

Anthropologica

Vol. XLII N° 2, 2000

Canadian
Anthropology
Society

Société
canadienne
d'anthropologie



Reflections on Anthropology in Canada / Réflexions sur l'anthropologie au Canada

Editor-in-Chief / Rédacteur en chef

Jean-Guy A. Goulet, *Université Saint-Paul*, 223, rue Main, Ottawa, Ontario K1S 1C4;
Tél: (613) 236-1393; Fax: (613) 751-4028; Email/courriel: goulet@ustpaul.uottawa.ca

Co-editor, English Manuscripts / Co-rédactrice, manuscrits en anglais

Sally Cole, *Department of Anthropology and Sociology, Concordia University*, 1455 de Maisonneuve West, Montréal, Québec H3G 1M8; Tel: (514) 848-2140; Fax: (514) 848-4539; Email/courriel: SCOLE@vax2.concordia.ca

Book Review Editor (English) / Rédacteur des comptes rendus (anglais)

Ellen Judd, *Department of Anthropology, University of Manitoba*, Winnipeg, Manitoba R3T 5V5;
Tel: (204) 474-9361; Fax: (204) 275-0846; Email/courriel: ejudd@cc.umanitoba.ca

Book Review Editor (French) / Rédacteur des comptes rendus (français)

Marie France Labrecque, *Département d'anthropologie, Université Laval*, Québec, G1K 7P4;
Tél: (418) 656-2131, poste 7422; Télécopieur: (418) 656-2831; Email/courriel: Marie-France.Labrecque@ant.ulaval.ca

Art and Museum Review Editors / Rédacteurs des comptes rendus d'exposition

Barbara Lawson, *Redpath Museum, McGill University*
Gérald Baril, *INRS—Culture et Société, Université du Québec*

Managing Editor / Administrateur**Advertising / Publicité; Reprinting Rights / Droits de reproduction**

Jean Lapointe, 50, rue Thérien, Hull, Québec J8Y 1H8; Tél: (819) 777-6003; Fax: (613) 751-4028;
Email/courriel: lapointe@uottawa.ca

Editorial Board / Comité de rédaction

Maurice Aymard
*Maison des sciences de
l'Homme (Paris)*

Ellen Badone
McMaster University
Caroline Brettell
Southern Methodist University
Julie Cruikshank
University of British Columbia
Harvey Feit
McMaster University

Ellen Judd
University of Manitoba
Marie-France Labrecque
Université Laval
Richard Lee
University of Toronto
Andrew Lyons
Wilfrid Laurier University
Marie Mauzé
*Laboratoire d'Anthropologie
sociale (Paris)*

Lynn Phillips
University of Windsor
Colin H. Scott
McGill University
Gavin Smith
University of Toronto
James B. Waldram
University of Saskatchewan

Editorial Policy

Open to contributors from Canada and abroad, *Anthropologica* publishes, in French and English, articles and reviews in all areas of cultural and social anthropology. All manuscripts are refereed anonymously by two reviewers.

Politique éditoriale

La revue *Anthropologica* publie, en français et en anglais, des articles et comptes rendus produits par des chercheurs canadiens et étrangers oeuvrant dans les divers domaines de l'étude académique de l'anthropologie culturelle et sociale. Chaque manuscrit est soumis pour évaluation à deux lecteurs anonymes.

***Anthropologica* ISSN 0003-5459**

Published at Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario for the Canadian Anthropology Society.
Publiée par Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario pour la Société Canadienne d'Anthropologie.
© 2000 Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie.
Printed in Canada / Imprimé au Canada.
Publications Mail Registration No. / Poste-publications enregistrement n° 09373
Agreement No. / N° de la convention 1388762
Return postage guaranteed / Port de retour garanti

Anthropologica

Vol. XLII N° 2, 2000

Reflections on Anthropology in Canada / Réflexions sur l'anthropologie au Canada

Special Editor / Rédactrice spéciale : Sally Cole, Concordia University

Reflections on Anthropology in Canada: Introduction

Sally Cole

Traduction de Jean-Guy Goulet 123

National Culture, Political Economy and Socio-Cultural Anthropology in English Canada

Thomas Dunk 131

D'une certaine anthropologie et de quelques anthropologues

Marie France Labrecque 147

Emotions Have Many Faces: Inuit Lessons

Jean L. Briggs 157

Canadian Anthropologists, the First Nations and Canada's Self-Image at the Millennium

Regna Darnell 165

The Post-Anthropological Indian: Canada's New Images of Aboriginality in the Age of Repossession

David Z. Scheffel 175

Anthropologie québécoise, études amérindiennes, et la revue *Recherches amérindiennes au Québec*

Claude Gélinas 189

Domesticating Spaces in Transition: Politics and Practices in the Gender and Development Literature, 1970-99

Lynne Phillips and Suzan Ilcan 205

Soins, lien social et responsabilité

Francine Saillant et Éric Gagnon 217

From Our Archives / De nos fonds d'archives

Anthropologica, Number 1, 1955 231

Book Reviews / Comptes rendus

Reinventing Africa: Matriarchy, Religion & Culture

by Ifi Amadiume

Blair Rutherford 243

<i>Beads and Bead Makers: Gender, Material Culture and Meaning</i> edited by Lidia D. Sciamia and Joanne B. Eicher <i>Laurier Turgeon</i>	244
<i>Sinews of Survival: The Living Legacy of Inuit Clothing</i> by Betty Kobayashi Issenman <i>Jill Oakes</i>	246
<i>Present is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies</i> edited by Marie Mauze <i>L. Jane McMillan</i>	246
<i>Corporate Futures: The Diffusion of the Culturally Sensitive Corporate Form</i> edited by George E. Marcus <i>Paul G. Letkemann</i>	247
<i>Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika</i> by Michael P. Robinson and Karim-Aly S. Kassam <i>Petra Rethmann</i>	248
<i>Inuit, Whaling and Sustainability, Contemporary Native American Communities: Stepping Stones to the Seventh Generation</i> by Milton M.R. Freeman, Lyudmila Bogoslovskaya, Richard A. Caulfield, Ingmar Egede, Igor I. Krupnik, and Marc G. Stevenson <i>Christopher G. Trott</i>	249
<i>Ways of Knowing—Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha</i> by Jean-Guy Goulet <i>Nicole Beaudry</i>	250
<i>Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg</i> par Dominique Casajus <i>Jean-Claude Muller</i>	253
Museum Review / Muséologie <i>Imaginaires mexicains</i> <i>Marie France Labrecque</i>	254
Books Received / Livres reçus—1999	256
Note to Contributors / Note à l'intention des auteurs	258

Cover

Jean L. Briggs (left) in 1963 at Ikluvigaqtuuqvik in Chantrey Inlet (then NWT, now Nunavut) and (right) with a Siberian Yupik woman outside the village of Sireniki (Russia) in 1993 (cf. infra p. 159).

Jean L. Briggs (à gauche) en 1963 à Ikluvigaqtuuqvik, Chantrey Inlet (alors T.N.-O., maintenant Nunavut) et (à droite) avec une Yupik de Sibérie à l'extérieur du village de Sireniki (Russie), en 1993 (cf. infra p. 157).

Reflections on Anthropology in Canada: Introduction

Sally Cole *Concordia University*

La version français de cette introduction commence à la page 127.

This issue was conceived as an opportunity to foreground, at the turn of the century, some of the current trends in anthropology in Canada acknowledging their historical antecedents and projecting their possibilities for the future of the discipline. Consistent with the character of Canadian contexts that several of the authors here describe, the result is an eclectic (in its positive sense) and wide-ranging forage yielding both overlapping and divergent perspectives and agendas. Several contributors have complemented or located their discussions of anthropological theory and practice within personal narratives that explore their own careers and will be rich sources for future disciplinary historians. These articles profile: the persistence of psychological thinking in anthropology; the importance of political economy; the dialogues of the local and the global; of class and gender; the colonial and neo-colonial contexts of anthropology; the relationship with First Nations people; the training of students; the development of participatory research protocols; interdisciplinarity; and the rewards of strong reflexivity. If these resonate for readers with their own experiences in contemporary Canadian anthropology, we think we can safely diagnose the discipline as healthy.

Tom Dunk (PhD McGill, 1989) in "National Culture, Political Economy and Socio-Cultural Analysis in English Canada" seeks an (English) Canadian tradition of anthropological research and theorizing. He outlines Howes' structuralist model of English Canadian bicentrism (in contrast to American "concentricity") characterized by "an inability to imagine a whole that is not internally divided." Bicentrism—"the tradition that is not one"—Howes argued, is explained by reference to a unique Canadian psyche and is reflected in policies like multiculturalism and institutions like the Constitution. Adopting a Marxian-influenced perspective, Dunk argues instead that a neo-colonial mentality lies at the heart of the culture of English-Canadian anthropology departments and that the

difficulty in identifying a distinctively English-Canadian anthropology stems, in part, from the nature of the anthropological labour market and this neo-colonial mentality. The anthropological labour market in Canada which has relied on imported skilled labour and awards higher status to that labour parallels, Dunk argues, patterns in Canadian history that stem from its history as a staples-based economy. Harold Innis's theory of staple development, first expressed in the 1920s, offers Dunk a "uniquely Canadian" theoretical perspective within which to understand Canada's political, economic and cultural life—including anthropology. A distinctive characteristic of English-Canadian anthropological writing, Dunk notes, is that it highlights the local, the regional and the national and does not project its research interests and theoretical arguments as having universal significance. He sees this anthropology as reflecting the internal colonial and neo-colonial relations that are the products of Canada's staples-based history and its entanglement in global economic processes. Dunk argues that understanding this history will help formulate traditions of English Canadian anthropology.

In "D'une certaine anthropologie et de quelques anthropologues," Marie-France Labrecque (PhD CUNY, 1982), in the form of a personal narrative, offers her perspective and experience of coming to and practising anthropology in Quebec. To a youthful interest in aboriginal peoples in Quebec, an incidental reading of Margaret Mead's *Male and Female* and a solid foundation in Marxism at Laval, Labrecque's graduate studies with Eric Wolf added American culturalist anthropology to political economy and produced the theoretical perspective which has motivated her career of field research in Mexico and Latin America. As a practising anthropologist, what has become most important to Labrecque has been her discovery of the links between research and social change. In this narrative she builds on her response as discussant to Micaela di Leonardo's plenary address "Patterns of Culture Wars" at the 1998 CASCA/AES meetings in Toronto. There di Leonardo spoke of anthropologists' place in the public sphere as "culture experts." Labrecque, in contrast, speaks of an anthropological life in the trenches—in "the field"—where her concerns are with training, dialogue and participatory research in local/global contexts of social change. Most important to Labrecque are the social relations of research with colleagues, communities and students in the field, what she calls "the social functions of anthropology." Labrecque sees the discipline's sustenance and renewal as coming from the young people who continue to enter the discipline precisely because of these social functions.

Jean Briggs (PhD Harvard, 1967) in "Emotions Have Many Faces: Inuit Lessons" takes a reflexive look at how personal and professional experiences combined to launch the anthropological questions that have guided her more than 35-year career of field research in Arctic Canada. She describes her lifelong study of Inuit emotion concepts and socialization practices and how this research grew out of her attempt to understand her own experience of being ostracized for inappropriate expression of emotion during her very first field season in 1963. This is a highly intimate and personal retrospective on an anthropological career in psychological anthropology that links the "romantic motives" of early 20th-century culture-and-personality studies to early 21st-century work on the social construction of emotions. Briggs is one of the scholars most responsible for re-casting emotion not as destructive, gendered and to be feared but, rather, as a useful and central cognitive process located in specific cultural and social contexts of interaction—in other words, as part of "the usual stuff of anthropology" as she says. If the anthropology of experience and social constructionist analyses of emotion have become current, Briggs' career reminds us of some of the historical steps needed to establish their legitimacy. Jean Briggs received the Victor Turner Prize for Ethnographic writing and the Boyer Prize from the Society for Psychological Anthropology for her book *Inuit Morality Play* (Yale University Press, 1998). In *Inuit Morality Play*, she analyzes how Inuit children learn to think by thinking through emotionally powerful problems presented to them in a particular kind of play (both game and drama). Briggs discusses this work here and suggests how the anthropology of emotion reveals how emotions construct social life and meaning for participants and can help observers understand what it *feels* like to live in Inuit society. Briggs' work shows that emotions are far too important for anthropologists to leave "to advertisers and the odd politician" to understand.

Drawing on another theme in culture-and-personality studies in early 20th-century anthropology, Regna Darnell (PhD Pennsylvania, 1969) explores Canadian "national character" in her essay "Canadian Anthropologists, The First Nations and Canada's Self-Image at the Millennium." Incorporating a personal narrative on her more than 30 years as anthropologist, ethnographer and insider-outsider in Canadian contexts, Darnell describes the elusiveness of Canadian "identity" at the same time that she locates its identity in recurring patterns of "shifting binaries," in the integral role of First Nations people and in a general acknowledgment of internal diversity. Darnell further identifies as "Canadian" "the penchant for social cohesion

based on small-scale, local and intermeshed patterns of identity” and the practice of the Royal Commission as a particular Canadian political process by which Canadians “both envision and re-envision their nation.” She elaborates, as a case study, the recent Royal Commission on Aboriginal Peoples.

In “The Post-Anthropological Indian: Canada’s New Images of Aboriginality in the Age of Repossession,” David Scheffel (PhD McMaster, 1988) asks for honest debate within the discipline about the future of the anthropology of First Nations cultures and societies and the relationship between First Nations political movements and anthropological practice in the current political contexts of decolonization, multiculturalism and environmentalism and intellectual contexts of minority studies, deconstruction and postmodernism. If anthropology has lost a former authoritative stance based on conventional claims to scientific knowledge, are we still doing anthropology if we remain silent rather than voice anthropological interpretations that might contrast with what Scheffel calls “post-anthropological” indigenous interpretations? In a case study close to his home in Kamloops, Scheffel examines school texts recently produced by the Shuswap nation of British Columbia that describe aboriginal Shuswap society. He traces the origin of their descriptions to selective, and un(der)acknowledged excerpts from the early 20th-century ethnography of James Teit. Teit, a local resident, had married into the Thompson band near Kamloops and began working with Franz Boas in 1894 to produce three massive texts on the Thompson, Lillooet and Shuswap, published by the American Museum of Natural History between 1900 and 1909. The Shuswap school texts produce new public and positive stereotypes of Indianness that appear authoritative and ethnographic but that often distort and contradict Teit’s meaning. Scheffel asks: what should be our reaction as anthropologists to schoolbooks based on plagiarized and distorted versions of ethnographic classics? Scheffel draws cross-cultural comparisons with events in other contexts of indigenous emancipatory movements. He allies with the late Roger Keesing to critique anthropological “solipsists” who resort to the “invention of tradition” paradigm rather than the critical study of emergent elites and the mobilization of culture in ideological struggles.

In “Anthropologie québécoise, études amérindiennes, et la revue *Recherches amérindiennes au Québec*,” Claude Gélinas (PhD Montréal, 1998) examines the more than 1500 documents of all sorts, papers, research notes, archival material, etc., published in *Recherches amérindiennes au Québec* over the past 30 years. He

identifies the topics of these publications according to geographical area, areas of research and aboriginal population and he classifies authors according to nationality, professional status, language and place of work. The analysis reveals that consistent with the objectives of the founders of the journal the majority of authors are franco-phones in Quebec writing about Aboriginal Peoples in Quebec, although this is less so in more recent years. Paradoxically although the journal was created outside the university walls by independent scholars and researchers the majority of its contributors have been university academics concerned with the fate of Aboriginal Peoples within Quebec and beyond. His paper raises the important issue of the relationship between professional anthropologies within and outside the university in a changing society.

In “Domesticating Spaces in Transition: Re-reading Politics and Practices in the Gender and Development Literature, 1970-99” Lynne Phillips (PhD Toronto, 1985) and Suzan Ilcan (PhD Carleton, 1993) apply an interdisciplinary spatial lens to key texts that represent three decades of scholarship on gender and development. They explore how gender has been situated within development through a process they call “spatial domestication:” “a process that ranks, orders, tames and monitors spatial domains (such as households, rural settings, market towns, informal and formal economies, industrial factories) and the people who engage with them.” Phillips and Ilcan identify three paradigm shifts in the gender and development literature each associated with a decade—“modernization” (1970s), “dependency”(1980s) and “knowledge/power” (1990s)—that have challenged the dominant narratives of development. Although each paradigm has furthered thinking on gender, the authors argue that the spatial domains that development processes produce and that socially and discursively construct women and men remain undertheorized. They explore the links between women’s and men’s connections to particular spaces (places of work and places of consumption, for example) and the construction of gender identities. And, they propose a frame for analyzing notions of space that will further our understanding of the place of gender—specifically, the consistent domestication of women’s lives—in the practices and politics of development and that will help envision new sites for women to live and work in.

In “Soins, lien social et responsabilité” Francine Saillant (PhD McGill, 1986) and Eric Gagnon (Doctorat École des hautes. Études en sciences sociales, 1993) begin with the observation that in our postmodern societies the issue of autonomy, conceived in terms of pro-

ductivity, leads us all to distinguish between individuals either as productive (and autonomous) or as unproductive (and non-autonomous). This distinction is obvious in the intense public debates surrounding the social and economic costs associated with supporting and providing care to a greater and greater number of individuals who due to old age and sickness are “useless.” This question also opens the field to the birth of a new type of caregiver, the stranger, most often a female, who, substituting partly for the vanishing Welfare State, literally walks into the private space of individuals who have lost their

autonomy to assist them in various ways. Based on a study in three regions of Quebec the authors analyze how this type of social relationship is thought of and lived by the ones who construct these relationships and interact within them in the first place. The authors thus illuminate a key issue that eventually everyone has to consider closely.

Clearly, great potential for dialogue and debate among these articles and essays exists. We look forward to readers’ and authors’ responses in the form of letters, comments and future articles.

Introduction : Réflexions sur l'anthropologie au Canada

Sally Cole *Concordia University*

Traduction de Jean-Guy Goulet

Ce numéro spécial a été conçu comme une occasion de mettre en lumière, au tournant du siècle, quelques uns des courants marquants de l'anthropologie au Canada, visant à faire ressortir leurs antécédents historiques et à projeter leurs possibilités pour l'avenir de la discipline. En accord avec les caractéristiques du contexte canadien que plusieurs des auteurs décrivent ici, le résultat est une recherche éclectique (sans frontières préétablies) et étendue entraînant des perspectives et des projets qui peuvent diverger ou converger. Plusieurs auteur-e-s ont situé la présentation de leur théorie ou de leur pratique anthropologique à l'intérieur de récits personnels ou en relation avec des récits qui explorent leur propre carrière. Ces textes constitueront une source féconde pour les recherches historiques dans l'avenir. Ces articles donnent un aperçu de la persistance de la pensée psychologique en anthropologie, de l'importance de l'économie politique, des dialogues entre le local et le global, des classes et des rapports de sexe, des contextes colonial et néocolonial de l'anthropologie, de la relations avec les membres de premières nations, de la formation des étudiant-e-s, du développement de protocoles de recherche conjoints, de l'interdisciplinarité, et des bénéfices d'une réflexivité vigoureuse. Si les lecteurs en anthropologie canadienne se reconnaissent dans ce courant de pensée, nous croyons que nous pouvons résolument considérer la discipline comme en santé.

Tom Dunk (PhD McGill, 1989), dans «National Culture, Political Economy and Sociocultural Analysis in English Canada», tente de faire ressortir une tradition de théorie et de recherche en Anthropologie au Canada (anglais). Il rappelle le modèle structurel de Howes qui signale le bicentrisme du Canada anglais (en contraste avec la «concentricité» américaine) défini par «une inaptitude à imaginer un tout qui n'est pas essentiellement divisé.» Le bicentrisme – «la tradition qui n'en est pas une» – selon Howes, s'explique par référence à une psyché canadienne unique et se reflète dans des politiques comme le multiculturalisme et des institutions comme la Constitution. Dans

une perspective influencée par la tradition marxiste, Dunk soutient qu'une mentalité néocoloniale est au cœur de la culture des départements d'anthropologie canadiens anglais et que la difficulté à identifier une anthropologie typiquement anglo-canadienne provient, en partie, de la nature du marché du travail en anthropologie et de cette mentalité néocoloniale. Le marché du travail en anthropologie au Canada qui a reposé sur l'importation des compétences et qui accorde un statut plus élevé à cette main d'œuvre correspond, selon Dunk, à des constantes dans l'histoire canadienne qui proviennent de son économie historique basée sur des matières premières. La théorie du développement des matières premières d'Harold Innis, d'abord exposée dans les années 1920, offre à Dunk une perspective théorique «tout à fait canadienne» pour comprendre la vie politique, économique et culturelle du Canada – y compris l'anthropologie. Une caractéristique distinctive des écrits anthropologiques anglo-canadiens, note Dunk, est qu'ils soulignent le local, le régional et le national et qu'ils ne présentent pas des intérêts de recherche ou des exposés théoriques comme ayant une portée universelle. Il voit cette anthropologie comme le reflet de relations coloniales internes ou néocoloniales qui sont le produit d'une histoire canadienne qui s'appuie sur une économie des matières premières et se trouve impliquée dans des processus économiques globaux. Dunk soutient que la compréhension de cette histoire aidera à formuler les traditions de l'anthropologie canadienne anglaise.

Dans «D'une certaine anthropologie et de quelques anthropologues», c'est sous forme de récit personnel que Marie-France Labrègue (PhD CUNY, 1982) présente sa perspective et son expérience d'entrée dans le domaine et de pratique de l'anthropologie au Québec. À partir d'un intérêt de jeunesse pour les autochtones du Québec, d'une lecture de *L'un et l'autre sexe* de Margaret Mead et d'une solide formation en analyse marxiste à Laval, Labrègue a poursuivi, grâce à ses études avec Eric Wolf, un cheminement qui l'a conduite aux études culturalistes américaines auxquelles elle a joint ses intérêts en économie politique pour produire la perspective théorique qui a lancé sa carrière de recherche au Mexique et en Amérique latine. Dans sa pratique anthropologique, ce qui est devenu très important pour Labrègue a été sa découverte du lien entre la recherche et le changement social. Sa contribution s'inspire du texte rédigé comme commentaire à la présentation de Micaela di Leonardo «Patterns of Culture Wars» au congrès de la CSAA/AES à Toronto en 1998. Di Leonardo y parlait de la place des anthropologues dans la sphère publique des «experts de la culture». Labrègue, en contrepartie, parle de la vie des anthropologues dans les

tranchées – sur «le terrain – où leurs préoccupations se concentrent sur la formation, le dialogue et la recherche action dans des contextes locaux/globaux de changement social. Très importantes aussi pour Labrègue sont les relations de recherche avec les collègues, les communautés et les étudiant-e-s sur le terrain, ce qu'elle appelle «les fonctions sociales de l'anthropologie». Labrègue voit le maintien et le renouvellement de la discipline comme venant des jeunes qui continuent à venir à la discipline surtout à cause de ces fonctions sociales.

Jean Briggs (PhD Harvard, 1967), dans «Emotions Have Many Faces: Inuit Lessons», réfléchit sur la façon dont ses expériences personnelles et professionnelles ont contribué au lancement des questions anthropologiques qui ont guidé sa marche au cours de 35 ans de carrière et de recherche dans l'Arctique canadien. Elle décrit sa vie dédiée à l'étude des concepts d'émotion chez les Inuit et à l'analyse de leurs pratiques de socialisation. Elle explique comment cette recherche est née de ses efforts pour comprendre l'ostracisme dont elle avait été victime pour avoir exprimé des émotions de façon non appropriée durant son premier séjour sur le terrain en 1963. C'est une rétrospective très intime et personnelle sur une carrière anthropologique en anthropologie psychologique qui relie les «motivations romantiques» des études en culture et personnalité des débuts du XX^e siècle au travail sur la construction sociale des émotions du début du XXI^e siècle. Briggs est une des chercheur-e-s à qui l'on doit le plus dans le domaine de la re-définition des émotions non comme destructives, reliées au sexe et à craindre, mais plutôt comme un processus cognitif central situé dans des contextes spécifiques d'interaction sociale et culturelle – en d'autres mots comme faisant partie du «matériel ordinaire de l'anthropologie» comme elle dit. Si l'anthropologie de l'expérience et les analyses de construction sociale des émotions sont devenues courantes, la carrière de Brigg nous rappelle certaines des étapes nécessaires à établir leur légitimité. Jean Brigg a reçu le prix Victor Turner pour l'écriture ethnographique et le prix Boyer de la société d'anthropologie psychologique pour son livre *Inuit Morality Play* (Yale University Press, 1998). Dans ce livre, elle analyse la manière dont les enfants inuit apprennent à penser en réfléchissant à des problèmes d'un grande force émotive sous forme de jeux compétitifs ou de jeux de rôles. Dans sa contribution à ce numéro spécial, Briggs élabore sur ces travaux et montre comment l'anthropologie des émotions révèle la manière dont les émotions construisent la vie sociale et son sens pour les participants et peuvent aider les observateurs à comprendre la sensation de vivre dans une société inuit. Les travaux de Brigg démontrent que les

émotions sont trop importantes pour que les anthropologues en laissent l'explication aux «publicistes et aux politiciens d'occasion».

Exploitant un autres thème du secteur culture et personnalité du début du XX^e siècle, Regna Darnell (PhD Pennsylvania, 1969) examine le «caractère national» canadien dans son article «Canadian Anthropologists, The First Nations and Canada's Self-Image at the Millenium». Partant du récit personnel de ses 30 années comme anthropologue, ethnologue et indigène étrangère dans des contextes canadiens, Darnell décrit le caractère éluif de l'«identité» canadienne tout en la situant dans des structures récurrentes de «couples binaires changeants», dans le rôle des Premières Nations et dans la reconnaissance générale de la diversité intérieure. Darnell reconnaît aussi comme «canadien» le «penchant pour la cohésion sociale fondée sur des formes d'identité de groupes restreints, locaux et entrelacés» et la pratique d'établir des Commissions royales comme procédé politique par lequel les Canadien-ne-s «à la fois voient et redéfinissent leur nation». Elle décrit, comme étude de cas, la fonction de la Commission royale récente sur les peuples autochtones.

Dans «Post-Anthropological Indian: Canada's New Images of Aboriginality in the Age of Repossession». Davis Scheffel (PhD McMaster, 1988) invite à un débat honnête à l'intérieur de la discipline sur l'avenir de l'anthropologie des cultures et des sociétés des Premières Nations. Il suscite des réflexions sur les relations entre les mouvements politiques des Premières Nations et la pratique anthropologique, dans les contextes actuels de décolonisation, de multiculturalisme et d'environnementalisme de même que dans le contexte intellectuel d'études des minorités, de déconstruction et de postmodernisme. Si l'anthropologie a perdu de son autorité passée appuyée sur la légitimité conventionnelle de la connaissance scientifique, faisons-nous encore de l'anthropologie si nous nous taisons plutôt que d'afficher les interprétations anthropologiques qui s'opposeraient à ce que Scheffel appelle les interprétations indigènes «post-anthropologiques»? Dans une étude de cas proche de sa demeure à Kamloops, Scheffel examine des textes scolaires produits par la nation shuswap de la Colombie Britannique visant à décrire la société autochtone shuswap. Il retrace les origines de leurs descriptions dans des extraits choisis et à peine reconnus de l'ethnographie de James Teit produite au début du XX^e siècle. Teit, un résident de l'endroit, s'était marié dans la bande Thompson, près de Kamloops et a commencé à travailler avec Franz Boas en 1894 à la production de trois imposants textes sur les Thompson, les Lilloet et les Shuswap, publiés par l'American Museum of Naturel History entre 1900 et 1909. Les

manuels scolaires shuswap produisent de nouveaux stéréotypes publics d'identité indienne qui paraissent bien fondés et ethnographiques mais qui souvent déforment et contredisent le sens du texte de Teit. Scheffel se demande quelle devrait être notre réaction comme anthropologues à des manuels scolaires basés sur des versions plagiées et déformées des ethnographies classiques. Scheffel apporte des comparaisons interculturelles de mouvements de libération indigènes dans d'autres contextes. Il se joint à Roger Keesing pour critiquer les anthropologues «solipsistes» qui ont recours au paradigme de l'«invention de la tradition» plutôt qu'aux études critiques des élites émergentes et à la mobilisation de la culture dans des luttes idéologiques.

Dans «Anthropologie québécoise, études amérindiennes, et la revue *Recherches amérindiennes au Québec*,» Claude Gélinas (PhD Montréal, 1998) fait l'analyse de quelques 1500 écrits de toutes natures, articles, notes de recherche, documents d'archives, publiés dans les pages de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* depuis ses débuts en 1971. Il identifie les thèmes de ces publications selon l'aire géographique, les domaines de recherche et les nations autochtones. Il classifie les auteurs selon leur nationalité, langue, statut professionnel et lieu de travail. L'analyse révèle que tel que le souhaitent les fondateurs de la revue, la majorité de ses auteurs sont des Québécois francophones voués à promouvoir la connaissance des nations autochtones au Québec. Cependant la proportion d'auteurs d'autres régions du Canada et des États-Unis augmente au cours des dernières années. Paradoxalement, si la revue a été créée hors du milieu universitaire ce sont surtout des chercheurs universitaires qui ont produit la plus grande part du contenu de la revue. L'article soulève la question importante des relations entre anthropologues de métier au sein et hors des universités dans une société en changement.

