Document généré le 6 août 2025 12:45

Recherches amérindiennes au Québec

COMMENTAIRES SUR *LA RÉDUCTION* DE JEAN-JACQUES SIMARD

Sylvie Poirier

Volume 36, numéro 1, 2006

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1081765ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1081765ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)
1923-5151 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Poirier, S. (2006). COMMENTAIRES SUR *LA RÉDUCTION* DE JEAN-JACQUES SIMARD. *Recherches amérindiennes au Québec*, *36*(1), 81–84. https://doi.org/10.7202/1081765ar

Tous droits réservés © Recherches amérindiennes au Québec, 2006

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

qualificatif qui a fait les heurs et malheurs des sciences sociales dans les années 1990 et dont nous avons tous usé et abusé, avec un net penchant pour le second usage[6].

Bogumil Jewsiewicki
Département d'histoire,
Université Laval

Notes

1. Dans le cadre de la Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire nous avons entrepris une réflexion sur ces questions, les débats sont disponibles en VDV : BARBU, Violeta, Michèle Baussant, Yvan Combeau, Liliana Dejanova, Daho Djerbal, Geneviève Joutard, Philippe Joutard, Nicole Lapierre, Christian Preda, Marie-Claire Lavabre et Francine Saillant. « Se soucier d'un juste passé : juste mémoire, juste histoire, juste oubli… », animé par Bogumil Jewsiewicki, Université Laval, Québec, 9 juin 2004. 2 vol.
2. Mue par le travail de souvenir et de représentation, la mémoire est un processus d'actualisation des expériences du passé qui diffère de l'opération historiographique parce que la mémoire opère en étant guidée par le principe de pertinence plutôt que de vérité.
3. Au sens que Pierre Nora (1997) donne à ce substantif dans l'expression « lieu de mémoire » qui désigne un champ où la mémoire travaille.
4. Justifiée par une sainte colère de Simard contre l'opération anthropologique, voir « L'anthropologie et son casse-tête » paru initialement en 1988.
5. Vansina écrit : « Collective imagination is a set of representations of perceived realities and values that are accepted witout any question by most, perhaps even by all, of a give community. Because it is collective, it focuses on objects of interest to all and usually on more than one topic. For example, a famous object of collective imagination common to all farmers and herders of West Central Africa, but not to foragers, is pure witchcraft. […] All imagination occurs, of course, in the minds of individuals – not collectivities. People think about events, dream, and sometime have visions, which they communicate to others in conversations with family or friends when they think that these persons will be interested » (2004 : 268-269.)
6. Disponible aussi en français depuis quatre ans, Ian Hacking (2001) mérite à cet égard une lecture attentive.

Ouvrages cités

CLIFTON, James A. (dir.), 1990 : *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Politics*. Transaction Publishers (Rutgers University), New Brunswick.

DE BOECK, Filip, et Marie-Françoise PLISSART, 2005, *Kinshasa. Tales of the Invisible City*, s.l. : Luidon, Royal Museum for Central Africa, Vlaams Architectuurinstituut Vai.

HACKING, Ian, 2001 : *Entre la science et la réalité, la construction sociale de quoi ?* La Découverte, Paris

HONWANA, Alcinda, 2005 : *Child Soldiers in Africa*. Pensylvania University Press, Philadelphia.

JEWSIEWICKI, Bogumil, 2000 : « Subject in Africa: In Foucault's Footsteps ». *Public Culture* 14(3) : 593-599.

—, (dir.), 2004 : « Réparations, restitutions, réconciliations entre Afriques, Europe et Amériques », in *Cahiers d'études africaines*, n° 173-174.

MBEMBE, Achille, 2000 : *De la postcolonie : essai sur l'imaginaire politique en Afrique contemporaine*. Karthala, Paris.

NORA, Pierre (dir.), 1997 : *Lieux de mémoire*. Gallimard, Paris.

SIMARD, Jean-Jacques, 1988 : « L'anthropologie et son casse-tête ». *Anthropologie et Sociétés* 12(1) : 77-102.

