

On pourrait dire que la Grande Comore reste une société maussienne : une société où le don est tout, et où il renforce la stratification plutôt que l'égalité. Le Grand mariage est un fait social total, et constitue à la fois l'alliance, l'initiation, le potlatch, le lieu de transfert des Grandes maisons et de reproduction sociale, ainsi que le moyen de faire des « Grands hommes ». S. Blanchy nous offre avec cet ouvrage un portrait détaillé, précis et précieux d'une société captivante.

Natacha Gagné et Laurent Jérôme (dirs.), *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2009, 193 pages.

Recenseuse : *Catherine Laurent Sédillot*
Université de Montréal

Natacha Gagné et Laurent Jérôme se proposent dans ce solide ouvrage collectif d'explorer « les univers complexes et diversifiés des jeunes autochtones » (p. 15) dans le monde contemporain. Ils s'intéressent aux problématiques et aux récents changements socioculturels qui affectent l'existence de ces « jeunes », mais surtout à leurs expériences, ainsi qu'aux représentations qu'ils entretiennent et aux stratégies qu'ils mettent en œuvre pour participer aux mondes. Les « jeunesses autochtones » sont ici envisagées en tant que catégories sociales, fruits de contingences historiques, aux formes plurielles, mais aussi dans leurs spécificités par rapport aux jeunesses non autochtones (Poirier; Melenotte). Elles sont posées comme des ensembles aux contours fluctuants, formés d'agents hétérogènes. C'est dans cette optique que N. Gagné et L. Jérôme réaffirment la pertinence heuristique de la notion linguistique d'« embrayeur » (*shifter*) introduite par Jakobson et appliquée au concept de « jeunes ». Un embrayeur est un référent dont le sens est en grande partie tributaire du contexte où il est utilisé. Saisir la notion de « jeunes » comme telle permettrait, d'une part, de considérer l'aspect relationnel de la jeunesse (avec d'autres moments de la vie, d'autres identités, d'autres catégories sociales) et, d'autre part, de reconnaître l'agencéité de ces individus (p. 17). Les approches des auteurs de ce livre se distinguent ainsi à la fois des approches classiques de la jeunesse (posant celle-ci comme une étape du développement de la personne) et de l'anthropologie de la jeunesse (abordant les « cultures jeunes » hors de leurs dynamiques sociales d'ancrage) (Bucholtz 2002).

Ce cadre conceptuel est essentiellement discuté par les directeurs du livre dans la préface ainsi que par Sylvie Poirier dans l'introduction. Cette dernière resitue d'abord l'émergence de la notion de jeunesse autochtone dans le contexte du (post)colonialisme et du néolibéralisme. Elle aborde ensuite les espaces et dynamiques relationnels négociés par les jeunes à partir de ses propres recherches ainsi que de celles des sept auteurs des chapitres suivants, recherches réalisées sur différents terrains en Océanie et dans les Amériques.

C'est dans cette optique que Marie-Pierre Girard montre comment les enfants quechuas en situation de rue à Quito négocient leur enfance par rapport à la représentation moderne et occidentale de l'enfant véhiculée par les diverses instances internationales. À partir de leurs propres représentations de l'enfance (comme site de responsabilisation et d'apprentissage) et du travail (comme activité positive), ces jeunes pourtant marginalisés développent des compétences et stratégies singulières qui remettent en question cette vision de l'enfance idéale.

Les représentations se retrouvent également au cœur du chapitre de Sophie Barnèche. Celle-ci aborde en effet les processus de construction identitaire de jeunes Mélanésiens urbains de Nouméa à partir de l'analyse de leurs représentations linguistiques, mais aussi de leurs représentations des différents espaces. Elle montre qu'en réponse à leur double insécurité linguistique, provenant du sentiment d'une perte du vernaculaire et d'une mauvaise connaissance du français, ces jeunes développent une forte appartenance à leur quartier urbain.

Marie Salaün traite également de la question des insécurités linguistiques, ici vécues par de jeunes parents kanak de Nouvelle-Calédonie. L'auteure montre qu'en contexte de politisation des générations sur fond d'opposition entre « tradition » et « modernité », ces jeunes parents font l'objet de discours stigmatisants tant de la part de leurs aînés que des agents des dispositifs d'insertion. Ces discours ne sont pas sans effet sur les jeunes Kanak, qui se tournent vers l'école pour pallier leur sentiment d'incompétence quant à la transmission de la langue vernaculaire.

Le chapitre de N. Gagné (qui, comme celui de L. Jérôme, constitue une version revisitée d'un article paru en 2005 dans *Recherches amérindiennes au Québec*) montre que l'école, espace ambivalent, peut également représenter un lieu « d'affirmation, de résistance et de coexistence » (p. 98) où se négocient les rapports aux autres (Maaori et non-Maaori) pour de jeunes universitaires maaori. L'auteure montre que certains espaces de l'université, investis de sens par les jeunes, constituent des lieux d'engagement à la fois par rapport à leur communauté d'origine et au reste du monde.

L. Jérôme expose aussi l'importance que prend le rapport à l'autre dans le processus d'affirmation identitaire autochtone. L'auteur montre que l'adaptation créative de la pratique du tambour par de jeunes Atikamekw est le fruit d'une collaboration intergénérationnelle (non exempte de tensions), mais aussi de rencontres faites au sein de différents espaces relationnels. La persistance culturelle est à comprendre davantage en termes d'ouverture et de partage, car elle confère une dimension créative à la « résistance » (p. 137).