Dans «Domesticating Spaces in Transition: Re-reading Politics and Practices in the Gender and Development Literature, 1970-99» Lynne Phillips (PhD Toronto, 1985) et Suzan Ilcan (PhD Carleton, 1993) appliquent une grille d'analyse spatiale interdisciplinaire à des textes qui représentent trois décennies de production académique dans l'étude des relations entre les sexes et le développement. Elles examinent comment la situation des groupes sexuels a été définie à l'intérieur du développement par un processus qu'elles appellent «domestication spatiale»: «un processus qui donne un rang, ordonne, apprivoise et surveille des champs particuliers (tels que les foyers, les établissements ruraux, les villes-marchés, les économies informelles et formelles, les manufactures industrielles) et

les gens qui s'y trouvent. Phillips and Ilcan identifient trois changements de paradigme dans ces document, chacun associé à une décade: – «modernisation» (les années 1970), «dépendance» (les années 1980) et «connaissance/pouvoir» (les années 1990) – qui ont mis en cause les récits dominants du développement. Même si chaque paradigme offre des considérations ultérieures dans le domaine des relations entre les sexes, les auteures maintiennent que les domaine spatiaux produits par les processus de développement et dans lesquels les femmes et les hommes sont socialement et discursivement construits demeurent sous-théorisés. Elles explorent les liens entre les connexions des femmes et des hommes à des espaces particuliers (lieux de travail et lieux de consommation, par exemple) et la construction des identités liées au sexe. Elles proposent un cadre d'analyse des notions d'espace qui fera avancer notre compréhension de la place des positions reliées au sexe – en particulier, la perpétuelle domestication de la vie des femmes – dans les pratiques et les politiques de développement et qui aidera à envisager de nouveaux sites où les femmes pourront vivre et travailler.

Dans «Soins, lien social et responsabilité», Francine Saillant (PhD McGill, 1986) et Eric Gagnon (Doctorat

École des Hautes. Études en sciences sociales, 1993) partent du constat que dans nos sociétés postmodernes préoccupées par l'autonomie, conçue en terme de productivité, on distingue de plus en plus entre les personnes selon qu'elles sont productives (et autonomes) ou improductives (et non-autonomes). Cette distinction s'exprime par exemple dans le débat entourant le spectre du nombre grandissant de personnes vieilles et malades, inutiles, dont on ne sait plus si on aura les moyens de les soutenir. Cette question ouvre aussi le champ à la naissance d'un nouveau type d'intervenant, l'étranger, le plus souvent une étrangère, qui se substituant en quelque sorte à l'État Providence, entre dans l'aire intime des personnes non-autonomes afin de les aider. Sur la base d'une étude en trois régions du Québec les auteurs analysent comment se pense et se construit ce nouveau rapport à l'Autre. Les auteurs éclairent ainsi des situations qui nous touchent tous de près ou de loin.

Tous ces articles nous offrent une occasion unique de débattre entre nous des questions importantes pour notre profession. Nous attendons donc vos réactions sous forme de lettre, de commentaires ou d'articles à publier dans la revue.

National Culture, Political Economy and Socio-Cultural Anthropology in English Canada

Thomas Dunk *Lakehead University*

Abstract: The apparent absence of a unique national tradition of anthropology in Canada has been the subject of discussion since the 1970s. Howes (1992) proposed that, in fact, a Canadian anthropological canon can be identified and that these works share, along with Canadian culture more generally, a commitment to the principle of biculturalism. This article questions the idea that principles such as biculturalism and/or multiculturalism are reflective of a distinctive Canadian national/popular collective will. It argues that, in English-Canada, there is a widely recognized intellectual tradition of political economy and that this tradition offers a better model for understanding what is or is not different about English-Canadian anthropology.

Résumé: L'apparente absence d'une tradition anthropologique nationale unique au Canada a fait l'objet de discussions depuis les années 1970. Howes (1992) a soumis l'idée qu'en fait un canon anthropologique canadien peut être identifié et que les travaux qui en relèvent partagent, en accord avec la culture canadienne en général, un engagement envers le principe du biculturalisme. Le présent article remet en question l'idée que des principes tels que le biculturalisme et/ou le multiculturalisme reflètent une volonté collective populaire nationale distinctement canadienne. Il soutient qu'au Canada anglais, il y a une tradition intellectuelle d'économie politique largement reconnue, et que cette tradition offre un meilleur modèle pour comprendre ce qui est ou ce qui n'est pas différent en anthropologie canadienne anglaise.

Introduction

Whether or not Canada has its own national tradition of anthropology has been a subject of discussion since at least the 1970s. Recent efforts (Darnell, 1998) to trace the history of the discipline in Canada have enriched our knowledge of the development of the institutional bases of Canadian anthropology but have not identified a distinctive intellectual or theoretical anthropological tradition that reflects or expresses a unique Canadian culture. To date the most explicit effort to specify a distinctive Canadian anthropological paradigm is Howes' (1992) proposal that canonical Canadian anthropological writings express the principle of biculturalism.

In this paper I engage Howes' argument about the relationship between a distinctive Canadian culture and the tradition of Canadian anthropology. Since the specific objects of study in physical anthropology, linguistic anthropology and archaeology are diverse, and anthropology in Quebec is different from the rest of the country, for the sake of clarity of focus I concentrate on socio-cultural anthropology in English-Canada. In contrast to Howes' argument that the Canadian anthropological tradition is shaped by and reflective of the principles embedded in the constitution of the federal Canadian state, I posit that if there is something distinctive about socio-cultural anthropology in English-Canada it is explained by political economy. Indeed, political economy is one intellectual field where there is a widely recognized, unique English-Canadian theoretical paradigm. The issues of concern within this particular approach help us understand both what may be different about English-Canadian socio-cultural anthropology and the politico-economic structures that work against the emergence or recognition of a clearly defined national tradition.

State, Nation, and Culture in Canada

Discussing the concepts of a national culture and a national tradition of anthropological research is fraught

with potential complications because both depend on the idea that there is a distinct nation which could generate a national tradition. While it is true that nationalism has been a powerful force in world history in the last two centuries, in many cases the existence of a national culture can be, and often is, contested. If a nation is an “imagined community” (Anderson, 1991), there are many states that are not yet nations. What and whose imaginary it is that is to count as the expression of the “community” is the subject of heated and sometimes violent conflict. Even in states where political unity is not in question, there are likely to be a variety of opinions about the content and form of the national culture.

Canada is one of the modern states which lacks consensus about its national culture; indeed, in this sense it is more accurate to speak of the Canadian state rather than the Canadian nation precisely because there is not one hegemonic imagined community. Officially, there are at least two as in the notion, embedded in the Canadian constitution, of the two founding nations, the French and the British. The First Nations have vigorously argued for and won a unique constitutional position by virtue of being the first peoples, thus giving at least three nations, and perhaps hundreds if we consider the cultural and political heterogeneity of the First Nations. Canada is officially a multicultural nation suggesting that competing ideas of Canadian culture and identity are welcome. Beyond these formally recognized expressions of different ideas about the national culture are the regional ones: the east, the west, and the centre, and even within each of these regions there are differences between the urban regional centres and the extensive hinterlands that they control politically and economically. To complicate matters further, and as I will discuss below, some of these regional cultures are fuelled, in part, by a backlash against the official state policies of bilingualism and multiculturalism. One of the elements of the national setting in Canada is that there are competing ideas about what the nation is and should be; cultural difference based upon historic settlement patterns, linguistic difference, and regional political economy is foregrounded.

Within the Canadian state there is no neat correspondence between one culture, an imagined community, and the political boundaries of the state. It is true to say, however, that English-language Canadian culture is the dominant culture in the simple sense that the majority of the population are English speakers, outside of Quebec and perhaps New Brunswick, and the important national and provincial economic, political and cultural institutions—the mass media, the educational system, the government bureaucracies, work places, and trade

unions—operate primarily in English and cater to an English-speaking population. It is this culture that the Quebecois, the First Nations and many ethnic groups feel they must accommodate and protect themselves against. Ironically, this dominant culture may not actually exist; or at least we need to recognize that English-Canadian culture is notoriously hard to define. English-Canadian nationalist scholars and writers swerve anxiously between attempts to define or express a national/popular collective will and bemoaning the fact that it either has been or is about to be swamped by a dominant imperial culture (see, for example, Angus, 1997).

It is symptomatic of the apparent absence of an identifiable English-Canadian culture that there is not a recognized English-Canadian tradition of anthropological research and theorizing. If one tries to conjure up the notion of English-Canadian anthropology there are no relatively clear theoretical orientations that come to mind in the same way that happens if one thinks of French, British, or American anthropology (cf. Howes, 1992: 155). To be sure, this is not to suggest that any of these traditions, if examined closely, are devoid of debates about just exactly what they are and what they should or could be, or that within France, the United Kingdom, and the United States there are no arguments about the efficacy or even reality of these national traditions. But there is, in the broader anthropological community, recognition that there is some historical connection between these nations and broad theoretical paradigms. Although studies of Aboriginal cultures form a prominent part of the subject matter of anthropology in English Canada (Darnell, 1997), there appears to be no equivalent English-Canadian theoretical paradigm to call upon. It is perhaps a logical expectation that in a state that lacks a strong sense of a national culture one is hard-pressed to find a national theoretical tradition of anthropological research.

Bicentrism: A Tradition That is Not One?

Thus if one is to try to explain what is distinctive about English-Canadian culture, and socio-cultural anthropology as one small element of that culture, one must set about trying to explain an evident lack, the presence of an absence so to speak. This problem is often seen to have its origins in the fact that, as the official state ideology would have it, Canada as a state was founded by and has henceforth tried to protect its two founding cultures as well as various others. Thus, whereas other nation states try, in the official ideology, to describe who they are—in other words to formulate a core identity—Canada has, officially at least, resisted this. Its official state policies

of bilingualism and multiculturalism promote the maintenance of cultural difference. What is said to make Canada distinctive is its diversity.

Recent analyses of what has been called biculturalism—an inability to imagine a whole that is not internally divided—have taken it to define a distinctive English-Canadian psyche which is reflected in English-Canadian culture and in English-Canadian anthropology (Harries-Jones, 1997: 251-252; Howes, 1992).¹ What defines English-Canadian culture is its very lack of a singular definition. English-Canadian identity is forever contingent and English-Canadian anthropology is, thus, a “‘tradition that is not one,’ like the identity of which it is, in part, an expression” (Howes, 1992: 155). Although the notion of Canadian content as employed by state bureaucrats out to promote or protect Canada’s cultural industries is dismissed as “preposterous” (ibid: 156), a distinctively English-Canadian culture is said to be identifiable on the basis of its formal structural properties, its biculturalism (ibid: 163-164). The “best in Canadian anthropology,” as in high culture more generally, thus, are works that express this “tendency towards biculturalism” (ibid: 166). This is juxtaposed to an American tendency towards “concentricity.”

This analysis is interesting for at least two reasons. Firstly, it is an effort to go beyond the tendency to lament the absence of a distinctive English-Canadian culture and English-Canadian anthropology by shifting our attention from content to formal, structural principles. What seems to be missing at first glance is said, in fact, to be there, but seeing it requires looking at organizing principles rather than content. Secondly, it explains the particular nature of this formal structural principle of English-Canadian thought by reference to a unique Canadian psyche, one that is reflected in and influenced by Canadian political and legal history.

On the other hand, such reasoning runs aground on a number of conceptual and empirical problems. For example, it is not clear that biculturalism as a formal structural principle is unique to English-Canadian culture, especially given the current configuration of global economics and culture. Furthermore, while the principle of biculturalism may indeed be reflected in certain politico-legal documents such as the Canadian constitution, it is questionable as to whether this does represent a national/popular collective imaginary, as opposed to the particular thinking of a class or class fraction within the social formation. Finally, there are some other straightforward political, economic, and cultural realities that the Canadian state has always had to deal with, and which a distinctive brand of English-Canadian political economy has tried to address. The

structures of importance are not in the Canadian psyche, but rather in global political economy.

The inability to imagine a whole that is not divided within itself, argued by Howes to reflect something unique about English-Canadian culture, is increasingly said to be true of all cultures. The common idea that English-Canadian identity consists solely or primarily of contingent relationships—that, for example, it primarily is defined as the binary opposite of American culture—is reflective of the principal of identity formation in much poststructuralist theorizing which emphasizes the relational, contextual and contingent nature of all meaning (Laclau and Mouffe, 1985). From such perspectives, to say English-Canadian national culture is characterized by an absence of essence, or that it is bicultural, no longer clearly separates it from any other national culture or identity. It may reflect a much more widespread “post-modern” condition, that is only now being recognized in numerous other locations; a condition which is, if one follows thinkers such as David Harvey (1989), a symptom of the compression of time and space brought on by recent technological and economic developments.

The literature on English-Canadian identity vacillates between assertions that English-Canadian culture actually does reflect an openness to diversity and assertions that this is what English-Canadians should strive for. It slides between arguments about what is and arguments about what ought to be. For example, in his recent intensive discussion of the relationship between English-Canadian identity and the intellectual culture of English-Canada, Angus (1997: 135-169) presents multiculturalism as an important intellectual and social ideal. He provides a convincing argument as to why the principle of multiculturalism ought to be embraced by English-Canadian nationalists. But the very fact that he structures his argument as a defence of the principle of multiculturalism implies a recognition that it is not as widely accepted as one may wish. In other words, it is not reflective of an English-Canadian national/popular collective will, although there are many good reasons why Canada would be better off if such values were embedded in English-Canadian culture.²

The juxtaposition of English-Canadian biculturalism and American concentricism reflects the familiar idea that the United States is a cultural “melting pot,” whereas Canada is a state that respects, indeed even protects, cultural diversity. This is why defining an English-Canadian culture is so difficult. Americans know or are told what they are to be or become; English-Canadians have never settled on a uniform vision of who they are, other than the empty negatives of not-American or not-Quebecois.

While there can be no doubt that the political constitutions of the two states reflect different ideas about the relationship between the state and individuals, and that this does have important real consequences, there can also be no doubt that the differences, especially with regard to the respect for cultural variation within the two states, are often overdrawn. The history of the treatment of First Nations people by the Canadian state and non-Native populace, and the efforts to assimilate non-Anglo-phone immigrants to dominant ideas about identity, behaviour and culture, show that indeed there were and are powerful ideas about, and desires to impose, an “appropriate” uniform English-Canadian identity on the population—at least the population living outside of Quebec (Stasiulus and Jhappan, 1996; Valverde, 1991). These ideas may not be embedded in the constitution and they may not now form part of the official state doctrine, but they were and are present. Anxiety about threats to an imagined homogeneous culture underlies the English-Canadian history of racist reactions to immigrants, especially Asian immigrants (Ward, 1978). English-Canadians have, periodically, expressed the same yearning for social, cultural and biological homogeneity as have other nationalities. Ideas and images about who are “real Canadians” may be derivative forms of “Britishness,” or “whiteness,” but they are, nonetheless, forms of “concentric” thinking, expressing a will for a more concentric culture in the sense of one that subsumes otherness within a homogeneous totality.

There is a long tradition of sociological work comparing Canadian and American values. While much of this research supports the idea that Canadians and Americans differ with regard to issues such as the emphasis they place on individualism and competition—indeed this research is premised on such binary oppositions—these differences are of a statistical rather than an absolute nature (see Lipset, 1990 for a recent overview of this argument). Moreover, research on levels and kinds of prejudice and discrimination in the two countries suggests that, with regard to these issues, the differences between Canadians and Americans are rather limited (Reitz and Breton, 1994). The Canadian conceit that we are more tolerant of “otherness” than our American neighbours is both self-serving and inaccurate, even if as a medium-sized state Canada is not guilty of the kind or extent of imperialist crimes historically committed by, say, the United Kingdom, France or the United States.

There is also a tradition that interprets Canada’s bilingualism and multiculturalism as a form of ideology rather than an expression of an essential English-Canadian form of thought. Bilingualism and multiculturalism

are seen as attempts to undermine Quebecois nationalism by, in essence, drowning the minority French language and culture in a sea of competing otherness and/or co-opting unassimilated Quebecois and other ethnic leadership. In other words, the Canadian state’s multiculturalism may reflect a technique for solidifying a uniform Anglo-dominated bourgeois hegemony, rather than a deep bicentric structure of the English-Canadian mind (Moodley, 1983).

Such an analysis is supported by a growing literature on the ways in which contemporary multiculturalism meshes a little too easily with contemporary global capitalism. Mitchell (1993), for example, has shown how multiculturalism is used by those speaking on behalf of international capital when they are opposed by local populations who perceive their lifestyles and economic interests jeopardized by developments brought on by foreign capital. Homeowners opposed to the secretive real estate dealings of Hong Kong investors are derided as racists and Canada’s multicultural heritage is celebrated by those wishing to attract and benefit from this foreign investment.³

Multiculturalism plays an important ideological role in the reproduction of the power and influence of capital in Canada and on a global scale. The notion of multiculturalism focusses attention on ethnicity as the core form of identity—as opposed to a multitude of other potential sources of identity, such as social class, occupation, gender, and region. A state policy and ideology of bilingualism and multiculturalism foregrounds vertical divisions—different but equal cultures—albeit privileging the British and French cultures within the constitutional framework. As long as the state promotes this idea, it draws attention away from the horizontal divisions of class, gender, race and ethnicity that involve differentials of power and wealth.

In a world in which capital is increasingly homeless, in the sense that large multinational corporations and huge investment firms look upon the whole world as their field of action, local efforts to resist its designs, in its actual home nations as much as elsewhere, are dealt with ideologically as expressions of outdated localism, nationalism, or even racism. Multiculturalism is a congenial idea for the upper- and upper-middle classes who have the means and ability to benefit from the free-flow of capital, goods, and services. At its core, however, there is a certain “falsity”:

The falsity of elitist multiculturalist liberalism thus resides in the tension between content and form which characterized already the first great ideological project

of tolerant universalism, that of freemasonry: the doctrine of freemasonry (the universal brotherhood of all men based on the light of Reason) clearly clashes with its form of expression and organization (a secret society with its rituals of initiation)—the very form of expression and articulation of freemasonry belies its positive doctrine. In a strictly homologous way, the contemporary “politically correct” liberal attitude which perceives of itself as surpassing the limitations of its ethnic identity (“citizen of the world” without anchors in any particular ethnic community), functions, *within its own society*, as a narrow elitist upper-middle-class circle opposing itself to the majority of common people, despised for being caught in their narrow ethnic or community confines. (Zizek, 1997: 47)

In the current context, such facts and ideas should at the very least lead one to question the notion that Canada’s bilingual or multicultural constitution reflects some primordial English- or French-Canadian essence that one can see reflected in high culture and intellectual pursuits such as anthropology. If biculturalism is a constant in either English- or French-Canadian culture, it may say more about the peculiar class/ethnic/regional structure of the dominant class or class fractions in Canada, or about the way in which the dominant social categories are integrated into global capitalism, than it does about a unique Canadian psyche. Underlying this apparent official respect for ethnic variation is a uniform set of social relationships that stultify anything other than superficial difference.⁴

The argument about the relationship between official state policies and national culture or cultures in Canada is premised on there being a simplistic expressive relationship between a national/popular collective will and state policy. Howes (1992: 156) argues, for example, that the merit of the criteria (evidence of biculturalism) he proposes for deciding whether or not a work should belong to the Canadian anthropological canon stems from the fact that they are general and “constitutional (that is, they are legal and cannot therefore be dismissed as ‘purely political’).” This is a curious claim. Laws and constitutions are the product of very political processes; they are the object that political institutions and processes explicitly produce. They may not be “purely political” but they are highly political.

A Marxian-influenced perspective would begin not by positing the autonomy of the legal system but by asking how the legal system reflects relationships of power and which segment of society, in terms of social classes or class fractions, it is that dominates the law-making process. In other words, which class’s specific interests

become embodied in laws that are then projected as an expression of national will and imposed upon everyone? The question that emerges from this perspective is whose interest is represented in the Canadian constitution?

The processes by which a new state is created are always complex. However, it is well-known that the “fathers of confederation” were largely merchant capitalists concerned, among other things, to secure a substantial hinterland for their control, a hinterland threatened by forces from within and without that sought to achieve political independence or absorption into the United States. The original Canadian constitution reflected the accommodation reached by an ethnically divided class fraction so as to foster circumstances which allowed it to proceed in its goal of creating economic opportunities from which its members would benefit. Contemporary state policies such as bilingualism and multiculturalism reflect a particular concatenation of political, economic, and cultural forces, but it is doubtful they reflect a national/popular collective will. Populist political movements in English-Canada and avowedly nationalist ones in Quebec are explicitly critical of these policies.

This is not to suggest that there were not, or are not, real divisions between the English-speaking and French-speaking populations that transcend a simplistic class analysis, or that a reductionist Marxist argument suffices to explain the form and content of the Canadian constitution. Nor is it to suggest that the state should be interpreted only as a vehicle of class domination and oppression. Bilingualism and multiculturalism are partly the product of struggles by subaltern groups in Canada to use the state for protection from dominant political, economic and cultural forces (Angus, 1997: 19-20). I simply want to draw attention to the fact that it is another form of simplistic reductionism to suggest that the constitutions of states can be read as expressions of some national essence or imaginary. They are, rather, the product of a relatively small political elite overwhelmingly drawn from a particular social class, not to mention gender.⁵

Indeed, it is arguable that the threats to national unity in Canada are at least partly a product of the fact that the Canadian constitution does not reflect the real Canadian imaginary, whatever it might be. Howes argues that the “bicultural propensity, this refusal to synthesize, is a manifestation of the strength of the Canadian constitution” (1992, 164). This is very much the official line, and one particularly meaningful among the central Canadian educated middle or upper class, especially Anglophones in Quebec and Francophones in Ontario. It is

precisely the perspective that is under attack from many regions in the country, particularly the West, but also in the regions where Quebecois separatism is strongest, and among segments of the Anglophone white working class. In English-Canada, the strength of the populist right wing lies partly in its more or less explicit demand for a less bicentric understanding of what it means to be Canadian (Leach, 1998, 1997; Patten, 1996.) The constitution may reflect an admirable principle of bicentrism, but it is a principle that many segments of the Canadian population find disagreeable.⁶

All of this suggests that if we want to understand what is unique about Canadian culture, we should look beyond the constitution and unresolvable questions about the particularity of a Canadian psyche or imaginary. What makes Canada unique is the particular way in which the human populations living within the country have been, and have resisted being, tied into a global economy over the last 500 years. Indeed, a uniquely Canadian theoretical perspective has been developed precisely to try and understand this political and economic experience.⁷

Canadian Political Economy and the Absence of a Strong National Culture

There is at least one widely recognized “homegrown” Canadian intellectual tradition. Indeed, in communication studies, it is referred to as the Canadian school (Martin, 1997: 39-45). This tradition originates in the work of Harold Innis in the 1920s and focusses on the relationship between political and economic organization and the means of transportation and communication, a concern derived in part from analyzing the problems the Canadian state faced trying to generate a functioning political entity and economy over a vast and thinly populated territory.

In a broader sense, Innis’s perspective and the processes and situations that were its central concerns foreground many of the issues that are now seen to be important issues on a global level. In this sense, both the relationship between the state and national culture and identity within English Canada and the Innisian tradition, arguably, can be understood as ahead of their time.

Canada, as a state, has always dealt with what is now seen to be a widespread phenomenon: the decentring of identities and cultures that deep embeddedness in global markets seems to entail and the inevitable reactions and backlashes that this experience generates. This may be explained in the Canadian case in part by reference to some of the principal concerns of Innis’s political econ-

omy, particularly relationships between natural environmental conditions, technology, world markets, and the spatial organization of production, distribution and settlement in Canada. In the words of Daniel Drache, one of Innis’s main contemporary interpreters, a central focus of Innis’s work was “the costly and uncontrollable effect of international markets on people and communities” (Drache, 1995: xiv).

Innis’s theory of staple development and its effects on Canada (Innis, 1956: 383-402) foreshadows at least some of the current concern in anthropology and other disciplines with globalization and its spatial dislocations and reorganizations. The staple theory argues that because of the unique and specific characteristics of reliance upon the export of staple products (themselves partly determined by environmental conditions) Canada’s economic and cultural development took specific forms. Issues such as the environmental limits to certain kinds of economic activity, problems inherent in a reliance on export-led growth, import penetration of domestic markets, foreign ownership, and the arguable absence or relatively weak position of indigenous entrepreneurs meant that exogenous forces have played a role in Canadian economic and cultural history that they may not have elsewhere.

Another prominent theme in the staple theory is that the development of staple products and their export involves huge public investment in infrastructure which leads, in turn, to high levels of public debt, which then limit the state’s options in terms of economic, social, and cultural policy, especially given a reliance on high levels of foreign investment and access to foreign markets. These themes are central to the current discourse on globalization, the nation state, public finances and the restructuring of production, distribution and culture.

Following the general outlines of this approach, if Canadian identity is fractured, it is the product of each region’s historical origins as staple-producing zones, rather than the hegemonic ideology of bicentrism. Newfoundland culture, tradition, and folklore is rooted in the fact that it was based upon the production of codfish for the, mostly, European market. Features of both the cod itself—being a natural resource whose ecology meant it could not easily be incorporated into systems of private ownership—and the market—being European peasants and workers and therefore with a limited price ceiling but a very elastic floor—had important consequences in terms of settlement patterns, returns on investments, and the social relations of production, that included, for example, the merchants’ drive to externalize the costs and risks of production. Changes in markets, technology,

the regulation of the resource and the organization of production in the postwar years have had devastating effects on the environment and on the communities dependent on the fishery (Kennedy 1997).

Quebécois culture is, of course, derived at one level from its French origins. But the Canadian side of French Canada is also inextricably bound up with the unique agro-forest economy developed in relationship to the early fur trade, the slow development of commercial agriculture, the 19th-century square timber trade, and the 20th-century pulp and paper economy. Moreover, current issues such as Quebec nationalism have their origins, in part, in the differential success of Quebec and Ontario (Lower and Upper Canada) in the early wheat economy. Because of environmental and economic conditions, petty commodity producers in Upper Canada/Ontario enjoyed a success which stimulated backward and forward linkages and thus contributed to the development of a more dynamic industrial capitalist culture in Ontario than in Quebec. Quebecers' sense of being "poorer cousins" in the confederation stems partly from this historic economic situation which in certain respects they are still trying to overcome, but whose origins lie not in culture but in environment and markets.⁸ That the West historically has been reliant on grain, coal, oil and gas production and the boreal forest region of central Canada has relied on the production of fur, timber, and pulp and paper have, similarly, had a significant influence on the nature of migration, settlement, labour markets, and cultural identities in these regions (Dunk, 1991; Stymeist, 1975).

The relationship between Aboriginal people and the anthropological community in Canada has a long and important history and some of the principal concerns of that research over the years address the role of Aboriginal people in the fur trade and the importance of the fur trade in Canadian economic development (Innis, 1956). As the importance of the fur trade in the national economy waned, the Canadian state concerned itself with removing Native people so that other kinds of staple production could proceed—a process that is still ongoing in the endless battles between the federal and provincial governments and various Aboriginal communities about forestry, mining, oil, gas and hydro-electric projects. As Darnell (1997) shows, what she calls the "Americanist" tradition has been a central theme in Canadian anthropology. One of the first "anthropological" PhD dissertations produced in Canada was focussed on the interactions between Aboriginal people and Europeans (Bailey, 1969 [1937]). Notably, Harold Innis was involved as an advisor, although the dissertation was supervised by McIlwraith.

According to Darnell (1998: 159), this dissertation "set the tone for Canadian anthropology in the intersections of anthropology, history and economics."⁹ The ongoing conflict between Aboriginal people, the Canadian state, and non-Aboriginal public and private enterprise has generated employment and research opportunities for many anthropologists (cf. Dyck and Waldrum, 1993).

Thus, English-Canada's lack of a homogeneous cultural identity historically is rooted in Canada's long and regionally variegated integration into global capitalism. Staple theory, as a unique Canadian contribution to political economy, attempts to both explain and express this historical experience. Innis's political economy has hardly gone unchallenged but its central themes have remained ongoing subjects of debates and analyses and, with the current interest in political ecology and globalization, there may even be a renewed interest in his ideas.¹⁰

By the 1970s, Innisian political economy was being reworked in what was referred to as the "new Canadian political economy" to avoid what some perceived as its environmental determinist overtones and to better fit with the "dependency" literature, the origins of which lay in efforts to understand the development of underdevelopment in Latin America. In this context Canada was seen as an anomaly—a rich, but nonetheless underdeveloped, nation. Emphasis was placed upon the role of imperialism and the problems of foreign control over key economic sectors in thwarting what was seen as a "normal" course of industrialization.

This literature was soon enough subjected to a neo-Marxian criticism; namely, that in its emphasis on exchange and trade patterns it ignored social class, particularly the constitutive role of class struggle in determining the actual living conditions of subaltern populations and the range of power and options open to both indigenous and foreign capitalists. Class relations within Canada from the 19th-century were very different from Latin America. Of particular importance was the fact that petty commodity producers and wage labourers were formally free, unlike much of Latin America where bonded forms of labour were far more common. This had important repercussions for the development of market relationships, and a system of commodity production based upon the purchase of commodities in Canada, and the lack of such an outcome in Latin America (see Panitch, 1981 for a particularly good summary of the argument and its critique).