—, 2003 : *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Septentrion, Sillery.

VANSINA, Jan, 2004 : *How Societies Are Born. Governance in West Central Africa Before 1600*

Filmographie

LE PAPE, Marc, et Robert GENOUD, 2005 : *Congo, la paix en otage*. Film documentaire produit par État d'Urgence Production à l'initiative de Médecins Sans Frontières.

COMMENTAIRES SUR *LA RÉDUCTION* DE JEAN-JACQUES SIMARD

En cette ère soi-disant postcoloniale, la décolonisation des relations entre les autochtones et l'État canadien (et québécois) est loin d'être achevée, bien que, de part et d'autre, des prises de conscience et des efforts notables aient été réalisés en ce sens ces dernières décennies. Le chemin menant à l'établissement d'un réel dialogue interculturel, et vers une coexistence négociée, est parsemé d'embûches, d'incompréhension et d'obstacles d'ordres divers (Clammer *et al.* 2004). On ne sort pas si facilement d'un « régime de réduction », et cela vaut tout autant pour ceux qui l'imposent que pour ceux qui le subissent. Un constat s'impose néanmoins, les autochtones ne peuvent plus être ignorés, refoulés aux marges de la société civile. Leurs revendications politiques et territoriales et leur résistance ne s'essouffleront pas, et nous obligent à penser autrement le Canada (et le Québec) de demain, vers un projet de société où les premières nations auront aussi leur place. Le défi est collectif et mérite d'être relevé, en poursuivant, entre autres, les réflexions sur les politiques de la reconnaissance et le respect du droit à la différence.

Sur la question, le problème ou encore la condition autochtone contemporaine, l'ouvrage de Jean-Jacques Simard est à mon avis devenu un incontournable, tout autant pour le regard lucide qu'il porte sur l'histoire, l'ampleur et les injustices du régime de réduction imposé aux Amérindiens et aux Inuits, que pour certaines des pistes de réflexion qu'il énonce et des avenues qu'il propose vers un projet « d'autodétermination collective maximale pour les premières Nations » (p. 104). Ce regard est nourri par une longue expérience et engagement auprès de groupes amérindiens et inuits. L'auteur de *La Réduction* souligne, comme d'autres avant lui, comment le statut d'Indiens (et la *Loi sur les Indiens*) « consacre une forme bénigne d'apartheid » (p. 34) et il explore, à travers ses essais échelonnés sur trois décennies, les « complexités, les nuances et les ambiguïtés » (p. 90) du mouvement amérindien contemporain.

C'est donc à l'invitation de *Recherches amérindiennes au Québec* que je livre ici quelques réflexions sur cet ouvrage et que je joins ma voix d'anthropologue à celle de Simard, non pas pour « l'agrément de la polémique » (p. 170), mais plutôt pour partager quelques idées susceptibles de contribuer aux débats et aux réflexions sur les possibles politiques d'une coexistence négociée, celle qui nous permettra enfin de sortir du régime de réduction (p. 47). Pour cela, encore faut-il mieux comprendre et respecter la différence autochtone, ainsi que « les complexités, les nuances et les ambiguïtés » des dynamiques identitaires et des rapports que les autochtones entretiennent avec la modernité (et la société dominante), sans chercher à les réduire à une forme d'anomie (ou de similisation). Parlant des réalités, des socialités et des revendications autochtones, je m'appuie sur ce que je nomme

les « contemporanéités autochtones » (Poirier 2000, 2004).

J'ai écrit ailleurs que l'appellation « autochtone » (comme autrefois celle de « sauvage » ou « primitif »)

> puise aux conceptions européennes de l'histoire, du temps et du territoire et reste porteuse de l'histoire coloniale. […] Le seul fait de décrire les autochtones comme les descendants de ceux qui étaient là en premier, c'est d'ores et déjà les situer dans une histoire, elle-même conçue comme un récit de la conquête coloniale et de la formation étatique. Alors que cette définition reste certes utile pour faire valoir la reconnaissance de droits spécifiques, elle tend aussi à nier la contemporanéité des ordres sociaux et symboliques, et des identités autochtones, en les figeant dans un passé ancestral ou en les y renvoyant sans cesse. (Poirier 2000 : 139)

