisamment pour partager». Elle dit que sa mère avait fait exactement le même travail qu'elle dans les clubs de chasse et de pêche. Elle était cuisinière. Cette femme témoigne des effets de l'intrusion des valeurs et des pratiques des Blancs dans la culture algonquine: «Ma

mère est morte des suites de ma naissance», dit-elle. «J'ai encore sur les tempes les marques des forceps que le médecin avait utilisés. Une sage-femme indienne et la médecine indienne auraient mieux fait l'affaire.» À propos de l'enseignement de la religion catholique, elle affirme: «C'était si sévère que c'en était du lavage de cerveau». Elle raconte que du temps où les chefs de bande ne savaient ni lire ni écrire, il y avait un «agent des Indiens» qui ne respectait pas la parole donnée au chef et qui retournait à Ottawa négocier des transactions qui désavantageaient beaucoup la communauté. Elle déclarera sentencieusement que, selon elle, être une Algonquine veut dire «essayer d'améliorer la vie des siens, c'est-à-dire les rendre prospères au lieu d'essayer de toujours les enterrer».

Dans la symbolisation de l'acquisition des valeurs culturelles, on constate que la valorisation du travail des aînés est un signifiant qui leur permet de prendre comme modèle un membre de leur lignée ou de la communauté pour affirmer leur identité individuelle et collective. On a vu que dans la majorité des cas le lien de parenté et de filiation généalogique ou symbolique avec ce modèle est nommé et représenté. Lorsqu'il ne l'est pas, c'est la communauté qui joue le rôle de modèle identificatoire. Ces personnes déclarent alors qu'elles ont appris à travailler avec «le monde âgé», sans préciser le lien qui les unissait à cette ou ces personnes. «Tous les Indiens faisaient la même chose», dit un homme. «On allait dans le bois pour apprendre à trapper, à pêcher, à bûcher.» Contrairement à ce que nous avons observé chez des personnes âgées de communautés blanches¹⁸, si la conscience de ce

modèle identificatoire et l'expression du sentiment de continuité varient selon les personnes, on ne voit cependant pas d'Algonquins âgés qui expriment un sentiment de rupture avec les membres de leur lignée et de leur communauté. Ici, le lien social est comparable à celui que l'on trouve dans les petites communautés «émotionnelles» unies autour d'un même projet social et d'une allégeance spirituelle commune (Barbance, 1993). Il est si prégnant que l'isolement, même volontaire, serait un comportement impossible ou anormal¹⁹.

Néanmoins, on sait qu'isolement n'est pas synonyme de solitude, et l'on a pu constater que la solitude ressentie par certains Algonquins âgés est comparable à celle qu'éprouvent les personnes âgées des communautés blanches. Là aussi, la mise à la retraite est vécue comme une perte qui s'ajoute aux nombreuses autres pertes qui surviennent avec le vieil âge. Certaines personnes acceptent difficilement d'être mises à la retraite et, malgré tous les travaux et toutes les responsabilités qu'elles doivent encore assumer, elles disent qu'elles s'ennuient de ne pas «aller travailler à l'extérieur» comme par le passé. C'est ce que révèlent les témoignages de cinq hommes et d'une femme. Les autres disent par ailleurs qu'ils sont très contents d'être libérés des contraintes du travail salarié et qu'ils en profitent pour réaliser leurs projets: «J'ai fait des chasses de chevreux pendant six ans après ma retraite», affirme fièrement un homme de 89 ans qui a continué à travailler comme guide après avoir pris sa retraite et espère pouvoir finir un projet qui lui tient à cœur avant de mourir.

Au fil des épisodes de leur cycle de vie, ces Algonquins âgés

ont ressenti les effets du processus d'acculturation à l'idéologie du monde des Blancs, non seulement dans leur perception des modifications de leur culture matérielle, mais aussi dans leur conception même du travail. Une nouvelle division sexuelle du travail leur était imposée et ils ont dû l'adapter à leur mode de vie. Et le travail comme tel ne fut bientôt plus clivé selon le sexe²⁰, mais selon l'âge des personnes. En effet, leurs témoignages révèlent que ce n'est plus le travail des aînés mais le rôle social que ces Algonquins âgés se permettent ou non maintenant de jouer individuellement et collectivement qui sert de signifiant dans la symbolisation de la transmission des valeurs culturelles. Ces personnes ont ici changé de position symbolique : elles ne parlent plus à partir d'une place de fils ou de filles respectueux et respectueuses comme lorsqu'il était question de leur ascendance, mais à partir d'une place de personnes âgées, avec toutes les connotations idéologiques que cette appellation peut désormais revêtir, dans cette communauté comme ailleurs.