One element of this critique that is particularly pertinent to the current discussion is the way it focussed on the cultural aspects of Canada's domination by imperial

powers such as the United Kingdom and the United States. It is here that one finds a potential political economic explanation of Canadian anthropology being “a tradition that is not one.” In the postwar era, the role of American culture in Canadian life has been overwhelming. As Leo Panitch expressed it almost 20 years ago:

... it is not the state that primarily sustains American imperialism within Canadian society. The imperial relation is secured and maintained more fundamentally within civil society itself—in the integration of all the dominant fractions of capital under the hegemony of the American bourgeoisie, in a continental labour market and international unions, and above all, in our culture—not so much the “haute culture” of the intellectuals but the popular culture which is produced and reproduced in advertising, the mass media, and the mass educational system.” (1981: 26)

The Anthropological Labour Market in Canada

Anthropology developed as part and parcel of the post-war growth of the mass education system in Canada and this was made possible by, and Canadian anthropology has been indelibly shaped by, the nature of the continental intellectual labour market during this period. The growth of mass postsecondary education was a characteristic feature of what some political economists now refer to as the Fordist era, the period of mass production for mass consumption during which the state attempted to regulate the inherent conflict between labour and capital by smoothing out economic fluctuations with public expenditure to stimulate demand when necessary and by providing non-market sources of social support for those who needed them. It also invested heavily in education. Canada’s version of this “mode of regulation” has been dubbed “permeable Fordism.” According to Jenson (1989: 78), “since 1945 the Canadian economy has been permeated by international—or, more exactly, continental—effects. Its Fordism was designed domestically but always with an eye to the continental economy.”

When exactly the Fordist era ended in Canada is a matter of debate. For some, its termination is signified by the 1975 federal budget when the national government officially repudiated its commitment to full employment so as to pursue its war against inflation (McBride 1992: 50-52). Others see the Free Trade Agreement of 1989 as the end of the attempt to regulate the economy at the national level (Angus, 1997: 23). In any event, this era is now clearly at an end. It may be more than coincidental

that the growth of anthropology as a profession took off during the Fordist era, in Canada as elsewhere, and that the apparent crisis or sense of unease about the future of the discipline, is part and parcel of intellectual life in the so-called post-Fordist age.¹¹

The permeation of the Canadian economy by continental (and global) effects is, as is well-known, reflected in the anthropological labour market. The profession of anthropology in Canada is most distinguished from other national situations by the extent to which it relies on practitioners who were trained elsewhere, especially in the United States. A recent review of the history of departments of anthropology in Canada shows that between 1982-83 and 1996-97 the number of Canadian-trained faculty has “increased dramatically—from 86 out of 312 to 141 out of 343” (Darnell, 1998: 161). However, even with this “dramatic” improvement, only 41% of faculty in Canadian anthropology departments are Canadian-trained.

While it would require a more extensive research project to do a global comparison, a day spent reading the faculty listings in the *AAA Guide to Departments* will reveal the extent to which, compared at least to the United States or Britain, Canadian anthropology departments continue to rely upon faculty trained outside of the country. Foreign-trained faculty are at best a small minority in anthropology departments in these other nations, while they form the majority in most Canadian departments of anthropology. This is especially important in those departments that are producing the new generation of PhD-wielding anthropologists, the individuals who are supposedly going to fill the faculty vacancies that are predicted in the near future.

The numbers become more interesting (or depressing?) if one relates the composition of departments in terms of where faculty members received their doctorate to the level of the programs (undergraduate and graduate) the department offers. In PhD-granting departments the percentage of faculty who are Canadian-trained is 38 percent. It is virtually the same (39%) in departments that offer an MA in anthropology. In rather stark contrast, in the departments without graduate programs, 65 percent of the faculty are Canadian-trained. According to Darnell’s figures (1998: 165), in the Departments of Archaeology at Simon Fraser University and the University of Calgary the majority of faculty are Canadian-trained. If these departments are not included in the count, only 36 percent of the faculty in departments that offer a doctorate in anthropology received their PhD from a Canadian university. The figure declines to 29 percent if one counts only the faculty in these departments whose field of expertise is socio-cul-

tural anthropology. If Laval and the University of Montreal (the two French language universities offering a PhD in anthropology) are excluded from the calculation, we find that only 25 percent of the socio-cultural anthropologists in PhD-granting departments in English-Canada received their doctorate from a Canadian university.¹²

There are a number of reasons for this unique situation. Anthropology was established in universities in Canada only after the second World War. Harries-Jones asserts that a brain-drain from Canada to the United States, Great Britain and elsewhere in the 1960s contributed to a shortage of Canadian-trained personnel for the expanding university system (1997: 250). This may or may not have been a causative factor in the shortage of Canadian anthropologists but there is more to the story than this, particularly given the hegemonic influence American culture has within Canada. Until the late 1960s, there were relatively few PhDs granted by Canadian anthropology departments (Preston and Adelard-Tremblay, 1988). As the universities launched their rapid expansion in the 1960s, they had to look elsewhere for the skilled labour required to staff them. In doing so they were following a common pattern in Canadian history, one whose explanation lies in part in Canada's historic staples-based economy. Shortages of skilled labour have often been overcome by importing this labour from elsewhere, rather than training and educating Canadian workers (Swift, 1995: 70-93).

The situation may be about to change as hundreds of academics reach retirement age. There is now a steady supply of new PhDs in anthropology produced every year by the bigger Canadian universities. There is, however, another factor at work besides the earlier shortage of university-trained anthropologists which is likely to mean that foreign-trained faculty will continue to be highly valued in Canadian anthropology programs.

The higher education system is, in certain respects, influenced by the same trends that exist in the world of popular culture. Individuals and institutions always have looked to a global culture for legitimation. Success within English-Canada is often dependent upon initial recognition and approval in the United States or, to a lesser extent, Europe. Unless the pattern changes, the transmission of the anthropological culture in English-Canada is always going to be through the filter of perspectives that derive from elsewhere because degrees from certain foreign countries and universities are always going to be more highly valued by Canadians themselves than are degrees from Canadian institutions. Silverman's (1991) "self-reflexive" ethnographic account of how Canadian-trained candidates are deemed "uninteresting" illustrates how deeply

the culture of English-Canadian anthropology departments may be embedded in this essentially neo-colonial mentality. This same mentality may be responsible for the fact that only at the smaller undergraduate institutions, many of which are in the "hinterlands," do Canadian-trained anthropologists predominate.

Of course, English-Canada is not alone in being heavily influenced by the intellectual traditions that derive from the major present or past imperial nations. The grand philosophical orientations that guide most social research can be historically connected to certain nations: German idealism, French rationalism, British empiricism, and American pragmatism. The intellectual cultures of all the smaller nations have been influenced by these traditions to some extent and even today the global domination of the United States and, to a lesser extent, the United Kingdom, France and Germany is seen in such everyday realities as the fact that most "world-class" journals and publishers are based in one of these countries. To become a "known" international scholar requires being published in journals that, despite their particular national origin and setting, project and/or are perceived to reflect universal interests and concerns.

Grand Theory versus the Ethnography of the Particular

The difficulty in identifying a distinctively English-Canadian anthropology thus stems, in part, from the nature of the anthropological labour market and the neo-colonial mentality, at least when it comes to identifying "significant" theories and issues that form the ether in which English-Canadian intellectual culture is bathed. Of course, English-Canadian anthropologists may not be very different from those from any other national tradition in their apparent neglect, for the most part, of the way their own occupational culture influences their work practices (D'Amico-Samuels, 1997).

But there may be something distinctive about an English-Canadian culture that is the product of the political and economic realities that Innis was trying to understand. English-Canadian scholars are caught in a paradox common to the intellectual culture of all subordinate or peripheral states or nations. As Angus expresses it:

Distinctiveness seems to require that one's own be located in elements that are not shared with any other humans. The search for self-identity thus seems to be shunted towards uniqueness, non-general elements, parochiality—which consequently leaves the search open to the often-encountered criticism that it only

deals with what is non-essential and of merely local interest. . . . One seems to be faced with a choice between defending one's own in a merely parochial fashion and ceasing to be concerned with it in the name of the universal." (Angus, 1997: 106)

Intellectuals coming from imperial cultures do not necessarily have to deal with this issue simply because "reality" does not endlessly force recognition of their own particularity on them. Projection from the particular to the universal is a "natural" step. Part of the reason it may be difficult to identify a distinctively English-Canadian anthropological tradition is that it tends to highlight local, regional, and national contexts and thus never seems to achieve the apparent level of universal significance of some of the other national anthropological traditions. There are analogies in cognate scholarly disciplines. Carroll notes that in Canadian sociology there is a strong emphasis on "idiographic accounts rather than nomothetic explanations" (1992: 2). This is, at least in part, related to the difference between Canada and the United States in terms of their relative places in global political and economic structures. "This concern with grasping specificity has continued to distinguish Canadian scholarship from the more ambitious—and some would say imperialistic—aims of American sociology, namely to construct universal theories of human behaviour and social relations, typically on the basis of research conducted in the United States" (Carroll, 1992: 2). Apparently the attempt to develop a distinctive English-Canadian version of cultural studies faces somewhat similar challenges:

... the amalgam of traditions this new area has brought together is not only imported. It derives from countries—mainly England, France, and the United States—whose intelligentsia have been able to read their local urban cultures as straightforwardly exemplifying global developments, without needing to think about the specific relation of those developments to their national context. (Wernick, 1993: 300)

One of the most well-known books produced within the British Marxist cultural studies tradition is Paul Willis's (1981) *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. It is a very local study based upon a small group of high-school-age boys in a city in the West Midlands of England, but Willis presents it as if it is of universal relevance. Class and gender are significantly foregrounded while the importance of place is absent, despite the fact that the ethnography focusses on profane, everyday, male, youth culture. It is hard to imagine

a comparable Canadian study that would not pay significant attention to its regional and local setting.

That scholars, including anthropologists, who are based in the major powers are more often able to project (consciously or not) their research interests and theoretical arguments as having universal significance than are those based in less powerful states needs to be recognized. The culture of anthropologists is as deeply enmeshed in the powerful cultural, social, and economic forces which comprise the hierarchical global system as is any other transnational subculture and this is inevitably reflected in what come to be seen as important theoretical, methodological, or even topical developments in the discipline.

In terms of themes, Canadian anthropology, arguably, is defined by the importance of research on and with First Nations. Darnell (1997) refers to this as the "Americanist tradition." According to Darnell, at one time the ethnography of Aboriginal peoples living inside the boundaries of the Canadian state—work often carried out by foreign anthropologists—was central to the theoretical development of the discipline. The more recent work conducted mostly by Canadian (or Canadian-based) anthropologists has not had the same level of visibility or influence in the discipline of anthropology as a whole. As Darnell puts it: "The work is there but has proceeded on a local basis without fanfare—perhaps this low-key pragmatism is the Canadian way" (Darnell, 1997: 278).

This may be part of the explanation for what appears to be the relative lack of influence this Canadian-based work has had on the discipline as a whole. But if low-key pragmatism is a Canadian cultural characteristic it needs to be explained. The pragmatic side of this research has much to do with the nature of the relationship between Aboriginal people, the Canadian state, and Canadian civil society (both English-and French-Canadian). It may also reflect the English-Canadian tradition of favouring idiographic accounts, which are concerned with the details of local specificities, over generalizing nomothetic explanations, a tradition that may be the product of Canada's history as a colony and then a neo-colony of more powerful nation states.

The terms of debate(s) within the discipline as a whole are set by researchers based in the major Western imperial powers, that is, primarily by researchers based in the United States and to a lesser extent (reflecting their faded imperialist status) the United Kingdom and France.¹³ In these states, relationships with Aboriginal people never were, or in the United States no longer are, a central political problem, at least not compared to relationships with external former colonies or contemporary

neo-colonies. Moreover, Canada's relatively late industrial expansion into its hinterlands involved more explicit state planning and direction and the negotiations that these more corporatist arrangements have involved have defined particular research contexts and employment opportunities for anthropologists in Canada.

Anthropology based on research conducted outside the borders of the state is more important in other national contexts. There is, therefore, a division of labour of sorts. The distinction between "home" and "the field" has been problematized in recent years, especially anthropologists' seeming unwillingness to apply the same critical and analytical perspectives to the understanding of the culture of anthropologists as professionals that they use in their research and interpretations of the cultures of their research subjects (D'Amico-Samuels, 1997). In terms of conducting their research, anthropologists working in foreign locales have to deal with the day-to-day realities of living and working with their "subjects." But in terms of their academic careers, the day-to-day survival strategies are focussed on negotiating their way through the middle- and upper-class intellectual culture of the universities at home where they live and work. The disjunction between theory and practice is thus matched by a disjunction between home and away. In the rarefied atmosphere of the university world, the sometimes ploddingly practical concerns of anthropology focussed on Canadian political, economic and cultural interactions simply lack the feel of heightened "erudition" that academic culture celebrates.

English-Canadian anthropologists working on First Nations issues are not immune to these same divisions but the reality of Canadian political and university life is such that one simply cannot escape the practical issues of Aboriginal peoples by returning to your university base in the same way that one can when one's principal field site is in another country. The subjects of so much anthropological research are simply too close to avoid; indeed they may comprise a significant portion of the student body at the university where one teaches.

If English-Canadian anthropology is characterized by a form of thought that eschews concentric, homogenizing principles in favour of bicentrism or even multicentrism, it is the product of the particular political and economic realities that have defined Canada. As a relatively small (albeit wealthy) power in the global system, Canada has been heavily influenced by the nature of regional geography and the way particular locales have been articulated with dominant global political and economic forces. This has consequences for English-Canadian intellectual culture as well as for profane, everyday, mass and popular

culture. To the extent the Canadian psyche is uniquely bicentric—a problematic generalization as I have tried to show—it may be because what Dorothy Smith argues is true for women working in disciplines and living in an everyday world based on masculinist language and concepts may be true of all subaltern social groups. Canadians may have developed a "bifurcated consciousness" (Smith, 1990: 11-28) trying to negotiate their way through a world dominated by more powerful states and national cultures while at the same time having to develop cultural modes appropriate to immediate local environmental, economic and cultural settings.

Conclusions

Anthropology's relationship to imperialism is by now, of course, an old subject. It is still relevant, however, if one wishes to understand the nature of the anthropological tradition, or lack of tradition, in English-Canada. The common subjects of anthropological research within English-Canada are peoples who have been colonial (or neo-colonial) subjects of the dominant central Canadian Anglophone society—Aboriginal people, Quebecois, and Newfoundlanders—groups that have a historically unique connection to Canada's staple-based economic history. Beyond this, Canadian anthropology reflects the influence of Canada's historic relationships to imperial powers, particularly with the United Kingdom and the United States on the Anglophone side while the historic cultural connection to France is visible on the Francophone side.¹⁴ In other words, anthropology practised within Canadian borders has reflected the parameters of internal colonial and neo-colonial relationships, relationships which are, to a significant extent, the product of Canada's history of deep entanglement in global economic processes of the kind that Canadian political economy has attempted to understand. Canadian-based anthropologists practising in foreign lands have pursued global issues and theories as defined by anthropologists based in the leading imperialist nations. The "tradition that is not one"—that is English-Canadian anthropology—reflects the global political and economic forces that have forever determined the English-Canadian experience. The tools for understanding this tradition ultimately may be derived from a recognized distinctly Canadian intellectual tradition.

Notes

- 1 Howes refers to Canadian culture. I prefer the more restrictive adjective—English-Canadian—because the specific cultural and anthropological works he discusses closely (see note 8 below) were written in English by individuals based at universities in English-Canada. Howes' discussion and

my own in this paper do not address the works of French socio-cultural anthropologists in Canada.

- 2 This ambivalence is evident at various points in Angus's book. Perhaps his most explicit admission, that the multicultural identity he is advancing is not dominant in English Canada, is evident in his assertion that openness to the claims of Aboriginal people and Quebec will happen only if English-Canadians think of themselves as having a distinctive culture:

Instead of discovering ourselves mainly on the rebound from our encounters with others, we may also define ourselves through the coming to self-consciousness of the cultural and political identity of English Canada itself, through our own definition of our national identity. In this way we may at last begin to appreciate the claims and desires of the other two main groups. It may even be good for us. There has been a significant tradition of social and political thought in English Canada that has urged us in this direction of national self-expression, though its impact has never been mainstream. (Angus, 1997: 27)

As I discuss further on in the paper, I agree that there is much evidence that significant segments of English-Canada are not appreciative of the claims and desires of Aboriginal people, Quebec, or other "others." This "concentric" thinking may be quite mainstream.

- 3 British Columbia does have a history of racist reaction to Asian immigration and there can be no doubt that such influences are operative in the backlash against the real estate dealings of Hong Kong investors. But as Mitchell deftly argues, there is far more to these conflicts than racism, and both the charge of racism and the invocation of Canada's multicultural heritage deflect attention away from the experiences of those displaced by these developments and the class and spatial conflicts which they involve.
- 4 This is not to suggest that tolerance and respect for racial and ethnic variability is not a desirable goal—something we should all be striving to achieve. Rather, it is a matter of comparing actually existing multiculturalism with the idea of an egalitarian, culturally diverse society. An analogous situation might be the comparison of the idea of socialism with the reality of what were "actually existing socialisms." To critique actual practice is not necessarily to refuse the more utopian idea. Nor is this to suggest that, because culture in the multicultural sense is superficial, it is without significance. Rather than get caught in the debate between deterministic Marxism and its insistence on the priority of the "base" vis-à-vis the "superstructure" and post-structuralism and its tendency to reduce everything to surface, it is more useful to maintain the significance and potential efficacy of both appearance or surface and hidden deeper structures, whether they be economic, social, linguistic or psychological factors. Thus to say that underneath multiculturalism lurks the deadening uniformity of global capitalism is not to suggest that people will not go to great lengths to defend or eliminate perceived cultural differences. See Zizek (1997).
- 5 One of the issues here is that mainstream anthropologists and sociologists seem to believe that cultural artifacts such

as state constitutions actually do reflect some broad-based interest. In other words, they buy the ideology of representative democratic systems, rather than analyzing their actual workings. On a simple empirical note in the case of both the United States and Canada, there were, obviously, no opinion polls conducted at the time the American constitution was written and/or that the rules of Canadian confederation were worked out, so we cannot possibly say what the populations really thought about the form or content of such documents, or for that matter what percentage of the populations actually knew what they said or what were the implications of the wording. We simply do not know if Canadian constitutional documents have ever reflected a widespread Canadian cultural psyche or set of values. If recent Canadian attempts to amend the constitution are any indication, one would have to conclude that a popular consensus about the constitution is an elusive goal, especially when the proposed revisions are aimed at legally recognizing and giving some meaning to the notion of diversity within unity. In other words, recent constitutional developments seem to indicate that bicentrism is not a deep structure of the Canadian psyche. When given a chance to comment on constitutional issues, the "public" seems to want a more concentric official definition of the nation rather than one that allows for special recognition of certain segments of the population.

- 6 Demographic trends also undermine the notion that bicentrism based upon the constitutional recognition of the two founding nations is a definitive feature of Canadian identity. By the time the 1991 census was taken, individuals of single British or French origin were a minority. The proportion of the population reporting single "other" origins was 31 percent as opposed to 21 percent British and 23 percent French. It is true that so far the politics of these "others" have been less problematic for the Canadian state than the politics of the French/British divide or the demands of First Nations. Nonetheless, it is reasonable to doubt that all these "others," not to mention all those of multiple origins, necessarily share some unique bicentric psyche, that is, unless one assumes that the state ideology of two founding nations and "unity within diversity" is easily imposed on passive subjects (see Stasiulus and Jhappan 1995). The reality is that opposition to bilingualism and multiculturalism in regions such as Western Canada reflects the fact that the majority of the inhabitants of this region is neither British nor French in origin and they thus perceive, rightfully or not, these historical language struggles as irrelevant to their lives.
- 7 A few comments about the anthropological works that Howes uses as examples of the best in Canadian anthropology: David Turner's *Life Before Genesis*, Michael Lambek's *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Janice Boddy's *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, and Bruce Trigger's *Natives and Newcomers: Canada's Heroic Age Reconsidered*. This list is not meant to be comprehensive, of course. While I can understand Howes' argument that each book in some way illustrates his principle of bicentrism, one can just as easily read them as in fact falling within established intellectual paradigms. Certainly, Boddy's and Lambek's works could

just as logically be classified as fitting into the paradigm of American symbolic anthropology, while Trigger's book can be read as a British-style materialist history, at least in terms of how he interprets action. I am less sure how to categorize Turner's work but it is heavily influenced by Durkheimian ideas about the relationship between social structure and thought. These brief comments are not meant to call into question the considerable merits of any of these books or their contribution to anthropological research or theory. The point is, rather, that the dominance of the bicentric principle in each of these analysis is, potentially at least, open to argument, and that each of these works can be quite easily categorized in terms of existing theoretical paradigms that have little to do with a specifically Canadian imaginary.

Indeed, Howes' discussion of "what is good for Canadian anthropology" is derived explicitly from the representational theorizing of Durkheim and Mauss, especially their argument that thought and representation reflect social structure. One might ask, then, if Howes' own analysis is thus reflective of a Canadian form of thinking, or of a French form of thinking? Certainly, the Durkheimian analysis does not have the universalizing intent of Levi-Strauss's structuralism in so far as it recognizes that different social structures will produce different forms of thought and representation. However, Durkheimian functionalism can be said to tend towards the concentric (in the sense of inclusiveness) which Howes identifies as typical of American (and presumably French) anthropology in so far as the theory is considered to be applicable to all societies—all minds may not operate in the same way but all societies do in the sense that, in each, thought processes are determined by social structures.

The criticism of the 1950s and 1960s functionalist anthropology and sociology emphasizes functionalism's inability to deal with social change and social divisions of various kinds, and its tendency to treat cultures as closed, territorially-grounded entities. All of this has come under attack from a number of perspectives that emphasize the importance of history, of internal contradictions, and of the importance of external forces and reactions to those external forces in all cultures. So we have yet another irony: to excavate the deep bicentric structures of Canadian culture and thought so as to identify truly Canadian anthropological work requires a totalizing, French, social theory.

It is also worthy of note in this regard that Howes' list of the greatest producers of Canadian culture consists of Alex Colville (visual arts), Glenn Gould (music), C.B. Macpherson (political theory) and Marshall McLuhan (Canada's greatest thinker)—a high culture elite. Of course, the list is not intended to be exhaustive and I do not want to misrepresent the importance Howes would attach to any of the names. This is a list of individuals who are well known among the university-educated middle and upper classes, perhaps, but they are virtual unknowns among significant portions of the population. Here, once again, the "best" in Canadian culture in fact reflects the official Canadian state version of the best, or an educated, middle- or upper-class version of the best, but can hardly be said to represent a national consensus, at least if the imagined community of the nation is thought to be shared by more than a highly educated and (high) cultured minority.

None of these names would be recognized by the working-class individuals I have written about (Dunk 1991, 1994, 1998). Their idea of Canada's cultural best is more likely to include the Canadian comedians who have frequented American television shows such as *Saturday Night Live* (Dan Akroyd, Mike Myers) or rock groups such as Rush (only recently officially recognized by the Canadian state for their contribution to Canadian culture), or more recently internationally famous performers such as Shania Twain or Celine Dion. Their sense of regional and class disadvantage certainly does not derive from a feeling of being deprived of as much Glenn Gould, Alex Colville, or Marshall McLuhan as they would like. In fact, it is more likely to be stimulated by a perception that they do not have as much access to elements of a global (read predominantly American) culture as do their fellow Canadian citizens who live in the metropolitan regions, especially the corridor that runs from Quebec city to Windsor.

- 8 As Panitch summarizes: "In the case of Quebec, where the farmer was unable to produce a wheat staple competitively, mainly due to climatic factors, and which lacked a substantial internal market that would allow the development of commercial substitutes for wheat, a more subsistence, non-market oriented form of production prevailed. . . . [T]he distinguishing feature separating rural Quebec and Ontario in the 19th century was not the entrepreneurial innovativeness of one set of farmers as opposed to the other, but nature and markets. And whereas inability to engage in the world market forced the Quebec farmer into poverty or emigration, the very linkage of Ontario with the world market through the wheat staple provided the conditions for industrial development extensive enough to absorb many farmers into wage labour when natural and competitive conditions shifted wheat production further west. To ascribe the failure of Quebec to industrialize in the 19th century to the anti-industrial attitudes of the Montreal merchants, not only ignores the fact that such industry as did develop in Montreal did so mainly to service the Ontario market, but also the fact that when American "entrepreneurship" arrived it came not to Quebec where cheaper labour was available in abundance but to Ontario where skilled craft labour and a domestic market were in place." (1981: 15)
- 9 Bailey's PhD was actually in history. There were no PhD programs in anthropology in Canada at that time. Unfortunately Darnell does not really develop her idea that Canadian anthropology is situated in the intersections of anthropology, history and economics. This would nicely compliment my thesis; namely, that if there is something distinctive about Canadian anthropology, it is the way it has had to pay more attention to historical and economic circumstances than has been the case for other national traditions. Certainly, this is more important than the principle of bicentrism.
- 10 See, for example, the comments by David Bell in his introduction to Bell and Keil (1998).
- 11 This statement about the state of unease of the discipline is based upon my reading of the contributions and debates within the American Anthropology Association's *Anthropology Newsletter* over the last two years. Certainly one of the ongoing concerns expressed in *AN* is that anthropology has

lost its ability to influence public policy debates and that the discipline is fragmenting along subdisciplinary lines.

- 12 These last two figures are based upon the entries in American Anthropological Association 1997-98 *Guide to Departments* (1997) rather than upon Darnell's (1998) figures which were taken from 1996-97 AAA *Guide*. The 11 departments are: Alberta, British Columbia, Calgary, Laval, Manitoba, McGill, McMaster, Montreal, Simon Fraser, Toronto, and York. By my calculation there were 142 socio-cultural anthropologists listed in the 1997-98 *Guide*. In terms of national origins of the PhD degrees held the breakdown is as follows:
 United States = 66
 Canada = 41
 United Kingdom = 19
 Other = 16
 Twenty socio-cultural anthropologists were listed for Laval, nine of whom received their PhD in Canada. Twelve socio-cultural anthropologists were listed for the University of Montreal, four of whom received their PhD in Canada.
- 13 And, even for British and French scholars, global intellectual prominence now may be dependent upon acceptance and reinterpretation in the United States. See, for example, Lamont's (1987) discussion of Jacques Derrida.
- 14 This is how I would interpret the differences Maranda (1983) notes between Francophone and Anglophone anthropology in Canada. The influence of Marxism and semiotics among Canadian Francophone anthropologists reflected the dominant intellectual currents in France at the time, while the dominance of American anthropology among Anglophone anthropologists reflected the influence of the US culture in English Canada.

References Cited

- American Anthropological Association
 1997 *A Guide To Departments, 1997-98*, Arlington: American Anthropological Association.
- Anderson, Benedict
 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed., New York: Verso.
- Angus, Ian
 1997 *A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Bailey, Alfred G.
 1969 *The Conflict of European and Algonkian Cultures 1504-1700: A Study in Canadian Civilization*, 2nd ed., Toronto: University of Toronto Press.
- Bell, David and Roger Keil (eds.)
 1998 *Political Ecology: Global and Local*, New York: Routledge.
- Boddy, Janice
 1990 *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Carroll, William K.
 1992 Introduction: Social Movements and Counter-Hegemony in a Canadian Context, *Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practice*, William K. Carroll (ed.), Toronto: Garamond: 1-19.
- D'Amico-Samuels, Deborah
 1997 Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications, *Decolonizing Anthropology*, Faye V. Harrison (ed.), Washington: American Anthropological Association: 68-87.
- Darnell, Regna
 1998 Toward a History of Canadian Departments of Anthropology: Retrospect, Prospect and Common Cause, *Anthropologica*, 40(2): 153-168.
 1997 Changing Patterns of Ethnography in Canadian Anthropology: A Comparison of Themes, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 34(3): 269-296.
- Drache, Daniel
 1995 Celebrating Innis: The Man, the Legacy and Our Future, Introduction to Harold A. Innis, *Staples, Markets, and Cultural Change*, Daniel Drache (ed.), Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Dunk, Thomas
 1998 "Is It Only Forest Fires That Are Natural?": Boundaries of Nature and Culture in White Working-Class Culture, *Sustainability: The Challenge—People, Power and the Environment*, L. Anders Sandberg and Sverker Sörlin (eds.), Montreal: Black Rose Books: 157-167.
 1994 Talking about Trees: Environment and Society in Forest Workers' Culture, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 31(1): 14-34.
 1991 *It's A Working Man's Town: Male Working-Class Culture in Northwestern Ontario*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Dyck, Noel and James B. Waldram (eds.)
 1993 *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Harries-Jones, Peter
 1997 Canadian Anthropology in an International Context, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 34(3): 249-267.
- Harvey, David
 1989 *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwood.
- Howes, David
 1992 What is Good for Anthropology in Canada? *Fragile Truths: Twenty-five Years of Sociology and Anthropology in Canada*. W.K. Carroll, et al. (eds.), Ottawa: Carleton University Press: 155-169.
- Innis, Harold A.
 1995 *Staples, Markets and Cultural Change: Selected Essays*. Daniel Drache (ed), Montreal: McGill-Queen's Press.
 1956 *The Fur Trade in Canada*, rev. ed., Toronto: University of Toronto Press.
- Jenson, Jane
 1989 "Different" but not "Exceptional": Canada's Permeable Fordism, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 26: 69-94.