Une tendance d'ailleurs que Simard dénonce avec véhémence. Par contemporanéités autochtones, j'entends les synthèses locales orchestrées, depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours, entre les ordres sociaux et culturels des autochtones et ceux de la société dominante, dans un contexte de rapports de pouvoir inégaux, et ce que ces synthèses impliquent en termes d'appropriation et de rejet, de continuité et de transformation, de résistance et d'imitation, de relecture et d'innovation, mais aussi en termes d'expériences, de récits, de souffrances et de réalisations (*ibid.*). À ces considérations, s'ajoute le fait que les autochtones sont irrémédiablement insérés dans le système mondial. Quoi qu'en dise l'auteur de *La Réduction*, je demeure convaincue que la contribution de l'anthropologie à une meilleure compréhension des contemporanéités autochtones est inestimable, à la fois par son engagement dialogique de longue date avec les autochtones et par son regard critique envers la « modernité[1] ».

Je m'explique mal, en effet, les ressentiments de l'auteur envers l'anthropologie sociale et culturelle. L'anthropologie aussi a une histoire, et elle a surtout beaucoup appris, et continue d'apprendre, des mouvements de décolonisation que connaissent, depuis les années 1950, les mondes autrefois colonisés. Il est en cela réducteur de prétendre que l'anthropologie continue de définir les peuples hors de l'histoire ou à l'abri de celle-ci, ou continue de confirmer « le statut intemporel des sociétés primitives » (p. 58). Qu'une certaine anthropologie, ou que certains anthropologues, ait porté, ou porte encore, un regard réducteur sur l'historicité des mondes autochtones et sur l'agencéité des acteurs, que certains anthropologues ressentent une profonde « nostalgie » face aux soi-disant authenticités perdues, je n'en doute aucunement (voir Sahlins 1993). Mais alors il nous faut admettre aussi que toutes les sciences sociales et humaines, quelles que soient leurs méthodes et leurs grilles d'analyse, n'offrent toujours qu'une vue partielle et partiale du vécu et du conçu, une vue « réduite » du réel, de l'épaisseur, de la complexité et de la plurivocalité des dynamiques identitaires et des mondes culturels, ainsi que des multiples facettes de leurs interrelations. Dans le contexte qui nous intéresse ici, et j'en conviens avec Simard, le débat sur l'authenticité est un faux débat, comme est illusoire la recherche de l'authenticité ; tout ensemble social et culturel étant un processus historique en constant devenir, traversé de messages polyvalents, parfois contradictoires. Et les mondes amérindiens ne font pas exception. Une fois évacuée la question de l'authenticité, nous pouvons d'emblée mieux interroger celle de la différence autochtone et de ses expressions contemporaines, ou encore les diverses initiatives et stratégies autochtones pour créer et se ménager des espaces d'affirmation et d'autonomie.

Parmi ces différences, on peut se demander, comme Simard, si c'est le propre des sociétés humaines de « penser la domination » (p. 73) et si l'histoire de l'humanité peut être réduite à cette seule considération, limitant dès lors l'éventail des choix de sociétés et des modes d'être-au-monde. Une question complexe, certes, qui ne peut être développée dans ces quelques commentaires. Je dirai seulement que l'anthropologie apporte quelques éléments de réponse à cette question en ayant étudié d'autres alternatives, d'autres choix de société. Parmi ces études, certaines interrogent les fondements et les principes ontologiques et épistémologiques de sociétés qui ont cherché à « penser la relation » plutôt que la domination. Et là où la matrice de civilisation dite moderne éprouve quelques difficultés à penser et à établir des relations, je demeure convaincue que les mondes amérindiens (et autochtones) peuvent nous apprendre quelque chose à nous (modernes, Occidentaux ou Blancs) sur ces autres solutions. Cela a peu à voir avec le romantisme, comme pourrait le penser Simard, mais plutôt avec l'ouverture sur l'Autre et la reconnaissance de l'altérité, même radicale[2].