Certaines d'entre elles misent maintenant sur la valeur de l'instruction des enfants. Elles ne mettent plus l'accent sur l'influence heureuse ou malheureuse que leur travail et leur enseignement pourraient avoir auprès de leur descendance comme elles l'ont fait en invoquant le caractère structurant qu'avait eu pour elles le travail de leurs aînés. Une femme raconte qu'elle obligeait ses enfants à marcher jusqu'à l'école du rang mais considère qu'elle n'a plus beaucoup d'influence sur eux : « Je pensais que l'école les rendrait intelligents », dit-elle en riant. « Je ne pensais pas que c'était si important que cela de

leur apprendre l'algonquin. Ils riaient lorsque je voulais leur parler des choses de l'ancien temps. » Notons que chez la moitié des répondants les descendants parlent algonquin. Certaines personnes disent que ce sont leurs enfants qui leur apprennent l'histoire des Algonquins ou qui leur donnent des conseils : « Ils en savent plus que nous. Ils l'apprennent à l'école. Tout est nouveau et nous on est anciens », se désole une femme. Ainsi, ce n'est pas seulement l'instruction mais aussi le travail de leur descendance qui est valorisé et auréolé d'un certain mystère et d'un certain prestige. « Aujourd'hui, déclare un homme, il faut être bien instruit pour avoir une job. Si mon garçon m'avait écouté il serait pas obligé de travailler dans le bois. » « Même pour pousser le balai il faut être instruit aujourd'hui », signale un autre.

Relativement à la transmission des valeurs culturelles, on voit cependant se cristalliser chez d'autres Algonquins âgés l'affirmation de leur identité individuelle et collective fondée sur leur attachement et leur conscience de l'historicité des valeurs amérindiennes. Chez certains Algonquins âgés — près de la moitié de nos répondants et répondantes —, l'élaboration de l'identité individuelle et collective a été associée tout au long des témoignages aux destinées des membres de leur ascendance, de leur descendance et de l'ensemble de la communauté. Ces personnes, qui ont jadis fait partie du Conseil de bande ou ont été syndiquées, sont aujourd'hui membres de l'un des nombreux comités de gestion de la communauté²¹ ou du « Elder Circle », rite traditionnel qui réunit régulièrement les personnes âgées de la communauté autour d'un cérémonial d'échanges de paroles.

Ce sont aussi généralement ces personnes qui sont invitées à venir à l'école enseigner aux enfants les rudiments de la culture et du savoir-faire des anciens Algonquins. Ce sont ces mêmes personnes qui vont aujourd'hui explicitement se sentir en filiation avec leur père, leur mère, leur oncle ou leur grand-mère et qui désirent jouer à leur tour un rôle de gardiens des valeurs algonquines et de conseillers auprès de leurs enfants. Toutes ces personnes ont enseigné à leurs enfants ce qu'elles savaient de la culture amérindienne. Elles les ont stimulés à poursuivre leurs études. Elles reconnaissent donc l'influence qu'elles ont eue et ont encore sur leur descendance. Une femme qui a été aide-infirmière sait qu'elle a servi d'exemple à l'une de ses nièces qui est devenue infirmière. Un homme raconte qu'il aurait voulu que sa fille aînée devienne maîtresse d'école : « J'étais allé voir la maîtresse mais elle m'a dit que je devrais la retirer de l'école. Elle n'apprenait pas assez bien ». Des hommes ont enseigné à leur fils à trapper : « La trappe n'existe plus de nos jours, confie l'un d'eux, mais on ne sait jamais, ça peut revenir un jour ». « Mon père était aussi ma mère », affirme une femme qui était orpheline de mère. « Parce que je pouvais aller lui parler quand je voulais. C'était une porte ouverte. Je fais la même chose avec ma fille et ma petite-fille. » Elle ajoute qu'elle leur a enseigné ce que son père lui avait enseigné : à être des Indiennes, à connaître la nature, l'histoire et les chants des Algonquins. Un homme qui aurait bien voulu exercer plus d'autorité auprès de ses enfants conclut en disant : « Mais moi je ressemble à mon père parce qu'il avait bon cœur ». Un autre homme raconte qu'il ne manquait jamais l'école

34

même quand les chemins étaient bloqués. « Ma fille est allée aussi et elle a un beau métier aujourd'hui. » Et il ajoute : « Je lui ai même montré comment ma mère faisait des mocassins en peaux de chevreux ». Des hommes racontent comment ils ont enseigné l'algonquin à leurs enfants. Une femme chante en algonquin pour ses petits-enfants.