- Kennedy, John C.
1997 At the Crossroads: Newfoundland and Labrador Communities in a Changing International Context, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology* 34(3): 297-318.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe
1985 *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Lambek, Michael
1981 *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, New York: Cambridge University Press.
- Lamont, Michèle
1987 How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida, *American Journal of Sociology* 93(3): 584-622.
- Leach, Belinda.
1998 Citizenship and the Politics of Exclusion in a "Post"-Fordist Industrial City, *Critique of Anthropology*, 18(2): 181-204.
1997 The New Right and the Politics of Work and Family in Hamilton, *Atlantis*, 21(2): 35-46.
- Lipset, Seymour Martin
1990 *Continental Divide: The Values and Institutions of the United States and Canada*, New York: Routledge.
- Maranda, Pierre
1983 International Posture and Tradition of Canadian Ethnology, *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*, Frank Manning (ed.), Ottawa: National Museums of Canada, Canadian Ethnology Service Paper No. 89E, 114-129.
- Martin, Michèle
1997 *Communication and Mass Media: Culture, Domination, and Opposition*, Scarborough: Prentice Hall.
- McBride, Stephen
1992 *Not Working: State, Unemployment, and Neo-Conservatism in Canada*, Toronto: University of Toronto Press.
- Mitchell, Katharyne
1993 Multiculturalism, or the United Colors of Capitalism? *Antipode*, 25(4): 263-294.
- Moodley, Kogila
1983 Canadian Multiculturalism as Ideology, *Ethnic and Racial Studies*, 6(3): 320-331.
- Panitch, Leo
1981 Dependency and Class in Canadian Political Economy, *Studies in Political Economy*, 6: 7-33.
- Patten, Steve
1996 Preston Manning's Populism: Constructing the Common Sense of the Common People, *Studies in Political Economy*, 50: 95-132.
- Preston, R. J. and Marc Adelaar-Tremblay.
1988 Anthropology, *The Canadian Encyclopedia*, Edmonton: Hurtig: 80-83.
- Reitz, Jeffrey and Raymond Breton
1994 *The Illusion of Difference: Realities of Ethnicity in Canada and the United States*, Toronto: C.D. Howe Institute.
- Silverman, Marilyn
1991 Amongst "Our Selves": A Colonial Encounter in Canadian Academia, *Critique of Anthropology*, 11(4): 381-400.
- Smith, Dorothy
1990 *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Toronto: University of Toronto Press.
- Stasiulus, Daiva and Radha Jhappan
1995 The Fractious Politics of a Settler Society: Canada, *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity, and Class*, Daiva Stasiulus and Nira Yuval-Davis (eds.), Thousand Oaks: Sage: 95-131.
- Stymeist, David
1976 *Ethnics and Indians: Social Relations in a Northwestern Ontario Town*, Toronto: Peter Martin and Associates.
- Swift, Jamie
1995 *Wheel of Fortune: Work and Life in the Age of Falling Expectations*, Toronto: Between the Lines Press.
- Trigger, Bruce
1985 *Natives and Newcomers: Canada's Heroic Age Reconsidered*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Turner, David
1985 *Life Before Genesis*, New York: Peter Lang.
- Valverde, Mariana
1991 *The Age of Light, Soap, and Water: Moral Reform in English Canada, 1885-1925*, Toronto: McLelland and Stewart.
- Ward, Peter W.
1978 *White Canada Forever: Popular Attitudes and Public Policy Towards Orientals in British Columbia*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Wernick, Andrew
1993 American Popular Culture in Canada: Trends and Reflections, *The Beaver Bites Back?: American Popular Culture in Canada*, David H. Flaherty and Frank E. Manning (eds.), Montreal: McGill-Queen's University Press:
- Willis, Paul
1981 *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, New York: Columbia University Press.
- Zizek, Slavoj
1997 Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism, *New Left Review*, 225: 28-51.

D'une certaine anthropologie et de quelques anthropologues¹

Marie France Labrecque *Université Laval*

Résumé: L'objectif que poursuit l'auteure dans cet article est de partager sa vision selon laquelle une des fonctions sociales de l'anthropologie se situe dans la recherche. Pour ce faire, elle a recours au récit à la première personne tout en tentant de situer sa propre expérience dans un cadre disciplinaire beaucoup plus large. Elle se remémore d'abord les raisons et les interrogations qui l'ont conduite, à la fin des années 1960, à s'engager dans des études d'anthropologie à l'Université Laval, à Québec. Elle en profite pour brosser un profil général du contexte socio-politique dans lequel s'effectuait la formation dans cette discipline à cette époque et en ce lieu. Par la suite, elle fait état des influences reçues tant de l'anthropologie marxiste européenne que culturaliste américaine et montre comment elles se sont concrétisées dans ses recherches jusqu'à ce jour. Tout au long de l'article, elle s'efforce de rester sensible aux préoccupations de ces jeunes qui continuent d'adhérer à l'anthropologie parce qu'ils sont intéressés au changement social.

Abstract: In this article, the author tries to share her vision that research is one of the social functions of anthropology. With this aim in mind, she uses the technique of the tale written in the first person while locating her own experience in a larger disciplinary setting. She first recollects the reasons and the interrogations that drove her, at the end of the 1960s, to study anthropology at Laval University, Québec City. She then roughs out a general profile of the sociopolitical context in which training in anthropology was done at that time and at that location. Finally, she acknowledges the influences both from Marxist European and American culturalist anthropology and shows how they concretize through her research orientations to the present. All along, she tries to remain in touch with the motivations of the students who continue to adhere to anthropology because they are interested in social change.

Le récit qui suit n'engage que son auteure. Il est absolument personnel et même si je me situe au sein de l'anthropologie québécoise, plus particulièrement celle de Québec, je suis certaine que les événements et les situations que je décrirai ne correspondent pas nécessairement à la perception que d'autres personnes pourraient en avoir. Le récit est personnel mais pas nécessairement autobiographique (il faudrait quand même quelques pages de plus) bien que je rapporte plusieurs éléments de mon propre cheminement professionnel. Si je le fais, ce n'est pas pour me mettre en valeur mais bien pour mieux situer mon propos historiquement. Le récit est biaisé et probablement injuste pour plusieurs personnes qui m'ont profondément influencée mais qui ne seront pas nommées ici. Peut-être d'ailleurs apprécieront-elles ne pas l'être.

Pour préciser de quelle anthropologie je traiterai ici, je voudrais brièvement faire référence aux propos tenus par Micaela di Leonardo lors d'une conférence plénière conjointe CASCA/AES à Toronto en mai 1998 et que j'ai eu le plaisir de commenter (di Leonardo, 1998). Dans cette conférence, la professeure di Leonardo s'interroge sur notre véritable place, nous les anthropologues, dans les différentes sphères publiques, assimilées dans sa conférence—du moins telle en est ma lecture—aux médias à large portée, tels que la télévision, les magazines, les journaux, le cinéma et la publicité. Elle développait l'idée selon laquelle des anthropologues, considérés comme des experts culturels, du moins aux États-Unis, contribuent à forger l'opinion publique et participent ainsi à une sorte de guerre culturelle dans laquelle la différence est non seulement peu tolérée mais surtout utilisée comme une arme pour contrôler les populations, et plus particulièrement certaines d'entre elles. Ces anthropologues, ou en tous cas, leurs idées, souvent largement médiatisées, contribuent de la sorte à la circulation des idées racistes et sexistes dans la société. On peut facilement partager l'indignation de la professeure di Leonardo. Cependant, alors qu'elle concentrait son regard sur ces anthropologues qui entretiennent une certaine conception

du «primitif», il me semblait que les véritables «ennemis»—pour continuer avec la métaphore de la guerre—n'étaient pas les anthropologues mais bien les médias américains et leurs empires. D'ailleurs, les sphères publiques ne sont pas seulement assimilables aux médias et la plupart des anthropologues investissent d'autres champs de bataille avec d'autres types d'armes. En effet, une guerre—même une guerre culturelle—ne se livre pas seulement avec ses généraux mais aussi avec ses simples soldats.

Cette détestable métaphore de la guerre ne fait ressortir qu'une partie de la réalité, celle de l'arène globale. Si l'on ramène le propos sur le plan de la localité et de la vie quotidienne de la plupart d'entre nous, on pourrait dire qu'une partie importante mais peu visible de notre travail d'anthropologue consiste à partager nos connaissances avec des jeunes gens qui deviendront aptes à entreprendre des recherches sur le changement social et des actions au sein et en dehors du monde académique. C'est de cette dimension dont je veux parler ici tout en me rappelant quelles étaient mes attentes lorsque—c'était hier me semble-t-il—je faisais encore partie de cette cohorte que l'on qualifie, à tort ou à raison, de «jeunes». On comprendra pourquoi la métaphore de la guerre m'interpelle; on verra au passage certaines spécificités de la formation académique et de l'anthropologie à l'Université Laval; enfin, il s'agira surtout de préciser ce que peut signifier la dimension recherche qui caractérise notre discipline et comment, en nous liant à la fois à certaines populations et aux étudiantes et étudiants qui deviendront à leur tour anthropologues, elle nous projette toujours dans le futur et nous ouvre des perspectives dans ce nouveau millénaire qui nous intrigue tellement.

Quand j'étais jeune . . .

Au moment où j'ai pris conscience de l'existence d'une discipline qui s'appelle l'anthropologie, le monde était en ébullition. Je suppose que n'importe quel autre anthropologue s'adonnant à ce même type de récit pourrait dire la même chose. Mais il me semble qu'il y avait quelque chose de spécifique au fait d'être étudiante à la fin des années 1960 et au début des années 1970. En France, les étudiants avaient entrepris d'ébranler les structures institutionnelles et sociales désuètes dans un mouvement qui sera connu comme «Mai 68». Ailleurs dans le monde, d'autres étudiants allaient leur emboîter le pas affrontant quelquefois des répressions sanglantes. En effet, un peu plus tard au Mexique, le 2 octobre 1968, le régime en place allait se charger de massacrer des étudiants manifestant sur la Place des trois cultures à

Tlatelolco, dans la ville de Mexico, quelques semaines à peine avant la tenue des jeux olympiques. Sur le continent asiatique, des jeunes continuaient de se faire tuer au nom de la liberté, de la démocratie et du socialisme: la guerre du Vietnam battait son plein; bientôt on abatrait des étudiants protestataires sur le campus de la Kent State University. Au même moment au Québec, un petit groupe appelé le FLQ avait déjà posé des bombes dans les boîtes aux lettres et deux de ses cellules s'apprêtaient à se livrer à des actions spectaculaires qui marqueraient à jamais le tissu social québécois; enfin, quelques groupuscules de gauche, souvent formés d'étudiants ou d'ex-étudiants, sortaient au grand jour.

En 1968, j'étais une finissante hybride du cours classique traditionnel et du Cegep, à peine créé suite à la parution du Rapport Parent. Je nageais en pleine confusion quant à ce que j'avais appris de l'histoire et de la nature des rapports sociaux dans mon pays. Je revenais en effet de deux étés de vacances dans une réserve amérindienne du Québec et n'eut été de ces séjours, je ne me serais probablement jamais demandé ce qu'était l'anthropologie. Les jeunes autochtones avec lesquels j'avais fait les quatre-cents coups durant ces deux étés, avaient été littéralement enlevés à leurs parents dès leur plus jeune âge pour recevoir une éducation québécoise dans des pensionnats dirigés par des religieux soit au Lac Saint-Jean, soit en Abitibi et plus rarement à l'extérieur de la province. La coupure d'avec leurs parents n'avait pas été que physique, elle était carrément sociale et culturelle. Ces jeunes étaient alors plus à l'aise en français que dans leur langue maternelle et on pouvait presque deviner de quoi ils parlaient avec leurs parents lorsqu'ils s'exprimaient dans leur langue maternelle tellement leurs propos étaient émaillés de français. Lors des représentations cinématographiques d'innombrables films western à la salle communautaire, tout ce beau monde «prenait» pour les cowboys plutôt que pour les Indiens. Enfin, tout comme des milliers de jeunes au même moment, ils étaient friands des Beatles, ils écoutaient les Rolling Stones, et faisaient du karaoké sur les chansons de Petula Clark . . . J'étais frappée aussi par le fait que toute la population était plutôt respectueuse avec le missionnaire oblat qui y menait les affaires religieuses et civiles d'une main de fer.

La réalité de cette réserve ne correspondait nullement aux images de mes livres d'histoire dans lesquelles les Amérindiens étaient toujours représentés comme des «sauvages» qui martyrisaient les missionnaires ou les colons et où les femmes, particulièrement, étaient décrites comme des princesses, vierges et mystiques qui flottaient au-dessus de la barbarie de leur peuple. Il était patent que

les Amérindiens avaient changé depuis qu'on les avait figés dans ces livres d'histoire. On avait oublié de m'en avertir. C'était pour le moins déconcertant.

C'est ce questionnement sur le changement social qui m'a amenée à l'anthropologie et qui, plus tard, bien plus tard, me permettra enfin de faire de la recherche dans quelques réserves indiennes pour tenter de comprendre les liens entre le développement du capitalisme au sein de la société dominante et la subordination des populations autochtones, et en leur sein, celle des femmes amérindiennes. Mais auparavant, il m'aura fallu commencer à élucider ce que pouvait bien être l'anthropologie. Au collège, mon professeur de science sociale qui n'en savait pas plus long que moi sur cette discipline, mais qui était fort sympathique à mes interrogations, m'a tout de même recommandé de lire le livre de Margaret Mead, *L'un et l'autre sexe* (Mead 1966), titre des plus juteux pour une personne à peine sortie de l'influence d'une éducation secondaire chez les religieuses. Le sujet n'avait rien à voir avec mes interrogations initiales sur le changement social et culturel mais, grâce à Mead, je découvrais tout de même l'existence sociale de l'anthropologie. Des perspectives fascinantes s'ouvraient devant moi.

Les sciences sociales et l'anthropologie à Québec

Je n'étais pas la seule à m'intéresser aux sciences sociales à la fin des années 1960 et c'était par centaines que les personnes de ma génération s'inscrivaient dans les différentes facultés au Québec, et particulièrement à l'Université Laval où, grâce au Père Lévesque, les sciences sociales avaient acquis leurs lettres de noblesse, notamment par leur approche critique du pouvoir à l'époque de la Grande Noirceur. Cet engouement était aussi très certainement lié à ce qu'il est convenu d'appeler, sur les plans institutionnel et social, la Révolution tranquille. Les jeunes issus des classes moyennes avaient enfin accès à l'éducation supérieure jusque là réservée à l'élite. Ils étaient aussi libérés des contraintes de la religion et de la sexualité réprimée des générations précédentes. Ils étaient influencés par les Jack Kerouac, les Road Movies et commençaient à découvrir le monde autrement qu'en devenant missionnaires. Pour peu qu'ils aient voyagé dans le reste du Canada, ils étaient sympathiques aux déserteurs de l'armée américaine au plus fort de la guerre avec le Vietnam; ils étaient séparatistes parce qu'ayant travaillé dans l'ouest canadien en pleine trudeaumanie, ils étaient las de répondre aux questions mille fois posées de «What do you think about separa-

tism?»—«What does Quebec want?» et d'y répondre dans un anglais bancal; un peu hippies sur les bords, ils rêvaient de retour à la terre sans pour autant renoncer complètement à la ville; la plupart d'entre eux étaient capables d'apprécier le rock anglais et américain—certains prétendaient être allés à Woodstock—en même temps qu'un peu plus tard, les balades des Séguin et les folies de Raoul Duguay . . . C'était avec ce bagage hétéroclite, avec peu, très peu de capital culturel (pour reprendre le concept de Bourdieu)—vive la démocratisation de l'éducation!—que j'aborderais l'anthropologie sous le regard navré mais tout de même confiant de mes parents et l'hilarité généralisée de mes amis (anthro—quoi?).

Jusqu'en 1970 à l'Université Laval, il fallait faire le détour par un tronc commun en sciences sociales avant d'entreprendre des études d'anthropologie dans un département de sociologie et d'anthropologie. Les cours de sciences sociales se donnaient dans d'immenses amphithéâtres tellement nous étions nombreux. Les professeurs dictaient leurs cours du haut de leur tribune et ce fut un véritable soulagement de se retrouver dans l'option anthropologie qui n'attirait alors qu'un petit nombre de personnes.

Lorsqu'on évalue l'enseignement de l'anthropologie de la fin des années 1960 avec les outils dont on dispose aujourd'hui, on doit convenir qu'il était plutôt conventionnel. Nos professeurs, formés au États-Unis, en Grande-Bretagne et en France n'échappaient pas à l'héritage colonialiste de la discipline. De notre côté, nous les étudiants, ne demandions pas mieux que de satisfaire notre soif d'exotisme. Mais les choses étaient en train de bouger, précisément dans le sillage de Mai 1968. Pour moi, la prise de conscience de ce changement allait passer par mon exposition à l'anthropologie mexicaine qui, contrairement à l'anthropologie canadienne et québécoise, avait une fonction sociale précise, soit celle d'institutionnaliser le rapport entre le régime en place et les populations autochtones. En 1970, certains anthropologues mexicains se distancaient de cette fonction et publiaient un ouvrage qui remettait en question, de façon radicale, la pratique de l'indigénisme menée jusque là par l'appareil d'État et proposait l'établissement d'un nouveau rapport avec les populations marginalisées. Le livre s'appelait *De eso que llaman antropologia mexicana* (Warman 1970—j'ai toujours pensé qu'on pouvait traduire librement ce titre par «Cette chose qu'on appelle l'anthropologie mexicaine»). En Europe et aux États-Unis aussi, les liens de l'anthropologie avec les colonialismes, internes ou externes, voire avec l'impérialisme, étaient remis en question.

Ici, au Québec, à Québec, à l'Université Laval et à la Faculté des sciences sociales, on était encore un peu loin

de tous ces chambardements mais on allait bientôt y venir. Comment cela a-t-il commencé exactement en ce qui concerne l'anthropologie, je ne saurais dire mais il y a d'abord eu la création du département d'anthropologie sous l'impulsion conjointe des corps professoral et étudiant. Monsieur Marc-Adélarde Tremblay, premier directeur du département, a déjà fait le récit des événements, aussi est-il inutile de le reprendre ici (Tremblay, 1989). Même si j'ai participé à l'occupation du bureau du doyen de l'époque (je me suis d'ailleurs bien amusée), mon souvenir des événements est presque entièrement estompé par celui de mon séjour sur le terrain, effectué l'été précédent, dans la Sierra Norte de Puebla, au Mexique, dans une communauté indigène. J'avais réalisé que l'expérience de terrain constituait un incontournable rite de passage pour se mériter le respect de ses pairs. Des «vieux» (les étudiants à la maîtrise) qui avaient déjà séjourné au Nord chez les Inuits, sur la Côte nord du Saint-Laurent, ou encore en Afrique, et qui ne m'avaient jamais adressé la parole, s'intéressaient enfin à moi. J'avais finalement l'impression de jouer dans la cours des «grands». Je commençais aussi à prendre conscience que la recherche constituait une des fonctions sociales importantes de la discipline. Cette prise de conscience allait passer par l'intérêt porté à l'anthropologie économique que le professeur Pierre Beaucage nous enseignait avec enthousiasme, passion et volubilité.

À cette époque, le débat formaliste-substantiviste dominait les propos de l'anthropologie économique. Cependant, sous l'influence de mésoaméricanistes déjà chevronnés, comme Eric Wolf, le matérialisme historique commençait, sans qu'on ne l'identifie en tant que tel, à s'immiscer dans le monde académique. En effet, un ouvrage comme *Peasants* (Wolf, 1966) est rempli de concepts directement issus du marxisme mais sans qu'aucune référence à Marx ne soit faite. La raison en est fort simple. Au moment où Wolf écrivait cet ouvrage, au milieu des années 1960 aux États-Unis, on se sortait à peine de la chasse aux sorcières et il ne faisait pas bon utiliser ouvertement des concepts issus du matérialisme historique, encore moins s'affirmer marxiste comme tel. Tout au plus pouvait-on commencer à parler d'économie politique en anthropologie, et encore!

Sur le plan politique justement, le début des années 1970 au Québec était l'époque de l'émergence des groupuscules de gauche, certains étant chapeautés par des mouvements nationaux, d'autres par des mouvements internationaux (comme la 4^{ème} Internationale), d'autres enfin, se limitant au cadre provincial ou régional. Il y en avait pour tous les goûts : les marxistes-léninistes, les maoïstes et les trotskistes étaient

en plein recrutement et aussi en plein débat les uns avec les autres tant en ce qui concerne la lutte des classes, le colonialisme interne, la décomposition de la paysannerie, et plus spécifiquement au Québec, la question nationale. Les anthropologues voués à la recherche sur la paysannerie ne pouvaient guère échapper à tous ces débats. Voilà que les propos tenus par les anthropologues mexicains quelques années auparavant sur la paysannerie indigène achevaient de nous rejoindre, nous, les quelques chercheuses et chercheurs mésoaméricanistes au Québec.

Mais le tournant vers les approches d'économie politique en anthropologie s'est vraiment pris lorsque les anthropologues, comme Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Pierre-Philippe Rey et Emmanuel Terray, pour ne citer que les plus connus, et des philosophes français, comme Louis Althusser et Étienne Balibar, se sont mis à interpréter ou à réinterpréter leur matériel à la lumière des écrits de Marx, d'Engels, de Lénine et plus tard de Gramsci. Là, on avait vraiment du temps à rattrapper, nous les étudiantes et les étudiants formés à l'anthropologie traditionnelle, plus ethnographes qu'ethnologues, et plus influencés par le fonctionnalisme de Malinowski, puis les structuralismes de Radcliffe-Brown et d'Edmund Leach, de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss, que par n'importe qui d'autre. Dire que les séjours de Godelier, Meillassoux et Rey dans notre département n'ont pas eu d'influence sur les orientations subséquentes de certaines et certains d'entre nous serait mentir.

Cette influence allait se fusionner avec une approche méthodologique distinctive de l'anthropologie à Québec. Dès le milieu des années 1960, Marc-Adélarde Tremblay avait implanté un type d'approche comparative régionale qui serait reproduit à plusieurs exemplaires pour les trente prochaines années et même davantage. Certes, d'autres anthropologues américains avaient procédé à peu près de la même façon dans les années 1950 : pensons seulement à Julian Steward dans sa recherche à Porto Rico et dans le cadre de laquelle lui-même, Eric Wolf, son ami Sidney Mintz et d'autres allaient produire des travaux dont la portée est encore discutée aujourd'hui (Steward, 1956). Certes, il se pratiquait au même moment de l'anthropologie dans d'autres aires culturelles, comme l'Afrique et le Grand Nord canadien, mais c'est de la recherche connue sous le raccourci de Projet Côte Nord qu'ont été issus la plupart des professeurs qui, à l'Université Laval, m'ont influencée, moi et plusieurs autres anthropologues de ma génération (Trudel, Charest et Breton, 1995). Un peu plus tard, la recherche de Pierre Beaucage dans la Sierra Norte de Puebla (Beaucage, 1973a et 1973b) puis celle d'Yvan

Breton dans la zone henequenera du Yucatan, au Mexique (Breton et Labrecque, 1981), et dans le comté de Bellechasse au Québec (Breton, 1977), seraient elles aussi conçues comme des études comparatives régionales. Puis, après les années 1980, mes propres recherches chez les Attikamekw de la Haute-Mauricie et chez les Innu de la Côte Nord (Recherches amérindiennes au Québec, 1984), et ensuite au Yucatan depuis les années 1980 (Labrecque, 1988) jusqu'à aujourd'hui, et en Colombie dans les années 1990 (Labrecque, 1997), ont été montées de la même façon tout en continuant d'ouvrir à l'insertion des étudiantes et des étudiants dans le processus de recherche.

Le milieu et la fin des années 1970 ont été marqués au département d'anthropologie de l'Université Laval par des hausses sans précédent d'inscriptions. Certains attribueront ce succès au fait que l'option anthropologie se soit séparée du département de sociologie, d'autres à la croissance démographique, d'autres encore à l'introduction de l'enseignement de l'anthropologie dans les Cegep. Il s'agit probablement d'un peu tout cela en même temps. L'effervescence était palpable alors que les étudiantes et les étudiants investissaient le département d'anthropologie et que les professeurs de Laval, ayant acquis leur première convention collective, entraient en grève à l'automne 1976. Entretemps, des petits groupes de lecture, regroupant professeurs et étudiants, portant spécifiquement sur les ouvrages marxistes et néo-marxistes, s'étaient formés. Même la structure des programmes au département était influencée par la perspective marxiste. Certes toutes et tous n'étaient pas convaincus, certaines et certains résistaient et combattaient activement la perspective, mais chacune et chacun était touché. D'aucuns — au sein du corps étudiant — se sont engagés dans les groupuscules de gauche qui faisaient du recrutement ouvertement sur le campus.

Après un petit détour à Montréal où j'ai tenté de terminer ma thèse de maîtrise qui portait sur la décomposition de la paysannerie (quoi d'autre?) dans la Sierra Norte de Puebla, je m'étais retrouvée au Yucatan, dans le cadre d'une recherche dirigée par Yvan Breton, avec les idées un peu plus claires sur ce que signifiait concrètement la lutte des classes à la campagne. Les séjours au Yucatan étaient entrecoupés de véritables stages au sein de l'autre équipe d'Yvan qui vérifiait à peu près les mêmes modèles mais, cette fois au Québec, dans le comté de Bellechasse. Très rapidement, étant donné le contexte qui prévalait alors au Québec et auquel je faisais allusion plus haut en parlant des groupuscules de gauche, cette recherche est devenue une pépinière de spécialistes de l'approche léniniste de la décomposition de la paysannerie sur le

plan académique alors que sur le plan social et personnel, certaines et certains des participants optaient pour le militantisme plus ou moins actif.

Plusieurs d'entre nous étions alors prêts à nous engager dans des études de doctorat. Toujours partagés entre les héritages européens et américains, certains d'entre nous sommes partis aux États-Unis (Pierre Ancil et moi-même), d'autres sont partis pour Paris (Pierre Durand, Isabelle Gobeil et Marie-France Paradis pour ne nommer que mes amis — oui j'ai dit que mon récit était personnel et biaisé) qui pour faire un doctorat complet, qui pour effectuer un stage tout en demeurant inscrit au nouveau programme de doctorat de l'Université Laval, instauré en 1973.

Lorsque je suis débarquée — littéralement — dans le programme de doctorat de la City University of New York en 1975, alors qu'Eric Wolf avait accepté de diriger ma recherche, j'ai été confrontée à un style d'enseignement et d'étude complètement différent de ce que j'avais connu jusque là. Plongée dans le matérialisme historique depuis quatre ou cinq ans, j'étais considérée comme une bête curieuse, sauf bien évidemment par Eric Wolf et par Eleanor Leacock. D'autres professeurs n'étaient tout simplement pas intéressés, d'autres encore comme Sydel Silverman et Jane Schneider étaient plutôt sympathiques à la cause, à ma cause. Durant les quelques mois qu'a duré ma scolarité à CUNY, j'ai utilisé une partie de mes énergies à résister aux orientations culturalistes dominantes dans ce département, désespérée à la perspective de devenir éclectique. Mon directeur de thèse était plutôt amusé de cette réaction. Il faut dire qu'il avait d'autres chats à fouetter avec son combat pour le respect de l'éthique, combat dans le sillage des conflits en Asie du sud-est, et qui avait atteint des sommets exceptionnels en 1970 alors qu'il était président du Comité d'éthique de l'American Anthropological Association. Encore en 1975, on sentait les tensions que sa prise de position avait provoquées dans la faune anthropologique des États-Unis en général et de la ville de New York en particulier (voir Wolf et Jorgensen, 1970; Copans, 1975; et Wakin, 1992; voir aussi Wolf, 1999: 129 pour une mention remarquablement sobre des événements et des divisions qui s'en suivirent au sein de l'anthropologie américaine).

Malgré l'impression (aujourd'hui, je sais que c'était prétentieux) de retourner à la case départ par cette immersion dans l'anthropologie américaine et par cette exposition systématique au concept de culture, j'ai fini par comprendre que l'une des forces de l'anthropologie réside dans la diversité de ses approches, et qu'on n'est pas obligée d'y adhérer pour les apprécier. À cette époque, l'économie politique commençait à s'imposer au

sein même de la discipline, même aux États-Unis, à tel point d'ailleurs qu'en moins d'une décennie (c'est une opinion personnelle), les Américains ont évincé presque complètement les anthropologues français dans le domaine. Ce fut une époque, aux États-Unis, où certains départements d'anthropologie se sont polarisés autour des marxistes (pour le dire rapidement) et des culturalistes. Il y avait un peu de cela à l'Université Laval quoique davantage qu'une polarisation, il s'agissait plutôt d'un va-et-vient, dans la mesure où les marxistes de Laval étaient plutôt «structuralisants». Telle était la situation lorsque je suis revenue à Québec en 1977.

Ma vie comme professeure . . .