Sous la plume de l'auteur de *La Réduction*, on a parfois l'impression que la différence amérindienne est toujours et seulement celle d'avant le contact ; les ordres sociaux et culturels amérindiens auraient cessé d'être dès lors que fut instauré le régime de réduction. Les Amérindiens d'aujourd'hui ne seraient plus que l'ombre d'eux-mêmes, pour certains nostalgiques d'un passé à jamais révolu[3]. N'est-ce pas ce que laissent sous-entendre des appellations comme celle de « classe ethnique » (p. 93), ou certains concepts, comme ceux d'anomie, de similisation et d'aliénation culturelle (p. 287). Parlant de la condition autochtone contemporaine, Simard écrit « […] c'est un cas d'anomie durkheimienne plutôt singulier puisque l'évidement par le bas des normes traditionnelles est comblé par des normes étrangères *mal intériorisées* » (p. 287, mes italiques). Est-ce à dire que la différence (ou le problème) autochtone ne se situe aujourd'hui qu'à ce niveau, celui de ne pas avoir *bien* « intériorisé » les normes de la modernité, du moins pas encore ou pas pour tous ? Voilà un type de discours qui malheureusement fait trop souvent autorité auprès des instances politiques et bureaucratiques et qui nuit justement à la mise en œuvre d'un réel dialogue interculturel. J'ai écrit ailleurs : « Les cultures autochtones contemporaines sont tantôt (re)présentées comme de pâles copies des ordres sociaux traditionnels, tantôt évaluées à leur plus ou moins grande acculturation à la société moderne occidentale » (2000 : 140). N'est-ce pas ce qu'évoquent les propos de Simard, i.e. ni plus tout à fait traditionnels, et pas encore vraiment modernes (du moins pas comme nous !) ? Une telle approche est loin de rendre justice à la complexité des processus sociaux et culturels à la fois de résistance et d'appropriation à l'œuvre dans des contextes de contacts prolongés et de rapports de pouvoir inégaux. Dans de tels contextes, comme celui qui prévaut au Canada avec les sociétés autochtones, les normes des uns, dites ici « étrangères », ne peuvent être « mal intériorisées », puisque ce serait prétendre qu'il existe quelque part un modèle initial (idéal) auquel tous devraient se conformer. Est-ce à dire qu'il n'y a qu'une façon d`être « moderne » à laquelle les Autres doivent se conformer : le modèle occidental et ses copies (ou mauvaises imitations) ? Simard ne semble

toutefois pas souscrire à ce régime d'unicité lorsqu'il écrit que « le modèle occidental n'est devenu qu'une façon parmi d'autres de mettre la modernité à sa main » (p. 415). Dans ces propos, c'est pourtant toujours de « modernité » qu'il s'agit. Or, la résistance des autochtones et d'autres groupes à travers le monde ne dit-elle pas que ce sont justement les normes et les valeurs de la « modernité » (et son attitude hégémonique) qu'il faut remettre en question, afin que cesse le viol des imaginaires non-modernes et non-occidentaux.

Quant aux problèmes que rencontrent les communautés autochtones aujourd'hui, et les souffrances qu'ils engendrent, je ne tiens aucunement à en minimiser l'existence et l'ampleur, mais je ne tiens pas non plus à réduire les réalités autochtones à ces seuls problèmes[4]. Comme Simard, mais peut-être pas pour les mêmes raisons, je n'endosse pas les discours de victimisation qui tendent à priver les victimes de leur agencéité, voire de leur humanité. Les autochtones sont bien placés pour savoir qu'on ne se guérit pas si facilement de l'exclusion, de la dépossession et de la dépendance ; le processus est long et douloureux et les principaux obstacles, et Simard en convient, viennent tout autant de l'intérieur que de l'extérieur des communautés concernées (voir Samson 2004 et Tanner 2004). Il n'empêche que dans mes relations avec les Amérindiens, en l'occurrence les Atikamekw, je choisis de miser, comme plusieurs d'entre eux d'ailleurs, sur les forces vives locales et les diverses initiatives mises en œuvre au quotidien pour se sortir de la réduction. En outre, parlant d'aliénation culturelle, de mal-être, de corruption de la classe politique, ou encore de problèmes psychosociaux (violence, alcoolisme, suicide), je pense que nous (modernes, Occidentaux, Blancs, société dominante) sommes mal placés pour donner des leçons à quiconque.