Conclusion

Les témoignages de ces personnes âgées révèlent que leur symbolisation de l'acquisition et de la transmission des biens matériels et culturels se fait à partir de signifiants tels que la terre, le travail des aînés ainsi que la perception de l'importance de leur rôle social passé et actuel dans leur famille et dans la communauté de Kitigan Zibi. Si tous ces signifiants renvoient explicitement à des signifiants relatifs à l'identité individuelle et collective de ces Algonquins âgés, leur interprétation subjective appartient néanmoins à chacun d'entre eux.

Il est intéressant de constater que les représentations de l'héritage matériel se métaphorisent dans l'expression de leur désir de conservation et de transmission de la terre. Comme le rappelle Rémi Savard (1979: 133-139), la conception de la terre chez les Amérindiens est à situer dans le

rapport qu'ils entretiennent avec leur environnement naturel au sens le plus large, et elle ne se réduit pas aux seuls intérêts économiques en jeu. Dans les diverses langues amérindiennes, les idées de posséder, de vendre ou de céder la terre ne se trouvent pas. D'où la réaction négative de l'ancien chef Commanda devant l'éventualité que l'acquisition d'un de ses lots par son voisin soit médiatisée par une somme d'argent. L'idée de la propriété de la terre chez les Amérindiens s'apparente plus à celle d'un droit de garde qu'à celle d'un titre de propriété, précise Rémi Savard. Ce droit de garde représenterait la responsabilité qu'ils ont de transmettre à leurs descendants un cercle de vie aussi large et aussi dynamique que celui que leurs ancêtres leur ont légué. La leçon qu'ils nous donnent en somme, dit Rémi Savard, c'est de « partager la terre dans le respect plutôt que de la posséder dans le mépris ». Leçon comparable aux représentations de l'idéologie algonquine qu'exprimaient nos répondants et répondantes au cours de leurs témoignages.

Les représentations de l'acquisition et de la transmission des biens culturels mettent par ailleurs en évidence les modifications du rôle social des personnes âgées. Du temps de leurs parents, le rôle social des aînés était organiquement articulé aux systèmes de production et de reproduction sociales. Leurs témoignages expriment unanimement le fait que les personnes âgées de la famille et de la communauté leur apprenaient à vivre et à travailler. De nos jours, les aînés n'ont plus les mêmes fonctions ni les mêmes responsabilités que leurs grands-parents. Il existe désormais, là comme ailleurs, une division du travail selon l'âge, et certains aînés la perçoivent

comme une dévalorisation de leur travail présent et passé et de leur rôle. En effet, même si on constate qu'il existe actuellement dans la bande de Kitigan Zibi une reconnaissance collective du savoir et de l'expérience des aînés de même qu'une volonté collective de les rendre efficaces, il n'en reste pas moins que ce n'est pas la majorité des Algonquins âgés rencontrés qui s'identifie individuellement et collectivement à partir de ce savoir et de cette expérience à conserver et à transmettre. C'est pourquoi un examen du processus d'identification du sujet âgé en fonction de la symbolisation de la règle de filiation donnerait à voir cette anthropologie de ces différences que nous avons constatée chez nos répondants et répondantes dans la perception de leur rôle social. On a vu que certaines personnes fondaient leur identité individuelle et collective sur la valorisation de leur rôle et de leur place dans leur famille et dans la communauté et d'autres pas. Ces différences révéleraient un modèle comparable à celui que nous avons dégagé dans l'étude de la symbolisation de la règle de filiation dans un groupe de sujets âgés montréalais. Cette étude laissait entrevoir — malgré l'échéance mortelle à laquelle les personnes âgées sont personnellement et socialement confrontées — les arêtes psychologiques et culturelles de leur sentiment de continuité ou de rupture vis-à-vis de leur lignée et de leur communauté. L'étude des représentations de l'acquisition et de la transmission du patronyme ainsi que celle du modèle identificatoire chez chacun de ces Algonquins âgés devrait nous conduire à appréhender la symbolisation de la règle de filiation et du lien social qui fonde leur

communauté en y saisissant la spécificité du «travail de la culture» (Obeyesekere, 1990) qui assure leur bien-être personnel.