Vingt-trois ans ont passé depuis mon intégration au corps professoral du département d'anthropologie. Son profil général a beaucoup changé depuis que j'y ai été étudiante. Lorsque j'y étais entrée, je n'avais aucune idée de ce que pouvait signifier «faire de la recherche» et surtout, je n'aurais pu concevoir les liens entre la recherche et le changement social. J'arrivais avec des réminiscences de récits de missionnaires ayant vécu de longues années avec des populations «primitives» ou encore, comme plusieurs de mes collègues, avec une conception de l'anthropologie comme aventure ou comme exploration, bref comme expérience initiatique. Certains de nos professeurs ont entretenu sans le vouloir cette conception mais très rapidement, avec les remises en question surgissant de toutes parts, avec la prise de conscience de l'anthropologie comme «fille de l'impérialisme», se sont posées les questions de la recherche «sur» les populations ou «avec» les populations. Quelques trop rares échos nous parvenaient à cette époque de l'approche de la conscientisation et de la participation qui pourtant battait son plein au début des années 1970 dans le domaine de l'alphabétisation au Brésil (Freire, 1974). De petits groupes de féministes commençaient d'ailleurs à s'organiser au Québec autour de ce concept de la conscientisation, en même temps que continuaient les groupes de lecture des ouvrages de Marx et compagnie. Fait plus rare, des féministes marxistes commençaient à se faire entendre et je suis personnellement redevable à Eleanor Leacock qui m'a incitée à faire une lecture féministe des *Relations des Jésuites* dans son cours d'ethnohistoire à CUNY (Leacock, 1980). Ce fut mon premier contact avec le féminisme dans le monde académique.

Pour une jeune femme qui allait oeuvrer dans le milieu académique à ce moment-là tout en sympathisant avec un certain nombre de tendances politiques progressistes qui comprenaient la théologie de la libération, le

féminisme et le matérialisme historique, les contradictions devenaient singulièrement lourdes. L'impression selon laquelle notamment on ne pouvait à la fois être marxiste en faveur de la révolution prolétarienne et féministe en faveur de la fin du patriarcat et de la domination masculine était forte (Hartman, 1978; voir également Lessard, 1989 pour le contexte québécois). C'était l'époque du «crois ou meurs», alors qu'on était rejeté par les uns et qu'on rejetait les autres. Sur le plan du travail de terrain, les options consistaient à se confondre avec les populations ou avec les «catégories sociales» visées, ou à les sauver malgré elles, dans certains cas, avec la ligne du parti. Il ne faisait pas toujours bon de se retrouver entre toutes ces tendances.

La prégnance des grands discours en sciences sociales était tout de même déjà largement effritée au profit des approches pluralistes et la désuétude de l'autoritarisme des schémas explicatifs des années 1970 allait probablement soulager bien des intellectuels las du militantisme tout azymut. Les modèles explicatifs convergeaient de plus en plus vers la prise en compte de la diversité et des dimensions multiples des phénomènes. Les intellectuels tournaient le dos aux explications par trop déterministes et s'ouvraient à la reconnaissance de la complexité. Dans le domaine de l'économie politique, l'examen du processus de mondialisation et de ses dimensions contradictoires a constitué l'objet d'étude par excellence qui a incité à la remise en question des anciens modèles ou du moins à leur raffinement dans le sens d'une approche plus dialectique.

La recherche comme fonction sociale de l'anthropologie

C'est à la faveur de tous ces changements que, me semble-t-il, la définition de l'anthropologie québécoise (du moins celle que je connais) et de ses fonctions sociales s'est précisée. Ce n'est plus tant son objet qui la définit mais bien la façon dont elle aborde cet objet. Ses prétensions sont encore à l'exhaustivité et à la prise en compte de l'ensemble des dimensions sociales de la réalité. Or la recherche constitue une de ces fonctions sociales, qu'elle se fasse au sein ou en dehors du monde académique, qu'elle se fasse d'un point de vue soi-disant objectif, ou qu'elle soit «engagée», qu'elle porte sur les gens ou qu'elle se fasse avec et pour eux.

Lorsque j'ai commencé à enseigner au département, la recherche était déjà au centre de la formation. Le nombre de professeurs avait triplé, le nombre de femmes au sein du corps professoral également. Les domaines de spécialisation s'étaient multipliés et, bien que les aires

culturelles soient restées sensiblement les mêmes qu'à l'époque des fondateurs, l'expérience dans chacune d'entre elles s'était approfondie. Les populations amérindiennes sur le territoire québécois, particulièrement les Innus, faisaient désormais l'objet de la recherche et de nombreux étudiants s'y investissaient. On commençait à peine à se rendre compte que les personnes que nous formions ne seraient désormais plus intégrées dans les milieux académiques et qu'elles devraient créer leur propre emploi. Dans les milieux professionnels nord-américains d'ailleurs, l'anthropologie appliquée était loin d'être un phénomène nouveau. Elizabeth Ranc (1988), examinant la situation aux États-Unis, a bien fait remarquer que la professionnalisation de l'anthropologie dans ce pays s'est d'abord faite non pas à l'université mais plutôt dans les milieux gouvernementaux, notamment dans ce cas au sein des Affaires indiennes.

C'est avec le rétrécissement des possibilités d'engagement dans les universités, l'échec des solutions technocratiques et la prise de conscience de l'importance des dimensions sociales de la croissance démographique, de la détérioration de l'environnement, de l'augmentation de la pauvreté, de l'intensification des migrations, de la multiplication des guerres raciales et de religion, que l'anthropologie appliquée a refait surface dans le discours de l'anthropologie au Québec et à l'Université Laval. Désormais, les débats ne se déroulaient plus tant entre les différentes approches théoriques ou les différentes écoles. Ils avaient plutôt trait à la pertinence ou non de la formation en anthropologie appliquée, elle-même liée au débat, encore en cours, sur l'alignement nécessaire ou non entre les programmes d'éducation et le marché du travail. Au département, la question s'est posée surtout sur le plan de la recherche et de l'intervention en milieu autochtone, particulièrement suite à la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois en 1975 et la prise de conscience qu'elle a provoquée chez les Cris et les autres nations autochtones. Pour qui continuait de travailler en dehors du Québec, sur les terrains traditionnels des anthropologues, cette question s'est également posée sur le plan international dans le domaine de l'anthropologie du développement, domaine que, étant donné mes orientations antérieures en anthropologie économique et en économie politique en Amérique latine, j'ai peu à peu investi, au hasard de mes lectures, de mes rencontres, de mes échanges avec les collègues et des échanges avec des étudiantes et des étudiants. Le regard des autres disciplines sur l'anthropologie et sur les anthropologues m'a d'ailleurs permis de faire le tri dans ce que j'attends de cette discipline et ce que je peux faire pour elle.

Au Canada, les approches du développement international sont liées de très près à l'élaboration des politiques publiques d'aide au développement, à la mise en place de programmes sectoriels et en leur concrétisation par des projets plus ou moins amples sur le terrain. Bien qu'une part minime du produit national brut canadien soit consacrée à l'aide extérieure, ce domaine n'en constitue pas moins une source d'emplois non négligeable pour les Canadiens. Alors que l'Agence canadienne de développement international (ACDI) oeuvre dans le développement proprement dit, le Centre de recherche sur le développement international (CRDI) se déploie, comme son nom l'indique, dans la recherche. Jusqu'aux années 1970-1980, les scientifiques sociaux n'étaient pas très nombreux à l'ACDI et au CRDI et, en raison du recours par l'ACDI aux agences d'exécution pour mener à bien l'application des programmes et par le CRDI à des consultants, il est encore difficile d'avoir une idée précise de la représentation des disciplines mises à contribution dans le développement. Le même problème se pose lorsque l'on veut connaître la proportion des budgets consacrés aux volets infrastructurels et aux volets sociaux.

Quoi qu'il en soit, à partir des années 1970, principalement aux États-Unis (ici au Canada, l'ACDI n'avait encore qu'une décennie d'existence), avec la prise de conscience des échecs du développement conçu presque exclusivement sur le plan infrastructurel, on a commencé à se tourner vers les disciplines des sciences sociales pour donner au développement un «visage humain». Dans ce sillage et ce, dans le contexte de l'acceptation sociale du féminisme libéral, on a aussi pris conscience que les femmes, encore moins que les hommes, avaient peu bénéficié des soi-disant avantages du développement. L'année 1975, promulguée par l'Organisation des Nations Unies «Année internationale de la femme», a vu le début de la multiplication des projets spécifiquement axés sur l'amélioration des conditions de vie des femmes. Au Mexique, ces projets ont pris la forme des Unités agricoles et industrielles pour les femmes qui se sont déployées dans toute la République à partir des années 1980. Un entrefilet lu dans un journal local mexicain, alors que je me trouvais dans ce pays pour y terminer ma recherche sur la lutte des classes au sein de la paysannerie, m'a incitée à mettre sur pied une autre recherche par laquelle je pourrais déterminer concrètement à quel point les nouvelles politiques internationales d'intégration des femmes au développement—politiques qui se trouvaient derrière la mise en oeuvre de ces unités—profitaient aux femmes et étaient susceptibles de changer les rapports de genre. Ce fut là mon premier

contact avec la recherche anthropologique sur le développement. Il fut suivi d'une recherche avec à peu près les mêmes objectifs en Colombie andine, elle aussi effectuée avec des étudiantes et des étudiants inscrits au département et qui préparaient soit leur mémoire de maîtrise, soit leur thèse de doctorat.

La recherche anthropologique sur le développement met l'anthropologue non seulement en rapport avec la population visée par les politiques, les programmes et les projets mais aussi avec les différents acteurs qui ont élaboré ces derniers. Les interlocuteurs sont à la fois nationaux et internationaux; ils sont à la fois des politiciens, des technocrates du gouvernements et des institutions, des intellectuels des milieux académiques; ils appartiennent à différentes disciplines et au sein des celles-ci, comme l'a bien montré Escobar (1995; 1997), ce sont les économistes qui dominent. Dans ce contexte, à la fois l'anthropologie et la recherche anthropologique ont eu—et ont toujours—bien du mal à établir leur crédibilité. J'en ai moi-même eu l'expérience alors que l'on s'attendait que ma participation au sein d'une équipe multidisciplinaire en santé oeuvrant dans un pays de l'Amérique du sud en soit une d'animatrice communautaire. À une autre occasion, alors que j'allais faire l'évaluation d'un petit projet de développement, toujours en Amérique du sud, l'agence d'exécution qui m'engageait m'avait fait faire des cartes à mon nom en y ajoutant, sans m'en avertir, «spécialiste en micro-projets» (ça faisait plus «économiste» je suppose), alors qu'on savait très bien que je suis anthropologue. Certes, on pourra me dire que j'ai été prise au jeu de l'intervention et, que dans la mesure où les règles du jeu sont formulées en termes économiques ou en termes d'efficacité, d'efficience et de bien-fondé des projets, il n'est pas surprenant que je me sois retrouvée dans des situations ambiguës. C'est d'ailleurs pour cette raison que j'en suis venue à la conviction que l'une des fonctions sociales de l'anthropologie, du moins celle que je pratique, que l'une de ses contributions les plus importantes est celle de la recherche.

Mais il y a «recherche» et «recherche»

Quelques autres expériences ont contribué à forger cette conviction selon laquelle la recherche est l'une des fonctions sociales de l'anthropologie. Un jour que les membres de mon équipe et moi-même terminions notre recherche sur les effets des projets générateurs de revenus pour les femmes en Colombie andine et que nous nous préparions à boucler le projet, les jeunes gens et les jeunes filles qui avaient été nos guides et nos auxiliaires de recherche et qui nous avaient vu appliquer nos

questionnaires, faire des entrevues, recueillir des histoires de vie, nous ont demandé si eux-mêmes, issus de la paysannerie visée par notre projet, ne pourraient pas faire de la recherche sur des questions qui les préoccupaient. Cette simple interrogation a déclenché un processus de recherche participative, à la fois financé par le CRDI et appuyé par une organisation non gouvernementale locale, et qui visait la formation de la paysannerie à la recherche sociale (Labrecque, 2000). Aujourd'hui, la recherche est intégrée aux activités courantes de la coopérative locale qui, en plus des comités de crédit, des comités de consommation, des comités de santé, comporte un comité de recherche. Quatre ans après la fin du financement pour ce projet et après que les chercheurs étrangers n'assurent plus qu'une présence des plus sporadiques, des recherches entreprises par des jeunes du milieu sont encore en cours. Des rapports de recherche aux formes diversifiées et imaginatives circulent, des commentaires sont faits dans les journaux locaux, des paysannes et des paysans sont invités à parler de leur recherche auprès d'organisations non-gouvernementales dans d'autres régions, décuplant ainsi les effets de ce que nous avons pu contribuer à amorcer. Certaines de ces recherches ont une dimension revendicatrice évidente et qui, précisément en raison de notre excentricité par rapport à la société colombienne, n'aurait pu être portée par nous, les chercheuses et chercheurs étrangers. Voilà une partie de ce que j'entends lorsque j'affirme que la recherche, mais pas n'importe quelle recherche, est l'une des fonctions sociales de l'anthropologie.

Récemment, un jeune homme fort sympathique venait me faire part de son intention de s'inscrire à la maîtrise en anthropologie dans notre département. Il me disait qu'il s'intéressait au phénomène de mondialisation et qu'il voulait contribuer à son renversement. Ses propos m'ont ramenée à moi-même alors que j'avais des velléités semblables mais qui avaient comme objet l'État bourgeois. Les objets, le langage et les concepts ont changé mais l'idéalisme, la générosité, l'engagement, eux, sont toujours là chez les jeunes, en tous cas chez certains d'entre eux. Et je crois sincèrement qu'il faut cultiver tout cela chez ces anthropologues en herbe tout en les aidant à raffiner leurs questionnements et leurs outils, tout en leur montrant comment déceler les dimensions multiples de la réalité sociale, et en leur indiquant que, sans être déterministe, il importe de hiérarchiser ces multiples dimensions si l'on veut travailler dans le sens d'une meilleure compréhension des directions du changement social.

Penser que l'on peut renverser la mondialisation me plaît bien même si j'aurais plutôt tendance à en faire

ressortir les éléments contradictoires et à montrer que certains aspects de la mondialisation sont plutôt positifs. Mais il ne faut pas écartier du revers de la main les convictions des gens, les étudiantes et les étudiants, avec lesquels nous sommes sensés faire un bout de chemin. Notre rôle est davantage de favoriser le processus de recherche que de déterminer les sujets sur lesquels on devrait travailler et les dimensions à privilégier. Combien de fois d'ailleurs, n'ai-je été fascinée par les sujets de recherche aussi originaux, audacieux ou socialement significatifs proposés par les jeunes de notre département et qui, à première vue, sont loin d'être toujours «raisonnables» ou «orthodoxes»? En une seule année comme directrice des études supérieures dans notre département, j'ai vu se déployer des recherches sur la prostitution des jeunes gens en République Dominicaine, sur les dimensions sociales de l'épidémie de SIDA au Vietnam, sur les effets de l'installation de moulins à céréales sur les femmes au Mali, sur la maternité célibataire en Colombie andine, sur les tensions entre droits humains collectifs et individuels au Mexique, sur les liens des Zapatistes avec l'internet, sur le déploiement des usines de sous-traitance dans les hameaux mayas du nord du Yucatan, et je ne mentionne ici que les sujets qui s'inscrivent dans le domaine de ce qu'il est convenu d'appeler le développement international. L'originalité, l'audace et la pertinence ne sont certes pas limités à ce domaine et mon énumération pourrait s'étendre sur des pages et des pages. Certainement, ces jeunes ne sont jamais invités aux émissions d'information, ils ne font pas la une des journaux bourgeois, mais leurs préoccupations s'inscrivent dans un ensemble plus vaste et il ne fait aucun doute dans mon esprit qu'elles convergent vers des actions de changement pas nécessairement là où se sont déroulées leurs études, mais dans la société et le milieu où ils vivent.

Je crois que de nombreux anthropologues ont compris que désormais ils ne pouvaient pas agir autrement qu'en se déployant sur une multiplicité d'arènes ou de champs sociaux. Tout ce que je vois autour de moi passe outre aux débats sur la culture comme objet d'analyse pour se plonger plutôt dans l'action réflexive et rendre compte des guerres à l'inégalité au sein des rapports sociaux. Les jeunes semblent n'avoir que faire des préoccupations de leurs aînés pour les guerres culturelles en soi et ils sont en train de nous rappeler quels sont les vrais enjeux de ces guerres, soit les personnes et non la discipline elle-même. On le voit chez ces anthropologues mexicains et étrangers, par exemple, qui ont appuyé la révolte des zapatistes au Chiapas et qui continuent de dénoncer les attaques aux droits de la per-

sonne. Il me semble que ce type d'approche est celle qui motive les étudiants et les jeunes anthropologues à s'engager auprès des populations, soit sur leurs propres bases, soit au sein d'ONG, et à participer avec elles à la défense de leurs droits, à la recherche de voies alternatives et à connecter ces populations entre elles et avec les réseaux internationaux de la connaissance et du savoir.

Pour revenir à mon jeune interlocuteur désireux de renverser le processus de mondialisation, je me demande bien au nom de quoi j'aurais pu tenter de le convaincre du contraire. Qui peut prédire ce qui arrivera en ce nouveau millénaire? Par contre j'ai déjà hâte de l'entendre réagir sur les quelques pistes de recherche que j'ai en tête sur les dimensions multiples et contradictoires de la mondialisation.

Note

- 1 Je tiens à remercier Yvan Breton, Serge Genest, Isabelle Gobeil, José Lopez Arellano et Sally Cole qui ont lu une première version de cet article et qui m'ont fait des commentaires constructifs. L'article ne correspond pas moins à une vision particulière de l'anthropologie et ne reflète pas nécessairement la leur.

References

- Beaucage, P.
 1973a Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla: 1. Les villages de basse-montagne, *Revue canadienne de sociologie et anthropologie*, 10(2): 114-133.
 1973b Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla: 2. Les villages de haute-montagne, *Revue canadienne de sociologie et anthropologie*, 10(4): 289-308.
 Breton, Y. (dir.)
 1977 L'agriculture au Québec, Numéro thématique. *Anthropologie et Sociétés* 1(2).
 Breton, Y., et M.F. Labrecque (dirs.)
 1981 *L'agriculture, la pêche et l'artisanat. Prolétarisation de la paysannerie maya au Mexique*, Québec: Presses de l'Université Laval.
 Copans, J.
 1975 *Anthropologie et impérialisme*, Paris: François Maspero.
 Di Leonardo, M.
 1998 *Patterns of Culture Wars: Place, Modernity, and the Contemporary Political Economy of Difference*, Plenary, CASCA/AES, 7 mai 1998. Toronto.
 Escobar, A.
 1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
 1997 Anthropologie et développement, *Revue internationale des sciences sociales*, 154: 539-559.

- Freire, P.
1974 *Pédagogie des opprimés*, Paris : Maspero.
- Hartman, H.
1978 The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, *Class and Capital*, 8 :1-33.
- Labrecque, M.F.
1988 Développement : la question des femmes. Le cas de la création des unités agricoles et industrielles pour les femmes, état du Yucatan, Mexique, *Documents de l'ICREF*, no 18.
1997 *Sortir du labyrinthe. Femmes, développement et vie quotidienne en Colombie andine*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, coll. études des femmes.
2000 Social Research as an Agent of Transformation. *Transforming Development: From Foreign Aid to Global Policy*, J. Freedman (dir.), Toronto : University of Toronto Press : 211-221.
- Leacock, E.
1980 Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization, *Women and Colonization, Anthropological Perspectives*, M. Etienne et E. Leacock (dirs.), New York : Praeger : 25-42.
- Lessard, Diane
1989 *Militantisme politique féminin, des femmes de l'extrême-gauche québécoise entre les années 1972 et 1982. Études en anthropologie des sexes*. Thèse de doctorat en anthropologie. Faculté des études supérieures, Université de Montréal.
- Mead, M.
1966 *L'un et l'autre sexe*, Paris : éditions Gonthier (1948).
- Ranc, É.
1988 L'anthropologie du développement aux États-Unis : force et promesses d'une nouvelle profession, *Cahiers des sciences humaines*, 24(4) : 453-469.
- Recherches amérindiennes au Québec
1984 *Être née femme autochtone*, Numéro thématique sous la direction de Marie France Labrecque, 14(3).
- Steward, J.H. (dir.)
1956 *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, Urbana, Chicago, London : University of Illinois Press.
- Tremblay, M.-A.
1988 *L'anthropologie à l'Université Laval. Fondements historiques, pratiques académiques, dynamismes d'évolution*. Documents de recherche no. 6. Laboratoire de recherches anthropologiques. Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Québec : Université Laval.
- Trudel, F., P. Charest et Y. Breton (dirs.)
1995 *La construction de l'anthropologie québécoise : mélanges offerts à Marc-Adélaïde Tremblay*, Ste Foy : Presses de l'Université Laval.
- Wakin, E.
1992 *Anthropology Goes to War. Professional Ethic and Counterinsurgency in Thailand*, Madison : University of Wisconsin-Madison.
- Warman, A. (coord.)
1970 *De eso que llaman antropologia mexicana*, Mexico, D.F. : Editorial Nuestro Tiempo.
- Wolf, E.R.
1966 *Peasants*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.
1999 Anthropology among the Powers, *Social Anthropology*, 7(2) : 121-134.
- Wolf, E.R. et J.G. Jorgensen
1970 Anthropology on the Warpath in Thailand, *The New York Review of Books*, 19 novembre 1970 : 26-35.

Emotions Have Many Faces: Inuit Lessons¹

Jean L. Briggs *Professor Emeritus, Memorial University*

Abstract: This paper was originally delivered at Memorial University in a distinguished lecture series. The author describes how her lifelong study of Inuit emotional life grew out of her attempt to understand the experience of being ostracized, as a novice anthropologist in an Inuit camp, for inappropriate expression of emotion. After outlining several emotion concepts that are composed differently in Inuktitut and in English, and describing the role played by these concepts in the social relationships of Inuit, the paper describes some important socialization experiences that Inuit children have, which help them to become actors in the emotional plots of Inuit life. In playful mode, adults ask children questions that the child being questioned perceives as personally threatening, and then dramatize the consequences of various answers. In this way, adults create, or raise to consciousness, issues that will be of great consequence for the child's life; and emotions acquire meaning and power through experiential webs of association. Analyzing these phenomena led the author to a growing appreciation of the essential role of emotional dilemmas in Inuit social life; and on the broader plane, it led to a deeper understanding of the constructive power of emotions in social life generally.

Résumé: Ce texte a d'abord été présenté à l'université *Memorial* dans le cadre d'une série de conférences. L'auteure y décrit comment sa vie d'étude de la vie émotionnelle inuit a été déclenchée par le fait qu'elle a été l'objet d'ostracisme, en tant qu'anthropologue débutante dans un camp inuit, pour avoir exprimé des émotions de façon inappropriée. Après l'énumération de plusieurs concepts d'émotions qui sont construits différemment en Inuktitut et en Anglais et la description du rôle joué par ces concepts dans les relations sociales inuit, l'article décrit un certain nombre d'expériences importantes de socialisation qui aident les enfants inuit à participer aux scénarios émotifs de la vie inuit. Dans des jeux, les adultes demandent aux enfants des questions qui sont perçues comme menaçantes, puis ils/elles expriment sur un mode dramatique les diverses conséquences des réponses apportées. De cette façon, les adultes provoquent ou amènent à la conscience des réflexions qui auront une grande importance pour la vie de l'enfant; de plus, les émotions prennent sens et pouvoir en s'associant à toutes sortes d'expériences. Grâce à l'analyse de ces phénomènes l'auteure a pu se rendre compte de la fonction essentielle des dilemmes émotifs dans la vie sociale inuit; et sur un plan plus large, elle est arrivée à une meilleure compréhension du pouvoir créateur des émotions dans la vie sociale en général.

I gather that what I'm asked to do today is to tell you a bit about what I do out there in the cold and inhospitable Arctic; and how; and, above all, why (on earth!). Of course, all three of those questions—like most questions worth their salt—have many answers; and the personal and professional are all tangled up in them. I am going to focus on the most powerful learning experience I had as a novice anthropologist 30 years ago, and try to show you what grew out of it.

That experience was to be ostracized by an Inuit family in a remote and tiny camp of fishermen in the depths of the Canadian North (Briggs, 1970).² As an old-fashioned and romantic anthropologist, I had chosen—against strong advice from worried government officials—the most remote camp I could find on the map. Like other anthropologists of that time, I was in search of an exotic world, an escape from the world I grew up in, which I didn't like very much. I wanted to find that "human nature" was not the same the whole world over—that ways of thinking and being were profoundly different in different cultural worlds. More than that, I wanted more options for myself. I wanted to learn to belong in a different world—to learn to be an Inuk (an Eskimo). I liked what I had read as a child about Inuit life and myth; and I loved the wind, the cold, the snow, the silence, and the delicate plant life above treeline—all of which I had experienced as a child on the highest ridges of New Hampshire's mountains. So I arrived in the small Arctic settlement of Gjoa Haven and arranged with the kind help of the Anglican missionaries there—man and wife, both Inuit—to be adopted as a daughter into one of four families who lived in a camp 150 miles away, in a river mouth out in the middle of the tundra.

Unfortunately for my dreams, but fortunately for my professional life, I quickly discovered that it was hard to be an Inuit daughter. It took me a much longer time to discover that I was a Bad daughter from the all-important point of view of my Inuit parents and relatives. I was much more a creature of my own culture than I had real-

ized. One never does realize things until one experiences contrast.

My badness took various forms: I was sometimes slow and ungracious in responding to requests that I stop writing and make tea; I sometimes preferred sitting at home to playing giggly games of tag; and was sometimes reluctant to share supplies if I feared they were being used up too fast. Worst of all, I showed in anti-social ways my displeasure, my anxieties, fatigue, unhappiness. I withdrew into silence; I snapped; I said “No” instead of “Yes.” And after a year—thinking I was being Good this time and feeling very righteous about it—I committed the worst sin of all: I told some visiting American fishermen that my Inuit father didn’t want to lend them his canoe. He had, in fact, earlier, in the privacy of his tent, instructed me to tell them that—but, it turned out, his instructions were wish-fulfilling fantasy. He wanted not to lend his canoe, right enough; he was afraid the fishermen would break it up, as they had broken the only other canoe in the camp. We needed the canoe. Our autumn and winter supplies were cached on an island; we had nothing to repair canoes with, and were cut off from the store in Gjoa Haven until the sea froze in December. But Inuttiaq would never in the world have actually refused the request of the *qallunaat*, the white men. Such a refusal would have violated Inuit rules of courteous, obliging behaviour. It would also have caused—it did cause—Inuit to fear reprisals. So, when the Americans left, next day—for quite other reasons (fear that new ice would freeze their float plane into the inlet)—the Inuit assumed they were angry with us—even though, in the end, they had gotten the canoe. The result was that not only my family, but everybody in the Inuit camp, ostracized me.

I suppose this reaction seems a bit extreme to you, and more than a bit puzzling. I hope it will become clearer, later, when I tell you more about how Inuit emotions are shaped. At the time this all happened, I didn’t understand any better than you do what was going on.

I didn’t understand that I was ostracized, either. It was so subtly done that although I vaguely felt something was wrong, I blamed my malaise on having been too long “in the bush”: fatigue; longing for my own world. Then I read the letters that two camp members had written to the missionaries in Gjoa Haven. The authors had given the letters to me to keep until the annual plane should come to pick up any children who might be going out to school. Perhaps they intended I should read the letters, perhaps not. In any case, reading them was a revelation. The letters said that I was unhappy, easily angered, incapable of learning the proper behaviour

that Inuit had tried to teach me, and therefore ought not to be there, studying “real people,” that is, Inuit. It was that experience, above all, that started me on the road to studying Inuit emotions. It attuned me to noticing the sorts of emotional behaviour that upset Inuit, and the values they placed on proper emotional behaviour. It honed my observational abilities to an acute perception of the previously invisible, inaudible signals that something was wrong in a relationship. Most particularly, of course, I learned to see the subtle signs that I was ostracized. Finally, the experience motivated me to analyze the ways in which Inuit managed emotional deviance. The study that became my dissertation.

Nowadays, studying emotions is all the rage (so to speak). There’s even an international, multidisciplinary organization for research on emotion. But at the time *Never in Anger* was published, anthropologists (with the fortunate exception of my thesis supervisor) did not consider emotions an appropriate subject for investigation. The notion that a story about emotions—worse yet, a personal story—should be a Ph.D thesis was so unheard-of that I had to write it behind closed doors, and my supervisor—Cora DuBois, a granddame of anthropology and a founder of the field of psychological anthropology—had to “pack the committee,” as she put it. While anthropologists recognized that emotions existed; that rules for their expression varied from society to society; that expressive style might profoundly “flavour” a society (Benedict, 1934) or a period of life (Mead, 1928); and that failure to infuse themselves with the right flavour might make individuals extremely uncomfortable, nevertheless, the analytic lense tended to be focussed on the situation, the behaviour, the belief that caused a given emotion, not on the emotion itself. And nobody considered the possibility that emotions might be constructed and construed differently in different worlds. Fear, resentment, trust, love might be felt more or less frequently, and with greater or lesser intensity in different societies, but fear was fear, resentment was resentment, trust was trust, love was love.