De son côté, Marie-France Labrecque replace l'émergence de la jeunesse rurale comme catégorie sociale dans le contexte des changements socioéconomiques et des clivages générationnels générés par l'arrivée des *Maquilladoras* au Yucatan au cours des années 1970. Elle montre que l'intégration des jeunes de 15 à 24 ans dans ces espaces de travail transnatio-

naux est à l'origine d'une nouvelle catégorie de population « subalterne » (p. 156 et 161) au confluent des cultures hégémonique (délocalisée), parentale et générationnelle, partageant des valeurs urbaines dont les effets sur l'identité ethnique de la population locale restent à mesurer.

La construction de la jeunesse au sein d'espaces transnationaux est également abordée par Sabrina Melenotte qui interroge la rencontre des jeunes indigènes et européennes (altermondialiste) au sein des communautés zapatistes. L'auteure montre que ces rencontres s'établissent souvent à partir de représentations essentialisées de l'autochtonie, en décalage avec la réalité économique et politique de la jeunesse zapatiste. Du fait que ces jeunes proviennent de mondes très différents, leur réunion ne donne pas lieu au pacte social souhaité, mais plutôt à d'autres configurations, animées par un imaginaire transnational.

À travers ces chapitres se dégage une approche théorique générale qui permet de penser conjointement les transformations et les continuités socioculturelles autochtones en contexte de mondialisation économique et de « globalisation » culturelle. Considérant les jeunes autochtones en relation avec leur environnement, plusieurs auteurs (particulièrement Girard, Jérôme, Labrecque et Melenotte) abordent les conditions, pratiques et représentations (générationnelles) de ces jeunes comme les fruits d'une « articulation » (Comaroff 1985) des systèmes globaux (hégémoniques) et locaux (parentaux) sur fond de rapports de pouvoir (post)coloniaux, mais aussi intergénérationnels. Ainsi, ces auteurs rendent compte à la fois du potentiel transformateur des actions des jeunes et du rôle des « structures » sociales comme prédisposition et contrainte, balisant les conditions d'expression de la jeunesse. L'analyse des représentations sociales entretenues par ces jeunes en lien avec leurs pratiques (Girard, Barnèche, Salaün, Melenotte), va également dans ce sens.

Les réalités autochtones ne se pensent effectivement plus sans référence aux dynamismes mondiaux, ce dont témoignent les nouvelles solidarités pan-autochtones. Ces réseaux se tissent par le biais de voyages (Jérôme), mais surtout des nouvelles technologies de communication (mentionné par Poirier, p. 35) dont l'accès se démocratise progressivement. Malheureusement, aucun chapitre ne porte de près ou de loin sur le rapport des jeunes autochtones aux nouveaux médias. On se demande pourquoi ces lieux d'affirmation, de négociation et de résistance autochtone, de production d'images contemporaines de l'autochtonie dans laquelle les jeunes sont engagés, ont été laissés pour compte.

Il aurait également été intéressant qu'une plus grande attention ait été accordée par les auteurs (tous anthropologues ou ethnohistoriens, mis à part Mona Belleau, qui signe la préface) aux différences de genre dans l'expérience de la « jeunesse » (à l'instar de Labrecque, souligne Poirier). La construction sociale de la jeunesse s'est-elle accompagnée d'un changement dans la construction sociale des genres? Par ailleurs, si l'on note une absence de contributions couvrant l'Australie ou l'Amérique du Sud, on ne saurait critiquer ce choix.

Les directeurs du livre visaient moins à couvrir l'ensemble des régions où vivent les jeunes autochtones que d'explorer ce que signifie être jeunes et autochtones dans divers contextes. Jeunesse urbaine et rurale, jeunes étudiants et travailleurs, jeunes musiciens, enfants et jeunes parents : les chapitres du livre offrent bien un portrait de la pluralité des jeunes autochtones.

Au plan théorique, la notion de résistance qui figure pourtant dans le sous-titre du livre ne reste discutée que par Jérôme. Les pratiques des jeunes autochtones sont-elles vraiment à comprendre en termes de « résistance »? Le danger de parler d'opposition à travers cette notion est de théoriser les identités des jeunes comme étant plus dichotomiques qu'elles ne le sont réellement (Bucholtz 2002:540). Celles-ci, oppositionnelles si l'on se fie à leur discours, sont, rappelle Gagné, finalement beaucoup plus flexibles dans les faits. Le plus souvent, leurs pratiques ne sont d'ailleurs pas à resituer sur un plan d'action collectif, mais plutôt à aborder en termes de stratégies d'adaptation individuelle, ce que met en lumière Labrecque. Ainsi, sans invalider la pertinence heuristique du concept de résistance, les analyses des auteurs de ce volume auraient pu servir à discuter ce concept polysémique.

En somme, ce livre inspirant offre un portrait réaliste et nuancé des jeunes autochtones et des défis qui leur sont propres. Il met en lumière toute l'importance de s'intéresser à la jeunesse pour suivre les projets de sociétés dans lesquelles les collectivités autochtones s'engagent aujourd'hui afin de se tailler une place dans le monde.

Références

- Bucholtz, Mary
2002 Youth and Cultural Practice. *Annual Review of Anthropology* 31:525-552.
- Comaroff, Jean
1985 *Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: Chicago University Press.

Lindsay Hale, *Hearing the Mermaid's Song: The Umbanda Religion in Rio de Janeiro*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009, 208 pages.

Reviewer: *Natasha Pravaz*
Wilfrid Laurier University

Rio de Janeiro's Umbanda religion is rooted in the coming together of diverse spiritual traditions at the turn of the 20th century, including Afro-Brazilian, Spiritist (Kardecist), and Catholic practices and beliefs. The aesthetic and symbolic complexity of its rituals, as well as their personal significance for local practitioners, comes beautifully alive in Lindsay Hale's ethnographic feast of the senses. As he clearly states at the end of the book, while attempting to understand both the ideological and biographic reasons why people may choose to