Louise Tassé
Chercheure autonome

Notes

¹ Cet article est tiré des résultats d'une recherche subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je remercie Bernard Bernier, Norman Clermont et Rémi Savard pour l'encouragement et les conseils qu'ils m'ont prodigués au cours de la réalisation de cette étude. Je dédie ce texte aux gens de Kitigan Zibi et plus particulièrement aux personnes que j'ai rencontrées à l'occasion de ce travail.

Kitigan Zibi (en français, «jardin de la rivière») est la traduction algonquienne de River Desert, nom que portait la bande jusqu'à tout récemment et qui est le toponyme de l'une des trois rivières qui sillonnent son territoire.

² C'est ce que démontrent les études de Clark et Anderson (1967) et de Herfray (1988). Dans son analyse de la symbolique du temps de la retraite, Charlotte Herfray (1988: 122-150) parle des autres rôles qui restent disponibles pour le sujet âgé: «Le sujet peut ainsi continuer, se récupérer. Il le pourra d'autant plus qu'il aura pu "changer" de rôle bien avant d'y être obligé» (p. 131).

³ Cela ne signifie pas que nous envisageons nécessairement ces questions à partir de la théorie anthropologique du relativisme culturel, mais que nous nous situons dans une perspective comparative, au regard de la situation qui prévaut dans la communauté blanche où nous avons entrepris nos premières recherches en anthropologie du vieillissement (Tassé, 1991, 1992, 1993). Nous avons constaté que la question de la solitude des personnes âgées est souvent associée à leurs problèmes de santé mentale.

⁴ Dans l'organisation sociale, la règle de filiation est ce qui permet à un individu de s'identifier à sa famille et à son groupe et d'être identifié en retour par cette famille et ce groupe, grâce à son patronyme, à sa nationalité, à son statut matrimonial, à son appartenance religieuse et à ses droits, devoirs et privilèges. Ces processus d'identification se structurent chez un individu dans l'acquisition et dans la transmission de ses normes et de ses valeurs.

⁵ Nous utilisons cette notion en nous référant au cadre conceptuel qui l'entoure en psychanalyse et en anthropologie. Dans la psychanalyse lacanienne comme dans l'anthropologie structurale lévi-straussienne, c'est dans la rencontre de la parole et du langage que se déploie la chaîne symbolique du signifiant. En psychanalyse, il se structure subjectivement comme reste d'une trace effacée qui renvoie douloureusement à un autre signifiant. En anthropologie structurale, le signifiant peut ne pas renvoyer à un autre signifiant mais être relié logiquement à un signifié pour donner son sens à un système culturel. Par exemple, les termes de parenté (sur le registre de la parole) sont des signifiants qui ne deviennent intelligibles que par rapport aux règles (sur le registre du langage ou code) auxquelles ils renvoient collectivement et qui, elles, sont des signifiés qui peuvent devenir des signifiants pour chacun des sujets de la collectivité. Les signifiants qui sont apparus au cours de notre investigation relèvent donc de l'articulation entre ces deux cadres conceptuels. Nous les considérons comme autant d'effets de la perception individuelle d'une règle collective. Cela veut dire que si la terre ou le travail des aînés sont apparus comme des signifiants collectifs parce qu'ils se retrouvaient dans l'ensemble des témoignages, ils n'en demeurent pas moins, pour les personnes prises individuellement, des signifiants singuliers, c'est-à-dire inscrits dans une chaîne symbolique particulière à chacune.

⁶ Bien avant la crise d'Oka, en 1990, les conditions de vie des Amérindiens dans les réserves faisaient l'objet d'études et de revendications (Savard, 1979). Rappelons, par exemple, la portée d'un colloque sur l'identité amérindienne qui a eu lieu en 1974 à Québec, en présence de nombreux porte-parole des communautés autochtones du Québec (Tremblay, 1976).