Even anthropologists who studied “personality” or “national character” made very few mentions of “emotion.” Instead, they dealt in terms like “vigour,” “aggressiveness,” “diligence”—in other words, behavioural dispositions—which, again, were to be understood as *we* understand them. The word “emotion” occurs on only four pages of Margaret Mead’s classic book, *Growing Up in New Guinea* (1930). Mead does talk about the effects of “terror,” “shyness” and “hostility” in the lives of individual Samoan girls, but she disposes of the Samoans’ “unusual attitude toward the expression of emotion” in a

paragraph (1928: 71); while Ruth Benedict's fuller discussion of "the circle of human feelings" in Japan deals only with sensual "pleasures" and the sacrifice of these in the service of higher goals (1946: 177-195).

I'm not putting that work on personality down; it was sometimes marvellously insightful. But, by and large, emotions—and the individuals who felt them—slipped through the cracks. Of course, I'm giving you a grossly oversimplified view in the short time that I have. I do want to mention two exciting exceptions to the picture I'm drawing. One was an article written by Hildred Geertz in 1959, in which she outlined Javanese emotion vocabulary; the role played by certain key emotions in Javanese social life; and the way children learn to feel and express those emotions. The other work was Kenneth Read's *High Valley*, written in 1965—an autobiographical account of Read's two years in the New Guinea Highlands. Read doesn't discuss emotion *concepts*, but he does portray vividly the emotional texture of the lives of several tribespeople. Both article and book influenced me profoundly.

I think one reason why emotions got short shrift for a long time was that they were considered *infra dig*, not a worthy subject of study. A common view in our society, even nowadays, is that Emotions (capital E) belong to the devalued region below the neck; are more the property of women than men; and are antithetical to Reason (capital R)—which is a very high-status concept indeed. (I have it on good authority that this point of view has a long history in the Western world. My historian friend Stuart Pierson [personal communication] tells me that both Macchiavelli and Richelieu considered emotions *wholly* destructive of proper social order. There was nothing good to be said about them at all; they were just for women.)

So, when we say of someone that (usually *she*) is an "emotional" person, or that (s)he "acts emotionally," we are not paying a compliment. But to use the word "emotion" in this way is like using the word "fire" only in connection with forest fires; it relegates emotion to the world of nature-out-of-control, focusses attention on its enormous destructive potential, and blinds us to its equally immense usefulness in social contexts. An alternative view, which psychological anthropologists are coming to—often guided by the ideas of the non-Western peoples they study—is that emotion cannot be separated from cognition, and one should rather speak of emotion-cognition. In this view—which I agree with—one cannot experience emotion without labelling (cognizing) it. Without the cognitive component, emotion is experienced merely as amorphous, physical dis-

turbance. On the other hand, cognition—understanding of any sort, not to mention interaction—would be impossible without emotion. Emotionless voices are most characteristic of electronic synthesizers and of people suffering from severe emotional disturbances. (When I tried to flatten my voice in this paragraph to demonstrate the problem, I found I couldn't do it.)

But I'm getting ahead of myself. In 1963 my attention, too, was initially focussed on emotion because of its destructive qualities. I wanted to know what had gone wrong in my relationships with my Inuit family, so that I could restore those relationships. The Inuit themselves conceptualized the problem in emotional terms: "She's not happy here"; "she gets angry easily." So, following their lead and my own predispositions, I too concluded that the difficulty was a matter of emotion. It seemed to me, initially, that the problem arose from the contrast between Inuit rules of expression and mine. Then, trying to explain why my improper expressive behaviour was so extremely upsetting to Inuit, I began to notice the social meanings and the values they placed on emotions like happiness and anger—meanings and values that were different from mine. For them, a happy person was a good person, a safe person; anger was mindless, childish; also dangerous: an angry person might kill. For Inuit, social order did not derive merely from following rules of expression, it depended on feeling the culturally appropriate emotions. As they saw it, emotions motivated behaviour.

I think they were right. Emotions do motivate behaviour—for us, as well as for them. Of course, "motives" come in many varieties: economic, political, religious; they derive from beliefs and values . . . , from all the usual stuff of anthropology and other social sciences; but as a mover—often a powerfully experienced mover—behind our every action there is wanting and not wanting, fearing, loving, liking, curiosity and repulsion, and so on. I am using *our* emotional palette here; but don't imagine, even temporarily, that I'm suggesting that *our* emotions are universal. I'll explain what I mean in a moment. Here, the point I want to make is that people have emotional reasons for believing and valuing, for being religious or not, for being (in Canada) New Democrats or Progressive Conservatives.

But what were the emotions people talked about in the Inuit camps where I lived? Once my antennae had been pointed in the direction of emotion, I was quickly struck by how differently Inuktitut (the Inuit language) categorized emotions, as compared with English. I was delighted with my discovery, of course, since I really wanted to find that cultural differences went beyond the level of social rules for

expression, and beyond the mere labelling of one emotion as “good” and another as “bad.” I wanted to find that culture penetrated the depths of the psyche.

And what did I find? Let me give you two examples of the differences between emotion terms in Inuktitut and in English.

(1) In the Inuktitut that I learned—first, the Western dialect of Utkuhikhalik, then the eastern dialect of Qipisa—there were two quite distinct words for what English-speakers call “love”; and they represented two very different concepts.³ *Nalik-* or *nallik-* referred to a nurturant, protective attachment, in some contexts rather similar to our notion of Biblical love, as in “love thy neighbour as thyself.” There was “pity” in it, a feeling of concern for the unfortunate and helpless; a wish to help. *Nallik-* was considered a mature emotion. Its presence defined a good person and a good parent. But people also said it was undesirable, uncomfortable, to feel *nallik-*; and they said they didn’t like to be *nallik-*ed, either. Strange ways to talk about the highest value? We’ll come back to this.

Unga-, on the other hand, was a needy, dependent attachment, which was considered immature: “The way a small child feels toward its mother; it cries when mother is not there.” *Unga-* too was an uncomfortable feeling; a feeling to be outgrown.

There was no specific “love” word that referred to an egalitarian, reciprocal attachment and enjoyment of another’s company. If one wanted to talk about such a relationship one used a term *piu+gi>*- (or *pitsau+gi-*, depending on dialect), which can be translated as: “consider [another person] good”; or “be in a good relationship with [a person]”; or: to “like [someone or something].”⁴

(2) My second example of an Inuit emotion concept that differs from our own is *ilira-*. Whereas in *nallik-* and *unga-*, Inuit separate emotions that we conceptually combine, in *ilira-* they combine emotions that we separate. I’ve compiled its meanings both from my observations and from those of Hugh Brody, reported in his book, *The People’s Land* (1975).⁵ *Ilira-* refers to:

—“nervous awe that comes from being in a position of irreversible disadvantage . . . in which one cannot modify or control the actions of another” (Brody, 1975: 158-9);

—a feeling of being dominated;

—a feeling of dependence (Brody, 1975: 159);

—a fear of being scolded;

—a fear of refusing and being refused;

—a fear of the actions of an unpredictable, ununderstandable person (Brody, 1975: 159);

—intense respect;

—shame.

Like *unga-* and *nallik-*, *ilira-* is a very uncomfortable feeling. But without it, Inuit said, people can’t be socialized. It is the mark of a person who is sensitive to sanction.

Conceptual differences like these between Inuktitut and English convinced me that the repertoire of emotions is not the same the world over. There is no universal “set” of concepts.

But what difference does the particular shape of a concept make to people living their lives?

Three years after the end of that first difficult field trip, I went back to live with the same family; and this time, I focussed on emotion concepts. Whenever I heard an emotion word I wrote it down, and then I listened to the ways in which people used that word in living their everyday lives. I also asked for definitions. And suddenly, here was a treasure-trove of information about Inuit social relationships and Inuit ways of thinking and feeling about those relationships. It was also a treasure-trove of ideas about how to think about the meanings of emotions.

I discovered—it seems obvious *now*—that thought—at least about social and psychological matters—is never abstract; meaning and the understanding of meaning are always based on real life experience in real life situations. Inuit, defining emotion-related words for me, made this very clear. “What does ‘*katsungngaittuq*’ mean?” I asked my Inuit father one day in 1968. He said, “That’s the way you were when Pala [his father-in-law] didn’t want to take you fishing.” The incident he referred to had happened in 1964, four years earlier, while I was ostracized. Not yet realizing that I was ostracized, I had asked if I could go with Pala, and Pala had experienced my direct request as insistent pressure, which put him in the awkward position of having to refuse me directly. Later (we’re back in 1968 now), when my two-year-old sister Rosi was whining that oats (from my all-too-rapidly dwindling supply) should be put in her tea, my father, still mindful that I wanted to understand the word *katsungngaittuq*, called my attention to the incident and said, “Look, she’s *katsungngaittuq*.” So, the meaning of *katsungngaittuq* for me is embedded in the contexts in which I heard the word used—contexts in which I was sometimes actor, sometimes observer, usually both. And I have come to think—along with increasing numbers of other scholars—that the meanings of emotions are always inextricably embedded in—not only coloured, but profoundly shaped by—the contexts in which they are used: the purposes of their users, and the associations and memories of their hearers. This is why investigation of what emotion concepts mean to their users can tell one so much about those users: their social arrangements and per-

sonal relationships, their values, their ideas about human nature and proper behaviour, and in general, the emotional texture of life: what it feels like to be an Inuk (or another kind of person), living in a particular time and place, with particular associates.

And I suspect that Inuit sometimes used my investigations for their own purposes: to teach me proper social behaviour. When Inuttiaq, my father, told me that *katsungngaittuq* was the way I had been perceived when Pala didn't want to take me fishing, he reminded me—deliberately or not—of the inappropriateness of my behaviour in an earlier incarnation. And when he labelled *katsungngaittuq* the behaviour of two-year-old Rosi, he created for me an instructive association between my behaviour and that of a small child—an association which both taught me something about the meaning of the word and influenced my future behaviour. Inuttiaq, deliberately or not, was constructing for me the concept of *katsungngaittuq* in both linguistic and social or moral terms, and these aspects of the concept were inseparable and indistinguishable. This point brings me to a question that currently fascinates and absorbs me: What are the experiences that help Inuit children to understand emotions?

I had been living with Inuit on and off for several years, and thinking about them for more than 10 years before I came upon an important part of the answer to that question; and the answer led me, ultimately, to quite a new view of Inuit culture and society: what makes it tick; what it *feels* like to live in that society.⁶

The answer to how Inuit children learn about emotions—and also almost everything else worth knowing about social life—lies in a sort of play that adults engage in, most often with small children as protagonists and objects. I use the word “play” in the senses of both game and drama, but most importantly the activity is play in that adult players perceive themselves to be “pretend-talking”; they don't intend to follow up with “serious” action, statements or questions that sound very serious indeed. When I describe these interactions, my audiences often label them “teasing”, because the children don't know that what is happening to them is playful. But I don't like to call it “teasing” because of the nasty meanings that that word often has. People tend to have ready-made culture-bound notions of what motivates teasing: It's mean; it's cruel; it's intended to humiliate; or (the most positive among negative views) it's to toughen children against the hard knocks of life.

Inuit play is much more complicated and interesting than this. A central idea of Inuit education is to “cause thought.” Adults stimulate children to think by presenting them with emotionally powerful problems, which the

children can't ignore. One way of doing this is to ask a question that has the potential for being dangerous to the child being questioned, and to dramatize the consequences of various answers. In this way, adults create, or raise to consciousness, issues that the child will perceive to be of great consequence for his or her life. “Why don't you kill your baby brother?” “Why don't you die so I can have your nice new shirt?” “Your mother's going to die—look, she's cut her finger—do you want to come live with *me*?”

Questions like these are asked all the time in interactions between adults and all small children. The adult questioners quite consistently see themselves, and are perceived by other adults, to be good-humoured, benign, and playful. In fact, the dramas could not exist at all if they were not enacted in “play” mode, because their aggressiveness violates the rules that govern “serious” behaviour. But the children who are played with don't know this. For the adult, the interaction is part idle pastime, part serious teaching device, part test of how much understanding the child has developed; and more often than appears to *our* ears, it is a celebration of a child's existence and dearness. It is also frequently a means by which adults can vicariously enact their own interpersonal dramas, expressing, and perhaps relieving, their own concerns and problems. And all these motives exist in continuously shifting combinations. Uninitiated children, who don't understand that adults don't mean exactly what they say, may be severely challenged by the questions, especially as the interrogations are often focussed on transitions, even crises, that a child may be going through: weaning; adoption (very common in Inuit society); or perhaps the birth of a new sibling. When children have learned to disentangle the playful from the serious in a particular drama, and when they can no longer be drawn into the trap that the adult is setting, adults will stop playing that game with them.

An important feature of these interrogations and dramas is that they rarely give children answers. They hint, they nudge, they load the dice—and if a child gets too upset they comfort: “I was only joking; have some tea”; or “Do you really imagine he doesn't *nallik*- you?” But they push children hard, and they don't make solutions easy. Indeed, usually there are no permanent solutions; salvation lies in being continually alert to multifaceted and shifting situations. One of my favourite interrogations illustrates this:

A three-year-old girl, whom I call Chubby Maata (Briggs, 1998), was sitting on my lap, playing with my nose and the pens in my pocket. Her mother asked her: “Do you consider Yiini good?” Maata raised her brows:

"Yes." Mother: "You do?! Do you know that she's a qal-lunaaq? Do you know that qallunaat scold? Do you know that she's going to go very far away to her country? Do you want to go with her?" Chubby Maata began to look at me solemnly and searchingly. Mother: "Do you consider Yiini good?" Maata wrinkled her nose: "No." Mother in a tone of surprise: "You don't?! Do you imagine she doesn't *nallik*- you? Who gives you tea? Who gives you bannock and jam? . . . Do you consider her good?" Maata: "No." Her mother laughed.⁷

There are clues that children can use in their efforts to figure out what adults mean and where the dangers hide, but they aren't easy to read. One clue, I think, lies in resonance among what I call "key phrases" and recurrent themes. Children hear the same questions and suggestions over and over again: "Want to come live with me?" "Whose is it?" "Take it home." "Who's your daddy?" "Your daddy's no good; do you consider him good?" "Who *do* you consider good?" Tracking three-year-old Chubby Maata over a period of six months, I can see her attending to those key phrases or questions, and altering her behaviour as she learns more about their implications. One day, for example, Maata was visiting me with her mother. Maata—who was very fond of tea with milk—made some comment about the milk on my food platform. Liila said, "Take it home." Chubby Maata smiled self-consciously and ducked her head. Liila repeated several times, "Take it home." Maata as consistently refused. "Why not?" "Because I'm scared." Two hours later, Chubby Maata visited me with her doting father, who poured her a cup of tea and asked her tenderly: "Are you going to put milk in it?" Maata smiled self-consciously. He asked her again, and again she smiled—and this time she added: "I don't own it."⁸

Another kind of clue to adult meaning comes from tones of voice. Small children are often spoken to in a repertoire of emotionally exaggerated voices, which I have labelled: fear; disgust; saccharine persuasion; tenderness, and so on. But watch out! Voices sometimes convey messages very different from the verbal content that goes with them; or both voice and words may be opposite to what is really intended. A criticism can be delivered in a tender voice ("What a darling little *kat-sungngaittuq* child she is")—remember that word!—; and a loving message can be said in a disgusted voice with disgusted words ("Aaaq! You stink! Do you wrongly imagine you're good?"). Indeed, an Inuit child's job is not an easy one.

Nevertheless, little by little, as dangerous key phrases and puzzling voices resonate with one another, children build up webs of association, and meanings cumulate.

What does all this play have to do with understanding and learning about emotions? Well, the dramas and interrogations out of which the webs of association are woven often point out the consequences of feeling various emotions. And all the issues that they dramatize are emotionally disturbing to the child who is doing the weaving. I will trace out one of the webs in Chubby Maata's life. It will illustrate the complexities of emotional meaning that can grow out of the contexts in which an emotion concept is learned. More than that, it will show you the emotional texture of one Inuit three-year-old's everyday life.

Many of the dramas enacted with Chubby Maata have to do with attachment. In some cases, the adult players give her the Inuktitut words that the drama is about; in other cases they do not; she has to draw her own conclusions. In one drama she was invited to come and live with a neighbour, a young woman with whom Chubby Maata had a relaxed, friendly, playful relationship. The young woman's invitation was issued (repeatedly) in the saccharine persuasive tone. She pretended that the decision was entirely up to Maata; but when Maata consistently refused to come, her friend became more forceful and pretended to steal Maata's puppy so that Maata would follow her pet. Finally, Maata hesitated before refusing to come, then said aloud: "Ih! I almost agreed!" Immediately, the neighbour swooped on Maata, picked her up and turned toward the door, saying: "You agree!" Maata cried out, struggled out of her captor's arms and retreated to the lap of her uncle. From this position she initiated a game of her own: a race she ran with herself, to and from the door, saying each time she set off: "One, two, talee, GO!"—re-enacting the neighbour's threatening game, I think, but securely controlling her own fate, this time.

But was she secure? Suddenly, the uncle slapped Maata's bottom, and pretended that it was I who had attacked her. When Maata looked at me suspiciously, her mother asked her whether she considered me good. Maata said she did not, whereupon all the adults present began to inquire systematically into her likes and dislikes: "Do you consider *me* good?" "What about *me*?" Maata rejected almost everybody, including the neighbour girl and even her mother; but when her uncle asked if she considered him good, she said yes. After all, he was her "protector" against the neighbour—until he turned traitor; but Maata was not sure that he did play her false. Immediately, he said in a tender tone: "Just me alone, yes?" This time, his perfidy was clear to Maata. Exclusive attachment is disapproved of, except—within limits—in the case of spouses; and Maata sensed this.

She rushed off to the door in a frenzied race with herself: “One, two, talee, GO!” (Let me out of here! says her frenzy). There is much more, but I can’t go in to that now.⁹

Clearly, this drama tells Maata that attachment (unlabelled in the drama) has its dangers. Both being attracted to, and being attractive to, neighbours could cost her her home. So she says she doesn’t like her erstwhile friend; she doesn’t consider her good. Her mother is watching Maata’s every move to see whether she feels appropriately *unga-* (dependently attached) to her and to home. Both mother and neighbour certainly approve Maata’s decision to stay home—though they don’t say so. On the other hand, they are amused at Maata’s rejection of everybody, because rejection (like exclusive attachment) is outlawed in Inuit society; it is a sign that one does not feel *nallik-*; one is not a good person.

Maata is on a tightrope. Let me spell it out for you, drawing on other dramas in addition to this one. She has to know where she belongs and must feel strongly bound to that home, to the point where she unquestioningly rejects others’ invitations, which often masquerade in *nallik-* clothing. Safety lies in *unga-*, because, if she doesn’t feel *unga-*, she could be stolen or adopted. But at the same time, feeling *unga-* is a little childish. To unmask false *nallik-* Maata has to be watchful and suspicious of other people’s intentions toward her. But she has to be sharp enough to recognize when false *nallik-* is playful and harmless, so she can react with equanimity and humour. She should never let mistrust and *unga-* cause her to reject others’ real *nallik-* feelings for her; and she should *nallik-* others in turn, so that people will not resent her standoffishness or neglect, and retaliate by attacking or abandoning her. But (back full circle) she should not *nallik-* or allow herself to be *nallik-*ed too much, or too exclusively, either, because then she could be stolen or adopted.

Are you hopelessly confused? Think of how confused Chubby Maata must be. I am showing you only one small (and very oversimplified) fragment of the tapestry that is Maata’s world as she experiences it. Notice that the weaving of that tapestry generates very mixed—and mutually entangled—attitudes toward all forms of attachment: the highly valued *nallik-*; the devalued *unga-*; and the reciprocal *piugi-*, “considering good”; while at the same time, it makes all three indispensable to Maata’s social and emotional life. Maata has to tread a treacherous path, in order to behave appropriately and keep herself out of trouble.

It is these experiences with the plots of everyday life that teach Maata what *nallik-*, *unga-*, *piugi-*—and also

ilira- feel like, and thus, what they mean. As we watch her learning, I think we can understand what people meant when they told me that these feelings made them uncomfortable.

Perhaps it is less clear why such tangled and ambivalent emotions—not to mention doubts about people’s intentions—are useful to Chubby Maata and to her fellows. I can’t give you a full picture, but let me remind you of just a few characteristics of Inuit hunting society. (1) Hunters had to be both autonomous in action and strongly motivated to come home and feed their families. Families had to help each other, too, because resources were limited and luck never fell evenly. (2) People were often lost, through accident or death or just moving away. (3) There were no law-enforcement institutions; and forceful settlement of conflict was impossibly dangerous. People had to settle disputes by avoiding them. And one way to avoid them was to anticipate others’ needs and fill them before they were expressed.

How do ambivalent emotions, suspicions, and fears of imaginary dangers contribute to such a social situation? In Inuit society, strong ties of both *unga-* and *nallik-* motivated extraordinary efforts to provide for one’s family, even in case of famine. *Nallik-* ensured that responsibility was more widely exercised, too. At the same time, discomfort with attachment and fear of the imagined power of others—that is, *ilira-*—energized autonomous decision-making and action. People strongly wanted not to be interfered with; not to be controlled or told what to do, as someone who *nallik-*ed or *unga-*ed you might try to do. Ambivalence about attachment also helped people to defend against loss. Often, they simply withdrew, emotionally, when they feared catastrophe—sometimes to the point of rejecting a child who unexpectedly came home, cured, from the hospital: the child was already effectively dead. Finally, *ilira-*,—fear of a power that was hardly ever exercised “seriously,” but that (thanks to the dramas) was blown up to nightmare proportions in imagination—motivated people to be alert to the slightest sign of others’ displeasure, and to quietly, autonomously avert trouble. If I had had this sort of sensitivity when I first went to live with Inuit, they might not have had to ostracize me.

Tracing out Chubby Maata’s entanglements has led me to the conclusion that Inuit social life is experienced by Inuit as a mosaic of emotionally charged issues—dilemmas, which are never permanently resolved. Some issues may be latent at any point in time; but they can be evoked again in a moment by any small sign of trouble, or merely by a question that resonates with the questions one was asked in childhood—just as the question “Are you angry,

Yiini?”, asked by a 13-year-old in Baffin Island in 1979, made my stomach knot up in memory of ostracism in 1964 a thousand miles away, before that 13-year-old was born.

Now I think you can understand better why Inuttiaq was so upset when I told the *qallunaat* he didn't want to lend his canoe. Inuttiaq's instruction to me not to lend the canoe, like the young neighbour's threat to Chubby Maata, was a wish-fulfilling exercise of power in imagination. The neighbour, just married, was really looking forward to having a daughter of her own, and might have liked to adopt Maata, who was a charming child. Inuttiaq really disliked and feared the American fishermen and would have liked to refuse them his canoe. Chubby Maata and I both mistook fantasy for reality. Maata's interpretation frightened only herself; mine frightened Inuttiaq. At the same time, when I spoke to the *qallunaat* in his presence, I deprived him of his legitimate stance of authority, the stance of an autonomous decision maker. I also deprived him of his goodness, which would have been manifested in *nallik*-behaviour; and I ran a risk of conflict with the dangerous *qallunaat*. I made him feel *ilira*-.

I'll leave you to recover now. But before I stop, I want to remind you that I have not been talking only about Inuit society and culture. I have been talking about the constructive power of emotions in social life, and about social and psychological processes of meaning construction that are certainly widespread—if not, in one variant or another, universal. I did not find in the Arctic the utterly unique human nature that I originally, naïvely, hoped to find. But I did find a fascinating variation on human themes; and now I am trying to find out what's happening to the emotional plots of Inuit life in modern Arctic settlements, where everything is in flux. And all this work raises questions (not for me to answer) about how *we* culturally construct, socialize and utilize the palette of emotions in our everyday lives. We too create tangled webs for our children (and their parents) to unravel—but do we know what they are? We shouldn't leave an understanding of emotions to advertisers and the odd politician.

Thank you. And thanks also to Stuart Pierson and Adrian Tanner for their helpful comments and advice on this paper. They are very *nallik*-ing, and I consider them good.

Notes

- 1 This paper was originally delivered in a distinguished public lecture series at Memorial University of Newfoundland, March 1995.
- 2 This incident is described at length in Chapter 6 of *Never in Anger* (1970).

- 3 Since Inuktitut is a polysynthetic language, *nallik*- and *unga*- are, properly speaking, not words but wordbases. They cannot stand alone. These concepts and their social roles are analyzed more fully in Briggs 1995a and b.
- 4 In the North of the 1990s, I have heard young English-speaking Inuit translate “in love” as *nallik*-; and two slightly older women told me that reciprocal attachment between spouses could be called *unga*-. In the West Greenlandic dialect, on the other hand, there is a third word for this kind of love: *asa*- (Inge Lynge, personal communication).
- 5 I have discussed the components of *ilira*- more fully in Briggs 1976. Further discussions of the composition and uses of *ilira*- feelings, and many examples of their occurrence in a three-year-old are found in *Inuit Morality Play* (1998: 136-137, 148-149 and *passim*).
- 6 These questions are addressed, explicitly and implicitly, in *Inuit Morality Play* (1998).
- 7 Elements of this interrogation are found also in other dramas, some of which are recorded in Briggs 1998. See, for example, pages 97-98, 167 and 169.
- 8 These incidents in their entirety can be found in Briggs 1998: 211-213. Variations on the same themes occur in an episode recorded on pages 167-168.
- 9 The drama described in the preceding two paragraphs is the subject of Chapter 4 of Briggs 1998. See pages 91-115.

References

- Benedict, Ruth
 1934 (1946) *Patterns of Culture*. New York: Penguin Books.
 1946 (1967) *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: World Publishing.
- Briggs, Jean L.
 1970 *Never in Anger*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 1976 The Study of Eskimo Emotional Expression. *Papers in Linguistics*, 9, (3-4, Fall): 111-128.
 1995a Vicissitudes of Attachment: Nurturance and Dependence in Canadian Inuit Family Relationships, Old and New. *Arctic Medical Research*, 54, Suppl. 1.
 1995b The Study of Inuit Emotions: Lessons from a Personal Retrospective, *Everyday Conceptions of Emotion*, J.A. Russell et al. (eds.), Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers: 203-220
 1998 *Inuit Morality Play*. New Haven: Yale University Press and St. John's, Nfld.: ISER Books.
- Brody, Hugh
 1975 *The People's Land*. Harmondsworth: Penguin.
- Geertz, Hildred
 1959 The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes, *Psychiatry* 22: 225-237.
- Mead, Margaret
 1928 (1973) *Coming of Age in Samoa*. New York: American Museum of Natural History.
 1930 (1953) *Growing Up in New Guinea*. New York: Mentor.
- Read, Kenneth E.
 1965 *The High Valley*. New York: Scribner.

Canadian Anthropologists, the First Nations and Canada's Self-Image at the Millennium

Regna Darnell *University of Western Ontario*

Abstract: Canadian anthropology attains its unique character by virtue of the discipline's embedding in debates over Canadian national identity and unity. This paper explores Canadian national identity in relation to the First Nations as a third founding force dissolving the binary of French vs. English. First Nations values, it is argued, must be incorporated within the reflexive self-image of Canada, both in interests of social justice for the First Nations and as part of what makes Canada a richly complex intersection of standpoints (ethnic, class, regional, etc.). As a result of this social and cultural complexity, Canada is ideally poised to meet the challenges of globalization and Canadian anthropologists are well-situated to mediate and explicate this process.

Résumé: L'anthropologie canadienne acquiert sa distinction du fait de l'insertion de la discipline dans des débats sur l'identité et l'unité nationale canadienne. Le présent article explore l'identité canadienne par rapport aux Premières Nations comme une troisième force fondatrice tendant à dissoudre la tension binaire entre français et anglais. Il soutient que les valeurs des Premières Nations doivent être incorporées à l'image que le Canada projette de lui-même, à la fois dans l'intérêt de la justice sociale pour les Premières Nations et en tant que composante de ce qui fait du Canada une intersection de perspectives d'une grande richesse (ethnique, de classe, régionale, etc.). Comme résultat de cette complexité sociale et culturelle, le Canada est placé dans une situation idéale pour faire face aux défis de la globalisation et les anthropologues canadiens sont bien placés pour médiatiser et expliquer ce processus.

The Canadian national character has consistently denied simple definition. Politicians, civil servants, historians, literary scholars, and ordinary citizens alike bemoan the inherent complexities and contradictions of the Canadian predicament while simultaneously defending the Canadian way of life against all external critique. Paradoxically, Canadians seem to take pride in not naming or pinning down their common sense of identity.

Canada's difference, implicitly measured in relation to the United States, often appears nearly invisible. At least on the surface, its culture is non-exotic and its variability can be subsumed under the overarching binary of French versus English. The unintelligibility of the not-quite-other plays out within anthropological discourse, in internal politics, and in international relations. From an American standpoint, disparity in economic power discourages intense strategic attention to aligning Canadian policies with American interests; compliance can usually be taken for granted. From a Canadian point of view, however, dependency on the United States is the salient reality of everyday life, the national nightmare.