La question des revendications et des négociations politiques et territoriales des autochtones est cruciale et devenue incontournable, et Simard évoque, à ce propos, quelques avenues prometteuses (chapitre 4). Il écrit : « Ainsi, rien n'interdit de découper des territoires où les Autochtones seraient fortement majoritaires et contrôleraient par conséquent les gouvernements autonomes, de nature publique, non ethnique, qui y seraient institués. » (p. 105) Encore faudra-t-il que ces territoires soient plus larges que ceux des réserves actuelles. C'est d'ailleurs souvent à ce niveau que les négociations achoppent, soit sur l'étendue des territoires sur lesquels les peuples autochtones pourront exercer leur autonomie gouvernementale. Quant à la question d'un gouvernement de nature publique, et non ethnique, elle m'a toujours semblé aller de soi dans les propos des autochtones rencontrés au fil des ans.

Après tout, et quoi qu'on en dise, les valeurs de partage et de réciprocité et un « ethos d'inclusion » ont longtemps informé et orienté les institutions et les socialités amérindiennes.

Les processus de revendications et de négociations sont certes parsemés d'embûches, ils ne sont pas exempts non plus de paradoxes. Parmi ceux-ci, notons le fait que de tels processus sont définis essentiellement à partir des principes de la matrice de la modernité, et donc de la conception moderne et occidentale de la souveraineté et de la propriété privée de la terre – dont la descendance généalogique, des territoires aux frontières fixes et exclusives –, autant de concepts autrefois étrangers aux peuples seminomades du territoire canadien. C'est pourtant en s'appuyant sur ces principes qu'on leur demande de faire la preuve d'une occupation ancestrale. De plus, et c'est là un autre paradoxe, dans la présentation de la preuve, les autochtones sont sans cesse ramenés à leur passé ancestral, alors que les entités politiques à qui l'on demande de faire une telle preuve et avec lesquelles les gouvernements négocient sont pourtant les expressions tangibles de la contemporanéité autochtone et de leur sens et leur capacité remarquable d'ajustement et d'accommodation. Dans leurs négociations avec un État souverain, on ne pourrait reprocher aux autochtones d'avoir appris les règles du jeu que nous avons fixées ! Il appert que les processus de négociation en cours depuis trois décennies pour certaines premières nations, deviennent des exercices de mimétisme pour les autochtones à qui l'on demande de reproduire des « images en miniature de l'État » (Samson 2001 : 239). Comme le fait remarquer Samson à propos des Innus du Labrador, l'octroi de droits par l'état devient en quelque sorte « une récompense pour une ressemblance simulée » (2001 : 242). Voilà la situation de « *double bind* » (empruntant l'expression à G. Bateson), certains parleraient d'une forme de violence, à laquelle sont confrontés les autochtones, et ce dans tous les domaines : l'État est disposé à leur reconnaître des droits sur la base d'une différence qu'ils doivent cependant abdiquer en cours de route.

J'ajouterai, en terminant, que je ne partage aucunement l'optimisme de Simard quant à la volonté du Québec d'en arriver à un règlement politique et équitable avec les premières nations de « son » territoire. De la même façon que je demeure très perplexe devant les supposées « complicité » et « accointances » entre certaines nations amérindiennes et la majorité française (p. 109). À ce propos, résonnent encore à mes oreilles les voix haineuses et racistes non autochtones qui se sont élevées récemment de la Côte-Nord et d'ailleurs au Québec, face à l'entente de principe que devaient signer les Innus et les deux paliers de gouvernement. S'il est vrai que les mythes du bon et du maudit Sauvage ne cessent de resurgir, et ils le feront encore longtemps sous une forme ou sous une autre, est-il possible néanmoins d'envisager que des États souverains acceptent éventuellement de « partager » le territoire ? C'est là, à mon humble avis, la condition première pour se sortir du régime de réduction et pour que les autochtones puissent enfin envisager un projet de société viable.