⁷ Cette perception des groupes sociaux selon leur localisation sur le territoire de la réserve rappelle la distinction que font les gens du village français de Minot étudié par Zonabend (1980), entre les *gens du finage* et les *gens du bois*, en fonction de leur rapport à la terre et aux animaux domestiques.

⁸ Cette législation de 1985 amendait la Loi sur les Indiens et permettait aux Amérindiennes qui avaient épousé un blanc de se réapproprier les droits qu'elles avaient ainsi perdus. Pour une étude historique et juridique de la question des droits des femmes amérindiennes, voir Jamieson (1978), Séguin (1981) et le numéro spécial de *Recherches amérindiennes* (1984).

⁹ Notre analyse de la symbolisation de la règle de filiation chez les personnes âgées du territoire centre-nord de Montréal (Tassé, 1991) indiquait que seulement le tiers de nos interlocuteurs s'exprimaient à partir de ce signifiant qu'est la réciprocité dans les rapports entre les générations.

¹⁰ Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'histoire de la législation définissant et modifiant le «statut» des Amérindiens et Amérindiennes représente à elle seule une sorte d'allégorie de leur assujettissement à l'idéologie blanche. Savard et Proulx (1982) et Jamieson (1978) en ont fait un inventaire qui met au jour les fondements éthico-politiques de l'État canadien et de la colonie à partir de laquelle il s'est constitué.

¹¹ J'identifie monsieur Commanda parce qu'il témoigne au nom des siens en qualité de gardien des *Wampum* et d'ex-chef de la bande. Monsieur Commanda est un descendant d'Antoine Pakinawatik, qui fut le premier chef de la bande de 1854 à 1874. En tant que gardien des *Wampum*, il se sent porteur de la mission de conserver et de transmettre la culture algonquienne. Je l'ai rencontré chez lui à plusieurs reprises; il m'a expliqué religieusement la signification des *Wampum* et il a répondu à mes questions sur la transmission des valeurs matérielles et culturelles.

¹² Plusieurs Algonquins de Kitigan Zibi sont originaires de cette région. Ils en ont été expropriés au moment de l'inondation d'une partie du territoire pour la construction du réservoir actuel de Baskatong par Hydro-Québec. Baskatong était l'un des territoires de chasse des tribus algonquiennes de la vallée de la Gatineau. Voir l'étude de Hessel (1987) sur les tribus algonquiennes de cette région.

¹³ Il s'agit d'un prénom fictif.

¹⁴ Ces conditions de vie et ces changements sociaux sont comparables à ceux qui s'amorçaient chez les Montagnais de Saint-Augustin, sur la basse Côte nord, et que décrit Rémi Savard dans *Le Rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui* (1977).

¹⁵ Il serait intéressant de réexaminer le postulat de la patrilinéarité dans la règle de filiation des anciennes tribus algonquiennes (Kehoe, 1981: 220-224) à la lumière de la symbolisation de la règle de filiation dans les communautés actuelles.

¹⁶ Cette prière et plusieurs témoignages (13 sur 21) ont été exprimés en anglais. Notre traduction s'efforce de conserver le plus possible la structure originale.

Bibliographie

¹⁷ Nous constatons que l'actualisation de la division sexuelle du travail mise au jour par les témoignages de ces Algonquins âgés est la même que celle que décrivaient les personnes âgées du comté de Deux-Montagnes (Tassé, 1988). Rappelons que le concept de division sexuelle du travail est un élément essentiel de l'interprétation de l'acculturation des Amérindiens à l'idéologie de l'Occident.

¹⁸ Notre étude sur le territoire centre-nord de Montréal (Tassé, 1991) a effectivement révélé qu'il y avait trois personnes qui exprimaient explicitement un sentiment de rupture dans la symbolisation de la règle de filiation.

¹⁹ On peut comparer ce conformisme à celui que Lévi-Strauss (1956-1979 : 92-131) décrit au sujet de l'opinion du groupe social à l'égard du célibat dans les sociétés primitives : « On peut affirmer que parmi les tribus dites primitives, il n'y a pas de célibataires pour la simple raison qu'ils ne pourraient pas survivre » (p. 105).

²⁰ Nous faisons ici référence à la terminologie qu'utilise l'anthropologie pour désigner le clivage selon le sexe, ou « sex gender division » (Rubin, 1975 : 157-210), en mettant l'accent sur les déterminismes culturels.