A brief examination of some representative Canadian versions of the so-called national unity or national identity debate will demonstrate how integral the First Nations, and a more general acknowledgment of internal diversity, are to Canada's vision of itself. We will then turn to how this anthropologist has come to think about Canada as an anthropological problem.¹ A characteristic anthropological (that is, cross-cultural and comparative) framework focusses on the oddity of Canada, defamiliarizing the national imagination through ethnographic examination of some of the country's multiple and cross-cutting constituent communities. From such a perspective, Canadian social cohesion resides precisely in the intersecting binaries which divide Canada along multiple axes. The nation itself consists in a working out of the implications of these variable standpoints, defined by situationally specified contrasts and subject to shift of position at a moment's notice—or so it may seem to the

hapless outsider attempting to get a handle on how things work. Once one stops expecting alliances and dimensions of identity to stand still, the underlying pattern within which shifts occur begins to emerge and the (external) observer's sense of aberration abates. To the insider, in contrast, the slippery nature of shifting binaries seems perfectly natural, even predictable.

Having proposed a model for thinking anthropologically about Canada, we will then turn to a concrete example of how Canada constructs its own diversity and unity at the level of the national imaginary. The 1996 report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples (hereafter RCAP) exemplifies the political process whereby Canadians both envision and re-envision their nation. RCAP's version of First Nations values will be argued to articulate them to the Canadian penchant for social cohesion based on small-scale, local, and intermeshed patterns of identity.

Some provisos: other communities could have been chosen to illustrate the negotiation of variable standpoints within the Canadian polity. Nonetheless, the First Nations are unique: neither immigrants nor European founders, they were here first. For all Canadians, their existence distinguishes the new world from the old. Other institutions for First Nations negotiation of full participation in national public life and prosperity could have represented the First Nations in relation to Canada. The method of deploying an anthropological and ethnographic approach to Canadian national identity could easily be expanded to other exemplars. Indeed, I hope to do so in other contexts.

The Canadian National Identity Debate

The Canadian national culture includes salient awareness of the First Nations. Through a characteristic appropriation of Aboriginal voice, the claim of the native-born to be "Native," "indigenous" or occasionally even "Aboriginal," distinguishes Canadians from their European forebears or powerful southern neighbours, but hardly endears them to the peoples who lived here from the times immemorial of oral tradition. The Canadian cultural discourse sounds remarkably anthropological, albeit perhaps the anthropology is that of an earlier and more optimistic era. "Canadian culture," "the Canadian psyche" and "the Canadian national character" all make assumptions about the homogeneity of the Canadian self-image that most contemporary anthropologists would doubtless want to reformulate in terms of the social structural and psychological complexity of the nation-state and its constituent communities in an era of globalization (cf., for example, Herzfeld, 1987; Verdery, 1991).

Margaret Atwood's classic rendition of Canada's fragmented national identity relies on a series of linked metaphors: American is to Indian as Indian is to Canadian; Indian is to French Canadian as French Canadian is to English Canadian; Indian is to early settlers as early settlers are to later immigrants (1972: 100, 149). In the language of anthropological analysis, relations of power in Canada operate in structurally parallel ways with different groups holding variable positions, depending on context and historical period. Moreover, Indians are linked with wild animals, locking the Canadian imagination into the "garrison mentality" of a bush environment which resists efforts to domesticate it into a garden (Frye, 1971). Atwood (1972), in the height of a highly realistic Canadian phobia over encroaching Americanization, identified a Canadian strategy of set-up for failure arising from colonial victimization. Simultaneously she exhorted fellow-Canadians to transcend the insecurities of their beleaguered history by moving through a series of four characteristic strategies, from failure to acknowledge victim status to taking responsibility for their national destiny.

One would not expect such an ambivalent self-definition to produce a confident and extroverted national character; and indeed, it has not. When the essence of an individual is hard to pin down, Atwood's "survival" as the nirvana of the Canadian imagination must be located in a communal identity with multiple structural positions rather than in any essentialized individual (or role position) standing alone. Non-Native Canadians thus appropriate identities, or at least empathies, from a safe position in a dominant symbolic construct of communal nation-ness. Canadians are correct that they are neither Europeans nor Americans, while outsiders continue to find Canada unintelligible.

For John Ralston Saul, the psychology of Canadian as victim rapidly gives way to "a triangular reality" (1997: 81-100) in which Canada continues to function precisely because the First Nations provide a critical balance between French and English solitudes. Canada is intriguing for "its complexity; its refusal of the conforming, monolithic nineteenth-century nation-state model" (1997: 81); having three rather than two founding nations, he argues, facilitates an inclusive social mythology with a tensile strength impossible for a binary structure. Saul further suggests that the ineluctable presence of the First Nations ensures maintenance of nomadism as a strategy for settlement and attachment to land which is compatible with the existence of civilization (1997: 82). Succeeding waves of settlement, including immigrants as well as the three founding nations, have retained the character of their

particularized experiences. In order to escape self-denial, then, national identity must build on appropriation of the vitality of constituent communities by the dominant culture (1997: 98) (despite the problematic withholding of consent to such appropriation by the First Nations). Saul goes on to talk about animism, environmentalism, balance and oral tradition as First Nations wisdoms claimed by the holistic imagination of the Canadian mainstream. These, of course, are anthropological concepts as well as labels for First Nations values and cultural practices. Saul suggests these values are both shared by the First Nations and the Canadian mainstream and fit with a robust conceptualization of Canadian national identity.

Although Saul speaks primarily about Anglophone Canada, similar contrasts and balances, indeed parallel and persistent miscommunications, also characterize the French/English divide. What Canadian philosopher Charles Taylor (1993) calls "deep diversity" lies at the heart of Quebec's desire to maintain a "distinct society." The federalism he so passionately espouses can function only if English Canada can accept the legitimacy of the impulse to a Francophone cultural particularity unique within the national polity; he takes it upon himself to explain to the polarized communities why they must learn to think from the standpoint of the other.

The immigrant-dominated culture of the prairies challenges the possibility of a homogenous national imaginary in a different way. Despite repeated laments in public discourse about the centrifugal tendencies of multiple ethnic solidarities, multiculturalism in Canada has worked surprisingly well through respect for ethnocultural diversity. Will Kymlicka (1989, 1998) argues that, as long as the state remains morally neutral, distinct cultural communities are compatible with liberal democracy linking stable but interacting constituents of the Canadian state.

Not all commentators, of course, are so optimistic. Ian Angus (1997), for example, emphasizes forces of postcolonialism and economic globalization that seem increasingly to preclude a public discourse of majority tolerance for multiple minority cultures within the Canadian state. His nostalgia for an older Anglophone left-liberalism implies lack of agency among traditional cultural elites in the present predicament of Canadian diversity confronted with rapid change. (Saul reasons similarly about the present challenges to individual and national autonomy but concludes with a clarion call to resist homogenization and dilution of traditional Canadian political values.)

I suggest that Canadian anthropologists at the Millennium can and should use their ethnographic expertise to link the complexity and ambiguity of the Canadian

experience to the possibility of proud and self-confident national identity. Although NAFTA has posed the threat of Americanization in new terms, more economic than cultural, Canadian commentators have emphasized culture and values, areas in which individuals and cultural communities more easily exercise autonomy. In many ways, Canadian uncertainties resonate well with the contemporary postmodern theoretical climate. Jean-François Lyotard wrote *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979) at the behest of the Quebec government. Canadians, Francophone or Anglophone, are accustomed to living with ambiguity and to not envisioning themselves at the centre of the world. The national attitude is a characteristically anthropological one, which cries out for anthropological analysis.

Many things change when one crosses the world's longest undefended border. Scale is a critical variable in the non-American-ness of the Canadian psyche. The scale of Canadian society encourages a personalistic national imagination, particularly accessible to anthropologists who have worked in small communities and can elaborate the parameters of identification with and beyond the local. Benedict Anderson (1983) has formulated the dilemma of social order in terms of the human capacity to leap from empathy with known persons in a face-to-face community to assuming others are sufficiently like oneself to merit identification, e.g., within a nation-state. Participant-observation fieldwork enjoins anthropologists to contextualize complexity of community in relation to the Canadian sense of nation.

Canadians see themselves as embodiments of practical common sense, avoiding "political excess." In self-representation, they embrace a brokerage theory of politics, an "end to ideology" in which political parties appropriately represent regions and interest groups. Compromise appeals more than liberalism or conservatism per se. New Democratic Party socialism runs a distant third, functioning as an elusive social conscience and destabilizing the dominant position at any given point in time (Christian and Campbell, 1990). Accommodation is preferable to resolution because already poised for deniability or reversal.

Political scientist Carolyn Tuohy calls it "institutionalized ambivalence"; in her view, Canadian institutions are distinctive because principles which appear contradictory are embodied in institutional and procedural structures ambiguous enough to change over time in response to contexts and applications. The structure itself can be seen as consistent and unchanging, although social practices gradually come to have an entirely new flavour.

William Christian and Colin Campbell argue that Toryism, now recessive to liberalism, at least at the fed-

eral level, distinguishes Canadian political ideology from American. Canadian Tories maintain a British and feudal commitment to place "social order and collective or community values before individual rights" (1990: 9). This Tory strain invokes hierarchy, social inequality, continuities from the British tradition, deference to authority, the absence of a true frontier and an inexplicable fondness for government intervention. There is more of *noblesse oblige* than populism in this stance, especially in Quebec. Moreover, at least in relation to the American emphasis on individual rights, it is consistent with the communal rights sought by First Nations as well as by Quebec and some ethnic communities. Compromise is admired as political strategy; Canadian politics is rarely a zero sum game, an important aspect of its tensile strength.

To take only one example of carefully constructed mediation of confrontation, the Supreme Court of Canada decision on the legality of Quebec secession (1998) was sufficiently ambiguous for both sides to claim victory. Unilateral action was not constitutional, but Canadian values of "order and stability, constitutionalism and the rules of law and respect for minorities" would enjoin Canada to respect a Quebec vote. The Court declined to recognize the French as "a people" on the basis that only acute colonial oppression would grant a right to secession on such grounds, thus avoiding commitment on whether the French were in fact a people. Respect for minorities included Aboriginal as well as French minorities, implying legitimate First Nations interests in questioning the present boundaries of the Province of Quebec. Rights cherished by the French had the highly threatening potential for extension to other minorities. Occam's razor was tidily deflected into balance and moderation, a characteristically Canadian strategy.

Such tolerance for alterity presumably works because Canadian self-perception as belonging to the majority is characteristically elusive. William New's *Borderlands* (1998) stresses that Quebec separatists are motivated by their hatred of Toronto and Ottawa. According to Saul: "very few Anglophones think of themselves as a minority faced by the United States" (1997: 129). Gaile McGregor suggests that "*all* Canadians feel themselves to be on the other side of the fence from power" (forthcoming: 116).

An Anthropologist at Work in Canada

The immediate instinct of a fieldworking anthropologist confronted with the public discourse on Canadian national identity is to model it in relation to the everyday experiences of Canadian cultural communities and their members. Although these communities are certainly diverse,

they are also interwoven with one another. Although I did not begin by thinking of myself as a student of Canada, my own experience has exposed the complexity and intersection of many standpoints that characterize the nation.

My initial encounters with the Canadian identity question were disquieting. Interactional sociologist Erving Goffman, with whom I studied as a graduate student at the University of Pennsylvania, apparently delighted in my move to Edmonton in 1969, reminding me whenever we met thereafter, with considerable pride, that *he* was a Canadian (although he left after his undergraduate degree). Sociologist Gaile McGregor (1986) locates Goffman's Canadian-ness in his unconscious assumption that social relations are fraught with danger, that the individual self is beleaguered (cf. Atwood, 1972; Frye, 1971).

Authoritative definitions of Canadian-ness were relegated to outsiders, their very externality lending verisimilitude, however superficial. When I left for Edmonton, my mentor and friend, A. Irving ("Pete") Hallowell, whose Berens River Ojibwe ethnography still retains its explanatory power, told me: "It's cold up there" and "I learned to ride a horse in Edmonton, in 1925." Canada was imagined as the frozen North: in the highly ambivalent words of our national anthem, "the true north, strong and free." This popular image declines to confront the demographic reality that two-thirds of the Canadian population lives huddled along its southern border shared with the United States. The garrison mentality reigns over "our home and native land."

Anthropological ancestor Margaret Mead, whose intuitive pronouncements on national character were legendary, reportedly quipped on multiple occasions that Canada was the hardest country for her to study. On the surface, things seemed familiar. Then she would realize that she did not understand at all. However bizarre the national character methodology seems to anthropologists in retrospect, the underlying intuitions still bear examination. Moreover, the national character rhetoric is remarkably consonant with that of "proud to be Canadian."

The Canadian chicken, according to the traditional children's joke, was crossing the road to get to the middle. Canadians like the middle of the road. Canadian politics and culture emphasize non-confrontation, optimism (often against the dictates of common sense), and mediation of polar positions to encompass, however nominally, every conceivable standpoint. Although the short-term results often appear counter-intuitive, the chicken-in-the-middle-of-the-road strategy preserves a ground from which to meet any swing of the unpredictable pendulum that is social order. Irrevocable commitment to *any* position is somehow un-Canadian.

When I first began to talk about the history of Canadian anthropology in the mid-1970s, Canadian graduate students, confronted with faculty largely imported from elsewhere, mostly the United States, declined to accept responsibility for a home-grown anthropology under native-born control and direction. It was a failure of nerve as well as a lack of information about disciplinary history. My own work has demonstrated a highly characteristic combination of subdisciplines and specializations, although no single feature is uniquely Canadian. Disciplinary focus on the First Nations has persisted and far outweighs any other ethnographic commitment (Darnell, 1997; 1998). Although it seems clear, at least in retrospect, that something about Canada reshapes the anthropologists who came and stayed, few of them have turned to the study of Canadian society itself.

At the beginning of my career, the communities anthropologists studied were ideally conceived as ethnically homogeneous, neatly bounded and often isolated geographically. Ethnography, or cultural description based on participant-observation fieldwork, was a method well-suited to such units of analysis. In the intervening three decades, the anthropological concepts of culture and community have evolved considerably. Individuals move across community boundaries and embrace plural identities; communities themselves are dispersed across multiple and non-contiguous locations; and distinct affiliations are maintained in urban contexts. Anthropologists have adapted their methods accordingly. Ethnographies more often involve multiple field sites; consultants linked through the anthropologist need not form a group, never mind a distinct community (cf. Marcus, 1998). Nonetheless, traditional anthropological fieldwork methods still shed light on larger groups and identities—on the nature of the community beyond the local face-to-face interactions of everyday life. Public symbolic culture yields insight and access into the mainstream and its internal variability.

The hypothesis of cross-cutting standpoints in the ongoing construction of the Canadian nation, variably enacted among its cultural constituents, arises from three decades of experiencing these imagined communities from a multiplicity of positions, both personal and professional. Viewed in retrospect, my fieldwork has encompassed and attempted to integrate shifting insights from field sites unified mostly by my interest in them. Perhaps paradoxically, I conclude that there is no such thing as a pure, “traditional” First Nation, and that “Canadian” identity is far more complex than the “French-English fact” which exhausts the complexity of Canada for most external observers.

During twenty-one years at the University of Alberta, I moved betwixt and between: the university and northern Alberta Cree communities; multicultural policies for retention and maintenance of both ethnic and First Nations languages; prairie pride in breaking the land and broad local indictment of central Canadian natural resource exploitation; Ukrainian resentment of French as an official language on Alberta cereal boxes and Quebec’s protective language legislation aimed initially more toward incorporation of immigrants than toward exclusion of Anglophones; anti-Americanism and perceived helplessness of Canadians faced by overwhelming disparities of power and autonomy; Indians who had kinsfolk, spiritual teachers and political allies across a United States border which they deemed irrelevant to their histories and emerging solidarities; the power of the provinces and the dependency of the Northwest Territories on southern Canada; the non-urbaness of Edmonton—a city where nearly every household owned a pick-up truck, almost no one had been born in the city, and people went home to rural communities and reserves for weekends and holidays—a city whose populace appeared to be in perpetual motion precisely because everyone had a home place somewhere else. In northern Alberta, urbanization is a reversible process; the Plains Cree have not entirely lost the habits of nomadic subsistence and cyclical resource exploitation. Some of this mobility appears to have rubbed off on immigrants who came to share the marginal farmland and bush.

More dimensions of contrast emerged when I moved to London, Ontario, in 1990: central Canada vs. the west (centre vs. periphery); Ontario vs. Quebec as founding nations and as industrial heartland against the regions; the monolingualism of Anglophone British Empire Loyalist southwestern Ontario vs. that of Francophone Quebec; within the region, London’s subordination to Toronto; London vs. the other London from which (some of) the founders came; the utter invisibility of 10,000 Native people in a population of 320,000; the pervasive class distinction East-of-Adelaide (Street) in London; Algonquian former hunters and gatherers, mostly Ojibwe, vs. agricultural Iroquoians, mostly Mohawks.

Cross-Cultural Miscommunication: The Case of the First Nations

The small relatively isolated face-to-face communities of northern Alberta (with their tendrils in urban areas and their seasonal labour migration patterns) are not different in kind from the experiences of other communities within the self-declared Canadian mosaic. The Indians I

know do not wear feather headdresses and braids on Jasper Avenue in Edmonton, except during the annual Klondike Days. To be sure, they are distinguishable from mainstream Canadians, but the differences are not necessarily on the surface, visible as difference. Indeed, Aboriginal culture, history and means of constructing common-sense interpretations of everyday life consistently produce cross-cultural misunderstandings, precisely because they seem familiar.

Anthropology at its best removes the exotic, thereby revealing the human core intelligible across boundaries of culture, class, gender and nation. But first we have to expect the difference beneath the surface. Some Canadian anthropologists, however, particularly those who work overseas, dismiss the anthropological interest of Canadian complexity, assuming that the First Nations have no culture left, presumably because they are no longer exotic, and that the irritating habit of intervening in research priorities and interpretations make it impossible to do serious scientific work.² I am of the contrasting view, that traditional cultures persist through constant adaptation carried out through the agency of contemporary Aboriginal persons who are quite capable of speaking for themselves (e.g., in quite different genres and styles: Ahenakew and Wolfart, 1992; Asch [ed.], 1997, especially papers by Sharon Venne and Emma LaRoque; Cruikshank, 1990; Mercredi and Turpel, 1993). Both ethics and epistemology fall into place with the extension of what Johannes Fabian (1983) calls "coevalness" to those with whom anthropologists work. The interface between anthropology and the First Nations leads the discipline, I believe, in delineating a co-constructed space in which such accommodation is ideally reciprocal. In Canada, a critical mass of First Nations languages and cultures maintains them with a saliency in the national forum unparalleled in the United States (where Native peoples are less evenly distributed across the nation and subordinated in public awareness to Afro-American and Hispanic communities).

Because there is nothing unique about isolated communities, the formerly "primitive" of the most unsophisticated stereotype of anthropology, communities need not be equated with cultures. In the real world, cultures interpenetrate and individuals habitually cross their boundaries, often without fuss. I do not want to separate "Canada" from "Native." I am equally a fieldworking anthropologist when I study the Plains Cree of northern Alberta and Saskatchewan, Mohawk and Ojibwe in southwestern Ontario, Slavey in the Northwest Territories, Doukhobors in southern British Columbia, West Africans, Ukrainians in Edmonton, internal and external perceptions

of Francophone Quebec or Canada as a nation. The latter, however, most clearly invites reconceptualization of the traditional anthropological concept of culture in terms of a multiplicity of standpoints.

The anthropological method of participant-observation fieldwork works in any community, whether constituted by city neighbourhood, voluntary association, or relatively isolated cultural community. There is a network of known persons whose interaction constitutes a local manifestation of "the culture," exoticism removed. Understanding how things work at this micro-level, through social action, discourse and ongoing, emergent exegesis, seems to me to provide the validity test, the verisimilitude, for sociological interpretations on a more ambitious scale. The properties of larger imagined communities are hypothesized precisely on the basis of such known communities. Anthropology is unique among the social science disciplines in its willingness to interrogate macro-models in light of particular community experiences and the narratives constructed around them. From the standpoint of such local experiences, the global may be brought into focus without losing the complex interplay of everyday life. In the process, of course, we draw on the insights of all of the social sciences, but within our own disciplinary commitment to the historically particular.

The Royal Commission as an Institution of Canadian Reflexivity

Modelling Canadian society anthropologically involves, in part, an acknowledgment that Canadian society envisions itself in ways that are highly accessible to anthropological analysis. A close reading of institutions of Canadian introspection and their potential impact on the society's reflexive capabilities provides a link between the centrifugal forces of diverse cultural communities within Canada and the public culture context within which all interactions occur, between ethnography and the symbolic discourse mediating diversity of standpoints.

The Royal Commission is a Canadian political institution inherited from the mother country and creatively refashioned to accommodate the ambivalence and shift in standpoint that I have been characterizing. Royal Commissioners are appointed to represent all sides of political issues with the potential to become hot potatoes. Co-chairs often come from French and English Canada. The Commissioners are not politicians, although they consult "the public." Their reports foreshadow legislation forthcoming, though rarely immediately and never as a package. Reports are theoretical and idealistic. Many academics

serve on Royal Commissions. Royal Commissions provide politicians with space to avoid confrontation and conflict. Extremists on both right and left are wont to mutter about the “anesthetic” quality of the always numerous and broad-ranging recommendations.

I arrived in Edmonton about the time the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism was issuing its five-volume report. The impact from the prairies was that the Commission revised its own mandate and refused to consider the French/English “official languages” question in isolation from the so-called “other” languages of immigrants—another structural opposition to keep things in balance. The First Nations rested awkwardly in this mix, in the absence of homeland elsewhere and because of their administrative divide from other linguistic and cultural groups in Canada. Native issues fell under Indian Affairs and Northern Development, an uneasy mix with policy priority to the latter.

In a peculiarly Canadian twist, Canada ended with a policy of *bilingualism* and *multiculturalism*. A minority report by University of Manitoba Slavist J.B. Rudnyckyj proposed that contiguous linguistic minorities speaking languages still used in multiple functions should have local official language status. Although political feasibility was never in question, the abstract commitment to pluralism was remarkable. Rudnyckyj’s examples included Cree and Blackfoot as well as German and his native Ukrainian, all on the prairies where long-term immigrant language diversity was concentrated. In that context, my own response was to document and celebrate the diversity (Darnell [ed.], 1971; 1973; 1977) and argue for a policy of national pluralism encompassing charter, immigrant and Aboriginal languages. I gradually came to realize, however, that this utopian construction was produced by Anglophone elites, mostly in central Canada, and shared by neither immigrants nor First Nations peoples—who had enough to worry about defending their own standpoints toward Canadian-ness and the Canadian nation-state.

The Royal Commission on Aboriginal Peoples

In this context, the report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples (Erasmus et al., 1996: v. 5) embodies the politics of ambivalence, shifting identities and elusive borders. First Nations politics proves inseparable from the larger Canadian national process. The Commission, which received a broad mandate in 1991, repeatedly exceeded its time limits and budgets for research and public consultation. The recommendations were dramatic and expensive. Despite Commission efforts to set time

lines for implementation, most Canadians and all politicians found the recommendations too unrealistic even to inspire backlash.

To say that the Commission was pro-Native would be an understatement. Its four Aboriginal and three non-Aboriginal members included co-chair George Erasmus, formerly Grand Chief of the national Assembly of First Nations. The Commissioners aspired “to reestablish the association of equals that once characterized the relationship between Indigenous peoples and newcomers in North America” (1996: 296). The implicit oblivion to questions of power and scale cannot help but strike the anthropological reader, regardless of political suasion. This, however, is not the issue. The hyperbole is strategic, directed toward the need for social justice and the uniqueness of claims to it based on Aboriginality.

The Commission distinguished “peoples” as “collectivities of unique character” with “a right to governmental autonomy” from “nations” as “political entities through which Aboriginal people can express their distinctive identity within the context of their Canadian citizenship” (1996: 1). All descendants of the First Peoples had rights, whether or not they were currently constituted within “nations.” Because of historical circumstances, a “rebalancing of power” was necessary before “Aboriginal nations” could assume governmental powers within Canadian federation (1996: 2). Many bands were too small for effective self-governance, with only Nunavut well-advanced toward political reform. Recommendations were “based on the nation as the basic political unit of Aboriginal peoples” (1996: 5). Reconstituted nations would “recapture the broad sense of solidarity” that preceded reservations, relocations and residential school assimilation. The process was likened to provinces joining Confederation, a precedent established at a different level of political structure (and capable of extension to the First Nations in interests of equity and natural justice). Federal equalization payments to the provinces offered further models for Aboriginal self-government.

The Commission argued that the social costs of continued marginalization and poverty were borne collectively by all Canadians. Appropriating the rhetoric of urgency from the deficit reduction advocates, the Commission proposed that the costs were escalating out of control and recommended massive cash infusions over a period of years. Although some costs would continue indefinitely, most were temporary measures designed to create change. Dramatic differences in the quality of individual and community lives would appear in less than 10 years and the financial crossover point to actual savings would come in 15-20 years. Long-term economic support

would be needed for “traditional and mixed economies” and for “Aboriginal cultural institutions” (1996: 74). The Commission emphasized that mainstream cultural institutions required similar subsidy—also for reasons of scale.

The Commission’s most radical suggestion, however, was that First Nations membership be defined not on racial grounds but as “organic cultural and political entities.” “Although contemporary Aboriginal groups stem historically from the original peoples of North America, they often have mixed pedigrees and include individuals of varied ancestry” (1996: 154-155). These groups legitimately “evolve over time and change in their internal composition.” Membership involves a “collective sense of national identity” resting on “common history, languages, culture, traditions, political consciousness, laws, governmental structures, spirituality, ancestry and homeland” (1996: 154).

The political hot potato is that Aboriginal peoples and nations so defined would not disappear through assimilation, as is cynically assumed under the three-generation return model uneasily underlying the provisions of the Canadian Multiculturalism Act.

The First Nations Alternative to Canadian Binariness

The Commission’s proposals rely heavily on recognition of variable standpoints, which I have argued to be peculiarly Canadian: (1) the First Nations differ among themselves and there can be no single model, in contemporary or historic terms; (2) they are internally diverse: the interests of women, elders, youth and Metis are distinguished; and (3) the North is set apart by high costs of local services, isolation and demographic dominance of Aboriginal peoples. Just solutions cannot be the same for all.

Many First Nations values correspond to how Canada would like to imagine itself. Since the failed Charlottetown Accord of 1992, Aboriginal peoples have held a fair amount of cultural capital in Canadian political life. Interaction [learning and teaching], dialogue, balance and sharing (1996: 12) are First Nations values that the Commission suggests are applicable not only to public education about their traditions, but also to Canadian political debate more generally. The Commission enjoins attention to “harmony, consensus, peace, life and growth.” The “immediacy” of media coverage “heightens tension” in ways “at odds with the more leisurely pace of life in First Nations communities” (1996: 203). Whether or not these values characterize other communities within Canada or elsewhere, perception of them as

Aboriginal increases the capacity of Canadian public discourse to think from the standpoint of the First Nations and to extend the area of overlap between their traditions and those of the mainstream.

The salutary exemplar of the First Nations is particularly powerful in the domain of ecology. “Noble savage mystic identity” with the otherwise-frightening wilderness produces a certain public enthusiasm for traditional ecological knowledge (TEK). This enthusiasm is more likely to produce sports hunters and clear-cut loggers than attention to the teachings of Aboriginal elders. Nonetheless, it dilutes and balances the intense Canadian commitment to Northern resource development. In many communities, TEK stands beside language as a pillar of renewed traditionalism.

In light of such ongoing reflexive processes, and although the absence of national unity is constantly descried, both within Canada and externally, I suggest that its actual attainment is both impossible and undesirable. Compromise, through shifting standpoints and alliances, renders *disunity* positively functional. The status of Aboriginal peoples *as Nations* holds a significant key to continued flux in the national imagination.

The issues are more cultural than political or economic, at least in the first instance. Anthropologists, of course, purport to know something about culture. In Quebec as well as in the RCAP definition of nation, culture overrides both race and historical circumstance. Canadians often seem more willing to protect their nascent film industry, literary and theatrical production and journalistic/media autonomies than to protest the unemployment and economic stagnation resulting from the Free Trade Agreement. I have argued that culture has the potential to defy the variables of power and scale which dominate the Canadian political agenda. Again, nostalgia for the face-to-faceness of the imagined community of known persons, characteristic of Canadian First Nations communities, is writ large in the creative vision of the Canadian nation-state. The fortress mentality provides safety at both the public and private levels. Canadian heroism is grounded in the everyday. In Canada, to think small is utopian. The moral dimensions of a personalistic social order wherein no one (individual or community) can be pinned down to a single stable identity lay the groundwork for a persistent political identity of strategically deployed institutionalized ambivalence. Canadian culture, with all its internal appropriations across diverse constituent communities, continues to resist homogenization, while simultaneously colouring its public discourse around an elusive essentialism of national identity.

Canadian culture sometimes seems to have decomposed into a myriad of not-fully-commensurable (op)positions in which a valued middle ground draws non-binary extremes into public discourse. Balancing the Canadian self has entailed application of First Nations strategies of consensus, environmental stewardship, community rights and obligations, respect for the wisdom of age and the autonomy of individuals. Appropriation of these values, albeit without First Nations consent, underscores the urgent need for bridges to reciprocal solutions. Anthropologists, who know how to listen and how to collaborate across cultural and subcultural boundaries, must be active in reconstituting the Canadian national identity crisis in more complex and humane structures of imagination which can be legitimately shared by all parties to nation-ness.