Sylvie Poirier
Département d'anthropologie,
Université Laval

Notes

1. La modernité, comme une matrice de civilisation parmi d'autres, regroupe un ensemble de phénomènes. Parmi ceux-ci notons : l'idéologie individualiste (et l'Ego comme figure d'excès) ; la philosophie des Lumières et les divisions absolues (nature/culture, corps/esprit ; raison/émotion, etc.) ; l'idéologie du développement ; l'état nation ; la démocratie ; le capitalisme et l'impérialisme (Voir Friedman 2002).
2. Pour s'ouvrir à ces autres solutions, on ne saurait bien entendu les réduire à un ensemble de « coutumes » et de « croyances ». À moins bien entendu de reconnaître que le concept de « coutumes » désigne des modes de socialité, des règles sociales (d'alliance et d'échange) et des systèmes de significations complexes qui orientent les relations entre les humains, entre ceux-ci et leur environnement (physique, social et cosmologique). Quant au concept de « croyance », thème galvaudé s'il en est mais souvent réducteur aussi puisque certains opposeront les savoirs des uns aux croyances des autres, il désigne les théories locales sur l'univers, la société et la personne.

3. Pourtant ce n'est pas être nostalgique, lorsque des collectivités et des individus, trop longtemps muselés face au discours dominant et privés de la possibilité de se raconter eux-mêmes, s'engagent dans un devoir de mémoire, de dire et de convoquer leur tradition et leur histoire, même récente, en leurs propres termes.
4. Pour l'anthropologue-ethnographe que je suis, rien n'est plus réducteur du vécu humain que les données statistiques, pourtant devenues un outil de pouvoir, d'intervention et de contrôle très efficace.

Ouvrages cités

CLAMMER J., S. POIRIER, et É. SCHWIMMER (dir.), 2004 : *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto University Press, Toronto.

FRIEDMAN, J., 2002 : « Modernity and Other Traditions », in B.M Knauft (ed.), *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies :* 287-313. Indiana University Press, Bloomington.

POIRIER, S., 2000 : « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. » *Anthropologie et Sociétés* 24(1) : 137-153.

—, 2004 : « La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel ». *Anthropologie et Sociétés* 28(1) : 7-21.

SAHLINS, M., 1993, « Goodbye to Tristes Tropes »: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History* 65 : 1-25.

SAMSON, C., 2001 : « Rights As the Reward For Simulated Sameness: the Innu in the Canadian Colonial Context », in Cowan J.K *et al.* (dir.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives :* 226-248. Cambridge University Press, Cambridge.

—, 2004 : « 'We Live This Experience': Ontological Insecurity and the Colonial Domination of the Innu People of Northern Labrador » in Clammer *et al.* (dir.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations* : 151-188. Toronto University Press, Toronto.

SIMARD, Jean-Jacques, 2003 : *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui.* Septentrion, Sillery.

TANNER, A., 2004 : « The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing », in Clammer *et al.* (dir.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations :* 189-222. Toronto University Press, Toronto.

RÉPONSE DE L'AUTEUR

Modernité, sciences humaines et invention de l'Autochtone

ON VOUDRA BIEN EXCUSER les « je-me-moi » qui émaillent la suite de ces lignes, mais comment y parer quand il s'agit de réagir à des commentaires sur des écrits personnels publiés originellement sur presque quatre décennies, donc difficiles à renier ? Et le premier de ces « je » doit avouer d'abord sa reconnaissance envers *Recherches amérindiennes au Québec*.