²¹ Comme dans d'autres communautés amérindiennes (Saint-Onge, 1990), il existe ici plusieurs comités plus ou moins directement rattachés au conseil de bande. À Kitigan Zibi, on trouve un comité de police, un comité de santé, deux comités des aînés, un comité de parents, un comité des loisirs, un comité religieux et un comité de logement au sein desquels les personnes âgées sont invitées à œuvrer.

BARBANCE, Maryse. 1993. « À partir de la pensée sociale de Freud : de la masse atomisée à la civilisation », *Connexion*, « Le destin des croyances », 61 : 1-26.

CLARK, Margaret, et Barbara G. ANDERSON. 1967. *Culture and Aging. An Anthropological Study of Older Americans*. Springfield, Ill., Charles C. Thomas.

HERFRAY, Charlotte. 1988. *La Vieillesse. Une interprétation psychanalytique*. Paris, Desclée de Brouwer.

HESSSEL, P. 1987. *The Algonkin Tribe. The Algonkins of the Ottawa Valley: An Historical Outline*. Stewart Lane Waba, Ontario, Kichesippi Books.

JAMIESON, Kathleen. 1978. *La Femme indienne devant la Loi : une citoyenne mineure*. Ottawa, CCSF.

KEHOE, Alice B. 1981. *North American Indians. A Comprehensive Account*. Englewoods Cliffs, N. J., Prentice-Hall.

LACAN, Jacques. 1953-1966. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans J. LACAN. *Écrits*. Paris, Seuil : 237-322.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950-1983. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS. *Œuvres. Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF : IX-LII.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1956-1979. « La famille », dans Claude Lévi-Strauss. Paris, Idées/Gallimard : 93-131.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958-1974. « Langage et parenté », dans C. LÉVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon : 37-110.

OBEYESEKERE, Ganathath. 1990. *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

RECHERCHES AMÉRINDIENNES AU QUÉBEC. 1984. XIV, 3, numéro spécial : *Être née femme autochtone*.

RUBIN, Gayle. 1975. « The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex », dans R. R. REITER, éd. *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press : 157-210.

SAINT-ONGE, Jacques. 1990. *Personnes âgées amérindiennes et modernisation. Étude de la vie associative des personnes âgées dans quatre communautés amérindiennes*. Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, GRIR.

SAVARD, Rémi. 1977. *Le Rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal, L'Hexagone/Parti Pris.

SAVARD, Rémi. 1979. *Destins d'Amérique. Les autochtones et nous*. Montréal, L'Hexagone.

SAVARD, Rémi, et Jean-Pierre PROULX. 1982. *Canada. Derrière l'épopée, les autochtones*. Montréal, L'Hexagone.

SÉGUIN, Claire. 1981. « Essai sur la condition de la femme indienne au Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, X, 4 : 251-260.

TASSÉ, Louise. 1988. *Féminité et ferme familiale dans le comté des Deux-Montagnes au Québec de 1900 à 1950. Contribution à l'anthropologie des rôles sociaux*. Montréal, Université de Montréal, Département d'anthropologie, thèse de doctorat.

TASSÉ, Louise. 1991. « Quand la continuité nous est contée. Santé mentale et symbolisation de la filiation chez les personnes âgées », *Santé mentale au Québec*, XVI, 2 : 41-66.

TASSÉ, Louise. 1992. « Père et mère tu honoreras afin de vivre longtemps. Étude comparative du concept de filiation en anthropologie et en gérontologie », dans G. LÉTOURNEAU, dir. *Aider ses parents vieillissants. Un défi personnel, familial, politique, communautaire*. Montréal, Association québécoise de gérontologie : 79-89.

TASSÉ, Louise. 1993. « La santé, une histoire de famille ? Représentations de la transmission de la santé et de la maladie chez les personnes âgées », *Anthropologie et sociétés* (soumis pour publication).

TREMBLAY, Marc-Adélaïde, dir. 1976. *Les Facettes de l'identité amérindienne/The Patterns of "Amerindian" Identity*. Symposium Montmorency, octobre 1974. Québec, Presses de l'Université Laval.

ZONABEND, Françoise. 1980. *La Mémoire longue. Temps et histoires au village*. Paris, PUF.