En 1983, en effet, j'y avais publié sur commande une couple d'articles autour du thème « Autogestion et Amérindiens », qui avaient le défaut de si peu parler des Amérindiens que la direction de la revue, sans doute pour modérer les protestations des abonnés, avait crû utile de solliciter les réactions de certaines signatures autorisées, dont les éminents anthropologues Bernard Arcand et Pierre Beaucage, qui m'avaient comparé, l'un au chansonnier Plume Latraverse (« excellent quand il est bon mais exécrable quand il est mauvais », c'est-à-dire en l'occurrence), et l'autre, à un général mexicain passé à l'histoire comme exterminateur d'indigènes. Je confesse sans la moindre ironie que ce collégial savonnage m'a donné du travail pour plusieurs années, en m'incitant à mieux cibler, mieux expliquer, donc étudier davantage certaines mouvances socio-historiques débordant le monde amérindien tout en le touchant aussi de plein fouet. Cela m'a permis de m'apercevoir, entre autres, que je ne parlais jamais vraiment *des* Amérindiens, mais n'essayais que de faire rapport *à* mes vieux amis de ce que j'apprenais à l'école sur cette damnée modernité qui les emportait, et de discuter avec eux, en public : qu'en faire ?

Aussi suis-je doublement redevable à la présente équipe de rédaction de m'avoir de nouveau trouvé deux commentateurs de haute qualité, les professeurs Bogumil Jewsiewicki et Sylvie Poirier, que je remercie aussi sincèrement d'avoir pris la peine de lire et de réagir à ce recueil sélectif d'éparses mais têtues contributions aux « recherches amérindiennes » (domaine dont je ne fus jamais spécialiste). Sauf que cette fois, le savon est tellement moins piquant que je pourrais endosser à peu près toutes leurs réflexions, au point que leur « répliquer » devient très embêtant.

Avec l'envergure intellectuelle qu'on lui connaît, Jewsiewicki élargit la question amérindienne contemporaine aux « postcolonies », une notion dont l'apparente universalité me remplit d'aise mais dont, malheureusement, il m'apprend l'existence, de sorte que je serais bien incapable de poursuivre une discussion le moindrement éclairée dans cette voie (j'aimerais aussi en savoir plus sur le curieux phénomène des « enfants sorciers », par exemple). Nous parlons toutefois bien des mêmes choses, dans des vocabulaires certes différents – parce qu'ils ne renvoient pas aux mêmes références empiriques ou théoriques, tant au titre de citoyen qu'a celui de chercheur –, mais si compatibles sur le fond que je ne vois pas trop ce que je pourrais y ajouter sans verser dans la complaisance mutuelle. À la toute fin, il exprime une réserve intrigante sur l'usage du qualificatif d'« inventé », lequel aurait déjà suffisamment fait de mal en sciences humaines durant les années 1990 (d'après lui mais à mon insu, de nouveau)[1], sans s'en expliquer davantage. Aussi ai-je dû lui envoyer un mot pour mieux saisir ce qu'il avait à l'esprit et j'y reviens plus bas.

Poirier s'affiche manifestement moins à l'aise avec plusieurs de mes propositions, du moins en apparence. Car elle semble surtout s'inquiéter des *lectures* fautives auxquelles mes malhabiles tournures de phrase *pourraient* prêter lieu, mais pas vraiment en substance, puisque, tout en ayant l'air de s'en distancier, elle souligne plus d'une fois que mes analyses rejoignent les siennes, et vice-versa : une tendance déplorable, mais que « Simard dénonce d'ailleurs… » ; de telle observation de ma part, elle « ne doute aucunement… » ; de telle autre « [elle] convien[t] avec Simard… » ; de ce qu'elle tient à affirmer, « Simard en convient… » ; sur tel sujet, « on peut se demander… comme Simard… » ; mes propos « évoquent » certaines simplifications idéologiques qu'elle redoute, mais auxquelles, personnellement, « Simard ne semble pas souscrire … » ; et j'en passe.

Ainsi, pour ne relever qu'une illustration plus ponctuelle, suis-je désarmé lorsque ma collègue souligne qu'on ne peut pas « réduire les réalités autochtones » aux souffrants « problèmes que [ces] communautés rencontrent aujourd'hui », et qu'il vaut mieux « choisi[r] de miser », comme elle l'a fait