Notes

- 1 I would like to thank David Maybury-Lewis for the initial impetus to these reflections. Gaile McGregor, Carole Farber, Catherine Ross, Barbara Armstrong, and Alan McDougall listened to my first formulations. An appointment as Visiting Professor of Canadian Studies and Anthropology at Yale University produced the distance and the leisure to pursue questions about Canada and Canadian-ness. I thank particularly Harvey Goldblatt and Pierson College for their hospitality and support. Sally Cole and three anonymous readers from *Anthropologica* have helped to refine the argument.
- 2 These things are more often implied than made explicit, usually to students, often in the corridor talk of departments and professional meetings. For reasons of professional civility, I have no wish to identify individuals with this dismissive attitude. Numerous Americanist colleagues, however, have confirmed my sense that such attitudes are lamentably widespread. My point is that Canadian anthropologists need to think differently about the work they do by "bringing the exotic home" (Di Leonardo, 1998).

References

- Ahenakew, Freda, and H.C. Wolfart (eds.)
1992 *Kôhkominawak Otâcimowiniwâwa: Our Grandmothers' Lives as Told in Their Own Words*, Saskatoon: Fifth House.
- Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities*, New York: Verso.
- Angus, Ian
1997. *A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*, Montreal and Kingston: McGill-Queens.
- Asch, Michael (ed.)
1997 *Aboriginal and Treaty Rights in Canada: Essays on Law, Equality and Responsibility for Difference*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Atwood, Margaret
1972 *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*, Toronto: McClelland and Stewart [1996].
- Christian, William, and Colin Campbell
1990 *Political Parties and Ideologies in Canada*, Toronto: McGraw-Hill Ryerson.
- Cruikshank, Julie
1990 *Life Lived Like a Story*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Darnell, Regna (ed.)
1971 *Linguistic Diversity in Canadian Society*, Edmonton-Champaign: Linguistic Research.
1973 *Canadian Languages in Their Social Context*, Edmonton-Champaign: Linguistic Research.
1977 *Language Use in Canada*, Edmonton-Champaign: Linguistic Research.
1997 Changing Patterns of Ethnography in Canadian Anthropology: A Comparison of Themes, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 34: 269-296.
1998 Toward a History of Canadian Departments of Anthropology: Retrospect, Prospect, and Common Cause, *Anthropologica*, 40: 153-168.
- Di Leonardo, Micaela
1998 *Exotics at Home: Anthropologists, Others, American Modernity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Erasmus, Georges, et al.
1996 *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, Vol. 5: *Renewal: A Twenty-Year Commitment*, Ottawa: Canada Communication Group.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other: Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Frye, Northrop
1971 *The Bush Garden: Essays on the Canadian Imagination*, Concord, ON: House of Anansi Press.
- Herzfeld, Michael
1987 *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will
1989 *Liberalism, Community, and Culture*, Toronto, Oxford and New York: Clarendon Press.
1998 *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto: Oxford University Press.
- Lytard, Jean-François
1979 *The Postmodern Condition: A Report on the State of Knowledge*, Paris: Editions de Minuit.
- Marcus, George
1998 *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press.
- McGregor, Gaile
1986 The Canadian-ness of Erving Goffman, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*.
(Forthcoming) *National F(r)ictions: The Pundits, the Pollsters, and the Popular Imagination*.
- Mercredi, Ovide, and Mary Ellen Turpel
1993 *In the Rapids*, New York and Toronto: Viking.
- New, William
1998 *Borderlands: How We Talk about Canada*, Vancouver: UBC Press.

Rudnycky, J.B.

1963 Minority Report to *Other Languages*, Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism, Vol. 3, Ottawa: Queen's Printer.

Saul, John Raulston

1997 *Reflections of a Siamese Twin: Canada at the End of the 20th Century*, Toronto: Viking.

Supreme Court of Canada

20 August 1998, *Reference Re: Secession of Quebec*, File No. 25506, Ottawa.

Taylor, Charles

1993 *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal and Kingston: McGill-Queens University Press.

Tuohy, Carolyn

1992 *Policy and Politics in Canada: Institutionalized Ambivalence*, Philadelphia: Temple University Press.

Verdery, Katherine

1991 *National Ideology under Socialism*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

The Post-Anthropological Indian: Canada's New Images of Aboriginality in the Age of Repossession

David Z. Scheffel *University College of the Cariboo*

Abstract: The article examines the new public imagery of Canadian Aboriginal peoples formulated in the 1980s and 1990s. Concentrating on the public education system, the author identifies the implementation of multicultural policies in the late 1970s and early 1980s as the starting point for curricular revisions which led to the emergence of a new set of representations of Indianness. The author argues that the new imagery is ideologically motivated and distorted, conveying the impression of Aboriginal perfection. A detailed analysis of works produced by the Shuswap Nation of British Columbia demonstrates how ethnographic texts—in this case those of James Teit—are used in the reconstruction of the Aboriginal past. The article ends with an overview of the anthropological literature on invented traditions and their use by indigenous emancipatory movements in several parts of the world.

Résumé: Cet article examine la nouvelle image publique des peuples indigènes du Canada, telle que véhiculée dans les années 1980 et 1990. Se penchant sur le système d'éducation publique, l'auteur identifie la mise en oeuvre des politiques culturelles de la fin des années 1970 et du début des années 1980 comme le point de départ de révisions des programmes scolaires qui ont conduit à l'émergence d'un nouvel ensemble de représentations de l'indienneté. L'auteur soutient que la nouvelle image est idéologiquement biaisée en ce qu'elle semble chercher à associer la perfection à la notion d'aborigène. Une analyse détaillée des travaux produits par la nation Shuswap de la Colombie Britannique démontre comment des textes ethnographiques—dans ce cas-ci, ceux de James Teit—sont utilisés dans la reconstruction du passé des autochtones. L'article se termine par un survol de la littérature anthropologique sur l'invention des traditions et sur son utilisation par des mouvements de libération dans différentes parties du monde.

Introduction

In the last 30 years Western anthropologists have shown a growing concern for the relationship with the people they study. The fusion of several developments in the political realm (decolonization, multiculturalism, environmentalism) with new trends in scholarship (minority studies, deconstruction, postmodernism) has challenged us with the proposition that our central aim, the scrutiny and explication of "otherness," is an outdated colonial pastime which is injurious to or at least exploitative of anthropology's object, the Native. This charge, formulated eloquently both outside (Said, 1978) and inside (Clifford and Marcus, 1986) the discipline, stings perhaps the most when it originates with the very people who provide cultural anthropology's *raison d'être*. The indigenous critique, usually combined with calls for the "repossession" of Native culture and history, often leads to outright demands that Western anthropologists abandon the field altogether and surrender their monopoly to indigenous specialists. The result can be the appearance of a "post-anthropological" form of Native (Aboriginal, indigenous) studies which competes or co-exists with anthropological knowledge. In Canada and the United States the repossession campaign has been won by the Aboriginal people. In his latest major work, poignantly called *Red Earth, White Lies*, Vine Deloria acknowledges and defines the victory. For "American Indians," he declares, "the struggle of this century has been to emerge from the heavy burden of anthropological definitions" (Deloria 1995: 65). A recent anthropological assessment of the relationship between American Indians and anthropologists endorses this outcome (Biolsi and Zimmerman, 1997). In this article I explore the composition of a new public imagery of Canadian Indians after the lifting of the "anthropological burden." In order to delineate a meaningful and manageable focus, I dwell on particularly influential, canonizing representations which are conveyed in schoolbooks and government reports. After a brief survey of the essential

features of the new imagery, I provide a detailed examination of its relationship to anthropology using material published by the Shuswap Nation of British Columbia in its quest to repossess the Aboriginal past.

Targeting Prejudice

In 1965, representatives of the American Indian Historical Society appeared before the California State Curriculum Commission to lodge the following complaint:

We have studied many textbooks now in use, as well as those being submitted today. Our examination discloses that not one book is free from error as to the role of the Indian in state and national history. We Indians believe everyone has the right to his opinion. . . . But a textbook has no right to be wrong, or to lie, hide the truth, or falsify history, or insult or malign a whole race of people. That is what the textbooks do. (quoted in Gilliland, 1992: 90)

Five years later, two Canadian educators arrived at a similar conclusion after scrutinizing social studies schoolbooks employed in the province of Ontario. Their findings, published under the provocative title *Teaching Prejudice* (McDiarmid and Pratt, 1971), set the stage for the first discussion of the place of Native Indians in Canadian public imagery. It centred on the role played by the state, and in particular by the public education system, in the formulation of ideas about Canada's Aboriginal people (Manitoba Indian Brotherhood, 1978; Decore, Carney and Urion, 1981). By the early 1980s enough evidence had been accumulated to allow the conclusion that "no other ethnic group is as consistently negatively stereotyped as Native people" (Decore et al., 1981: 31).

Equipped with these findings and encouraged by Canada's new multiculturalism policy, progressive educators lobbied for an overhaul of the public education system and demanded the adoption of non-discriminatory policies and curricula. In some parts of the country the 1980s saw the formation of special commissions charged with these tasks. In Alberta, for example, the 1984 Ghitler Report on Tolerance and Understanding singled out curricular changes as a top priority (Alberta Education, 1994: 2). When the provincial government responded with the creation of a comprehensive Native Education Project, its main responsibility came to be the development of learning materials that gave "a more balanced and positive view of Native people" (ibid.). In British Columbia, the 1988 Royal Commission on Education recommended sweeping changes and demanded that "[all] curricular materials . . . should include material dealing with the unique character of Native Indian society, and

make clear the past and continuing contributions of Native Indians to Canadian society. This should be a feature of every subject in the curriculum" (Royal Commission on Education, 1988: 61).

The recognition of the need for a re-drawn image of Aboriginal people came combined with the perhaps even more far-reaching acknowledgment that the authors of the revised curriculum should be preferably Aboriginal people themselves. Responding to a long-standing demand for "de-colonized education" (Archibald, 1995; Cameron, 1993; McCaskill, 1987; Perley, 1993), many provincial governments have embraced this notion. For example, the aforementioned Alberta Native Education Project came to employ a "mutualistic curriculum development model" which ensures that "form and content [are] determined by Native people" (Alberta Education, 1994: 3). In British Columbia, a new method for the allocation of funds earmarked for Aboriginal education has enabled Indian bands to develop their own learning resources and to exercise considerable influence over the way public schools design and deliver programs concerned with Aboriginal people (Cameron, 1993; Government of British Columbia, 1995). Just how important the idea of indigenous authorship has become can be learned from the recommendations of the Royal Commission on Aboriginal Peoples struck by the federal government in 1995. The commissioners suggest that the government oversee the creation of a high-profile Aboriginal History Series Project which would give "due attention to the right of Aboriginal people to represent themselves, their cultures and their histories in ways they consider authentic" (Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996: 727).

What role did Canadian anthropologists play in the restitution of the indigenous voice? In his influential *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, the well-known American Indian scholar and activist Vine Deloria caricatures anthropologists as self-serving opportunists interested more in their careers than in the plight of "their" Natives. In the biting chapter "Anthropologists and Other Friends" Deloria asks rhetorically, "Why should we continue to be the private zoos for anthropologists? Why should tribes have to compete with scholars for funds when the scholarly productions are so useless and irrelevant to real life?" (Deloria, 1969: 99).

Canadian anthropologists who specialize in Native studies have faced similar challenges from Indian leaders as their colleagues in the United States. In the 1980s the biggest issue was the demand for "repossession" of Aboriginal culture and history. Christopher McCormick of the Native Council of Canada formulated it in these words:

We were, we are and will be the First People. We will refuse to allow people to appropriate or interpret our Cultures for their own ends. It will be our elders, our specialists, our historians and our anthropologists . . . who from now on will be the interpreters of our Culture. That is what self-determination means and we will have no less. (quoted in Ames, 1992: 146)

On the whole, demands of this kind have been received favourably. Leading members of the profession have endorsed the right of Aboriginal people "to manage their own cultural heritage" without the interference of "paternalistic Euro-Canadians" (Trigger, 1988: 9-10). Repossession is expected to "liberate indigenous peoples from the hegemony of academic and curatorial interpretations" (Ames, 1988: 81), ensuring that they get the right "to control the telling of their own story" (Kew, 1993/94: 89). As we are informed in the latest comprehensive self-assessment, instead of making "hegemonic decisions about ethnographic authority," Canadian Native studies specialists have accepted a position "alongside and in the service of First Nations peoples" (Darnell, 1997: 277).

Post-Anthropological Depictions of Indianness

The voluntary surrender of anthropological authority as an autonomous source of knowledge about indigenous ethnography, one which clashes at times with other (including the Native) kinds of knowledge, has dramatically reduced the influence of anthropology on the new public imagery of Indians. Indeed, unlike the previous, openly Euro-centric iconography of Indianness which often invoked, and at times abused, ethnographic evidence (Berkhofer, 1978; Francis, 1992), its modern successor is largely unconcerned with explicit references to anthropological knowledge. This is particularly striking in primary and secondary level schoolbooks. In this sense, the new public imagery is "post-anthropological." One could even argue that significant components of the new iconography are explicitly "post-academic." This trend is well-expressed in the constructs representing Indian culture within the reformed school curriculum. Ostensibly driven by the need to provide "true, accurate, and unbiased" accounts of Native history and society (Royal Commission on Education, 1988: 69), the curriculum reformers call in the same breath for material which does not damage the self-esteem of Aboriginal students (ibid.: 62). The second expectation really becomes the leitmotif as one educator after another warns that Native children "need to feel proud" (Archibald, 1991: 115), that

teaching resources should help build self-esteem (Cameron, 1993: 84), "reflect Native people in a positive light" (Alberta Education, 1994: 1), and make clear that "First Nations people have sophisticated social, political, and economic systems that existed long before the arrival of Europeans" (McCormick, 1994: v). In short, it is not enough to recognize Aboriginal histories and cultures; they should be promoted (Perley, 1993: 125).

The need to emphasize salutary attributes of Indian-ness is written directly into much of the educational material developed in recent years. The authors of the acclaimed *Chronicles of Pride*, a collection of portraits depicting accomplished Canadian Indians, introduce the work as telling "a story of dignity, strength, courage, hard work and great spiritual strength" (Overgaard, 1991: 2). They state their aim as providing educators with a tool to convey "the spirituality and quiet dignity of First Nations peoples" (ibid.). The purpose of another widely used introduction to Native studies is "to create positive awareness of First Nations cultures" (Clark, 1993: 1). Here, in page after page, diagrams contrast "European Canadian" with "First Nations" values. Aboriginal people are credited with traits worthy of respect, such as strong family ties, a sharing attitude, multi-lingualism, spirituality, appreciation of physical contact, cooperativeness, tolerance, enjoyment of life, playfulness, thoughtfulness, respect for nature, respect for elders and a sense of humour (Clark, 1993: 22-26). Among Euro-Canadian values we find worrying about germs and cleanliness, attempts to control nature, mono-lingualism and competitiveness.

The postulated Aboriginal respect for the environment permeates the new imagery. "Prior to contact with the Europeans," informs *Chronicles of Pride*, "Native peoples had a relationship with the land based on respect and understanding for the ecosystem. . . . They had great respect for Nature, for all things animate and inanimate" (Overgaard, 1991: 1). The obvious political lesson is drawn in a schoolbook explaining the intricacies of Northwest Coast potlatching: "First Nations' deep spiritual ties to the land and nature create an alliance with all Canadians who want a better environment in which to live and to pass on to their children" (Clark, 1995: 52).

The tendency to attribute to Native Indians characteristics considered positive by contemporary Euro-Canadians is not confined to schoolbooks. Menno Boldt and Anthony Long, two respected social scientists, identify as "the basic political culture of most [Native Indian] tribes" the ethos of "sharing and cooperation" (Boldt and Long, 1984: 541). Consequently, they assert, "the idea of hierarchical power relationships" is "irreconcilable with

Indian history and experience" (1984: 542). With equality as a spiritual gift "derived from the Creator's founding prescription" (ibid.), the two scholars claim "direct participatory democracy and rule by consensus" for most of Aboriginal Canada (1984: 545).

Another scholarly account, this one penned by a theorist of education, offers this view of Aboriginal cosmology:

Traditional Indian society was based on the knowledge that all things in life are related in a sacred manner and are governed by natural or cosmic laws. The land (Mother Earth) is held to be sacred, a gift from the Creators. In their relationship to the land, people accommodate themselves to it in an attitude of respect and stewardship. To do otherwise would be to violate a fundamental law of the universe. (McCaskill, 1987: 155-156)

The author felt so confident that he was restating self-evident truths that he did not consider it necessary to support these assertions with any reference to published scholarship.

A clearly hyperbolic but by no means exceptional sketch of Aboriginal perfection emerges from the work of the respected Okanagan Indian writer and activist Jeanette Armstrong. In her keynote address to a scholarly conference, she summed up pre-European conditions in these words:

In traditional Aboriginal society, it was woman who shaped the thinking of all its members in a loving, nurturing atmosphere. . . . In such societies, the earliest instruments of governance and law . . . came from quality mothering of children. . . . Let me tell you that upon European contact our societies required no prisons, armies, police, judges, or lawyers. Prostitution, rape, mental illness, suicide, homicide, child sexual abuse, and family violence were all unheard of. Upon contact, physical diseases were so rare among us that our bodies had no immunities to even simple endemic diseases. (Armstrong, 1996: ix)

Perhaps the most authoritative sample of the new public image of Indianness is offered in the recently released Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. It contains well-written descriptions of five Aboriginal societies, each of which represents a major culture area. The accounts again tend to dwell on attributes that contemporary Canadians are likely to admire, such as conflict resolution mechanisms free of violence—"the potlatch was a way of fighting with property rather than weapons" (Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996: 75)—and cosmologies which uphold harmony. On

the latter point, all Canadian Aboriginal societies are said to maintain a "spiritual relationship to the land" and to act "as stewards of the natural environment," living "in close harmony" with it on account of their "reverence for the natural order and a sense of wonder before natural phenomena" (ibid.: 87). About Aboriginal social and political order, the Report asserts that "individuals are generally equal, and deliberations typically continue until consensus is reached" (ibid.). The preference for consensus is said to derive from "an ethic that respects diversity" (ibid.).

New Indianness and Old Ethnography: Interior Salish and James Teit

The point I am trying to make is not, of course, that the praiseworthy qualities attributed to Canadian Indians by contemporary commentators are fabrications with no grounding in reality. The conclusion that every reasonably objective observer is bound to draw is that the new imagery omits or at least minimizes the reporting of equally real characteristics of traditional Indian societies which modern Canadians would find difficult, if not impossible, to approve of. The distortions, some of which have been remarked on by other anthropologists (Cannon, 1992: 522; Donald 1990; Price, 1990), are systematic enough to suggest that they are the result of an ideological filter which cleanses modern public discourse of unpalatable ingredients.

I would like to explore the application of the ideological filter in some detail in the context of a specific culture area, namely the southern interior of British Columbia. The situation here is interesting for a number of reasons. The Interior Salish Indians inhabiting this region were first described ethnographically by the anthropologist James Teit in the early part of the 20th century. In the 1980s their descendants began to repossess the local history and culture, producing post-anthropological versions of their ethnography, some of which have found their way into public school curricula. An examination of the relationship between the anthropological and the Native accounts reveals the impact of the ideological filter on traditional ethnographic evidence.

An immigrant from the Shetland Islands, James Teit (originally Tait) arrived in British Columbia in 1884. He settled down in Spences Bridge, a small community near Kamloops, where he married a Thompson Indian woman and began a systematic investigation of local Native cultures. Ten years after his arrival, in September 1894, Teit received an unexpected visit from Franz Boas who describes the encounter in a letter to his wife:

I went to see a farmer who sent me to another young man who lives three miles away up the mountain and is married to an Indian. . . . I finally found the house, where he lives with a number of Indians. . . . The young man, James Teit, is a treasure! He knows a great deal about the tribes. I engaged him right away. (quoted in Bunyan, 1981: 21)

This meeting marked the beginning of a fruitful collaboration. Boas encouraged Teit to publish the results of his ethnographic investigations, and when he returned to British Columbia in 1897 as the co-ordinator of the Jesup North Pacific Expedition, he entrusted Teit with responsibility for the exploration and documentation of the southwestern interior of the province. Teit's ethnographic legacy is found in three massive, beautifully illustrated monographs on the Thompson, the Lillooet, and the Shuswap, published by the American Museum of Natural History between 1900 and 1909. Recent scholarship bears testimony to the unusual scope and depth of this legacy (Banks, 1970; Wickwire, 1988; Wickwire, 1993). It also reveals Teit, a committed socialist, as perhaps the founding father of Canadian advocacy anthropology who was actively involved in the early political campaigns of British Columbia Indians (Campbell, 1994; Wickwire, 1998).

In 1982, representatives of the Shuswap Nation convened in Kamloops to sign the Shuswap Declaration, a document which obligated them to recover their heritage by means of an ambitious research and publication program (Shuswap Nation Tribal Council, 1989). This resolution bore first fruits with the release in 1986 of the *Shuswap Cultural Series*—seven booklets of varying length, each devoted to a specific aspect of Aboriginal Shuswap society. The series was commissioned, published and copyrighted by the Secwepemc Cultural Education Society (SCES), an entity created by the Shuswap Nation Tribal Council (SNTC) in order to implement the Shuswap Declaration. Despite its brevity—the seven booklets amount to some 75 pages of text and illustrations—the *Cultural Series* gives the impression of a work based on solid research. It contains references to reputable scholarly sources, and in one booklet Shuswap elders are credited with having shared their knowledge with the author/researcher (Matthew, 1986[5]: 1). Each component in the series offers a word of thanks to “everyone who assisted in the research and production” of the work.

Even a superficial analysis reveals that the bulk of the material has been lifted from Teit's *The Shuswap* (1909) and *Thompson Indians of British Columbia* (1900).

The two monographs determine both the form and the content of the entire *Shuswap Cultural Series*. Whether the subject matter is traditional housing, fishing, hunting, dancing or weaving, the real authority guiding the hand of the compiler is James Teit. In view of Teit's status as the most thorough anthropological observer of the Interior Salish, it is inevitable that any work on traditional Shuswap ethnography must to some extent draw on his evidence. The *Cultural Series* does so explicitly in the introductory booklet which makes use of Teit's demographic data (Matthew, 1986[1]: 1-4). This is, however, the first and last acknowledgment of the ethnographic source of the entire series. Although Teit is listed in the bibliography, not a single reference in the main body of the text explains his contribution.

Just how pervasive Teit's presence is can be seen from the following excerpts. On the subject of birth, Teit writes:

The infant was bathed in warm water shortly after birth, and afterwards in tepid water once a day . . . until able to walk. . . . The day after the birth of a child the father gave a feast (Teit 1909: 584).

The *Cultural Series* describes the same event almost identically:

The newborn child was bathed immediately in warm water and had a daily bath until he or she could walk. The day after the baby's birth, the father gave a feast (Book 1: 6).

The construction of summer dwellings is sketched in these words:

In places where the party was liable to attack by an enemy, these lodges were made of horizontal logs interlocked like the logs of a log-cabin. They were chinked with moss, or were earth-covered up to a height of four or five feet. Some small spaces were left open between the logs at a height of nearly two metres . . . ,and these were concealed by overhanging brush (Teit, 1909: 494).

The same subject appears in the *Cultural Series*:

In areas where enemies might attack, these lodges were made of horizontal, interlocking logs, chinked with moss and covered with earth to four feet high. Spaces were left between logs at about six feet high and these openings were covered with overhanging brush. (Book 3: 2)

By the time we reach the last booklet, the overlap between the prototype and the copy is almost complete. Here is Teit's description of traditional drums.

Drums were used at dances and as an accompaniment to singing. They were circular and exactly like those of the Thompson tribe. They were very seldom painted or decorated in any way. Fawn's hoofs were sometimes attached all around the rim. (Teit, 1909: 575)

The contemporary version goes like this:

Drums were used at dances and as an accompaniment to singing. They were circular and exactly like those of the Thompson tribe. They were very seldom painted or decorated in any way. Fawn's hoofs were sometimes attached all around the rim. (Book 7: 1)

In spite of the obvious dependence of the contemporary account on Teit's Ur-text, the series has its own identity which derives from the manner in which Teit's ethnographic data are used. On the one hand, descriptions of material culture and innocuous customs are copied almost word by word. On the other hand, where it clashes with the present-day Shuswap view of themselves, Teit's material is omitted or distorted. The tendency to distort the ethnographic record can be illuminated with several examples. Throughout the series, considerable emphasis is placed on the postulated uniqueness and self-sufficiency of Aboriginal Shuswap. They had developed, the reader is told, "a unique culture that was totally self-sufficient" (Matthew, 1986[1]: 4). This claim is extended to spiritual as well as material culture. Thus, "the Shuswap took raw materials and worked them into the articles and tools necessary to make them a totally self-sufficient people. They adapted their surroundings to their use, creating a culture unique in its manufactures and implements" (Matthew, 1986[5]: 1). This postulate contradicts Teit's data and conclusions. If there is one theme underlying his work, then it is the remarkable similarity he observed between the Shuswap and other Interior Salish societies, especially the Thompson. Over and over again Teit asserts: "The implements and utensils of the Shuswap were practically the same as those of the Thompson Indians" (1909: 473); "The prayers and observances of the Shuswap were quite similar to those of the Thompson Indians" (1909: 601); "The marriage customs . . . were just the same as those in vogue among the Thompson Indians" (1909: 590).

Beside autarky and particularity—the stuff independent nations are made of—Aboriginal Shuswap as presented in the *Cultural Series* cherished harmony and equality. Warfare is covered in two short paragraphs confined to an account of regional alliances (Matthew, 1986[1]: 9). By contrast, Teit, who claims that "the most typical Shuswap [were considered to be] warlike, proud,

inclined to be cruel, [and] aggressive" (1909: 470), devotes much attention to traditional warfare and feuding. One of the oral accounts which he records describes a raid on a Sekani camp. Having killed most of the enemies, Shuswap warriors "destroyed the lodges and all the property that they did not want. They tied the bodies of the children together in pairs and hung them over branches; others were impaled on the ends of Sekani spears, which they stuck up in the snow" (1909: 547).

Captives taken in war and integrated into society as slaves are mentioned in the *Cultural Series*, but the claim that "these people gained full membership in the community upon marrying a Shuswap person" (Matthew, 1986[1]: 9) clashes with Teit's observation that male slaves rarely married free women and thus remained in bondage (1909: 570). They were, according to Teit, "often treated cruelly" (1909: 290). At times slaves appear to have been killed and buried with their masters (1909: 592).

Noting the lack of formal distinctions derived from ascription, the compilers of the series conclude that "[t]here were no classes among the Shuswap people. Even the Chiefs or Shaman had no special privileges . . ." (Matthew, 1986[1]: 6). This postulate is based on Teit, but, again, only in part. Teit explains that the egalitarian social structure was confined to the southern bands (1909: 570). By contrast, the western and northern bands constituted a rank society with three "classes"—nobility, commoners and slaves. Nobility appears to have been hereditary, and its members possessed special privileges which they sought to protect by means of endogamy (1909: 576). Shamans, who occupied a special position in traditional Shuswap society, come across in the contemporary account as benevolent practitioners "specially trained in the medicines of the Shuswap people" (Matthew, 1986[1]: 5). There is no hint of the fear shamans seem to have instilled on account of their association with witchcraft, cannibalism, madness, and aberrant behaviour in general (Teit, 1909: 612-617).

Throughout the *Cultural Series* there is a clear reluctance to admit that Aboriginal Shuswap experienced pain and death. Teit gives much space to various ordeals associated with coming of age customs, such as whipping (1900: 310), self-inflicted burning of selected body parts by girls (1909: 588), and cutting and slashing practised by boys (1909: 590). Adolescent boys reportedly also made themselves vomit "by running willow-twigs down their throats" (1909: 589). The contemporary account mentions none of this. It also says very little about death. The dead, we are told, "were buried along with some of their personal possessions. These items might include the knives and weapons, gambling sticks, and always

included all of the person's moccasins" (Matthew, 1986[1]: 9). The enumeration omits slaves buried at times alongside their masters, and the favourite dog of the deceased, usually "killed at the grave, and the body hung up on a pole or to a tree near by" (Teit, 1909: 593). One also searches in vain for any allusion to the horses slaughtered and eaten at the funeral feast (1909: 593).

The second work published by the Shuswap Nation in its attempt to repossess the past is a richly illustrated book of some 100 pages, which is aimed at elementary school children. Entitled *We Are the Shuswap*, the work is presented as an insider's account of traditional life observed through the eyes of two sisters and their male cousin. To enhance the ethnographic value of this approach, the author incorporates numerous sidebars and spreads which provide detailed and illustrated depictions of cooking, sewing, fishing and building methods. Virtually every piece of the ethnographic data—including the drawings—is borrowed from Teit's monographs on the Shuswap and the Thompson. However, neither Teit nor his books are mentioned anywhere. This omission is particularly noteworthy in view of the numerous consultants who are thanked for their assistance with the production of the book. The list includes individuals and groups that lent "cultural advice and guidance" (Smith Siska, 1988: 95).

The degree of overlap between Teit's work and *We Are the Shuswap* is striking. For example, the modern account describes the construction of a canoe in these words:

Fine sewing was done with a split root of spruce or pine. . . . Three or more crossbars kept the canoe stiff and well stretched. . . . The ends of the canoe were caulked, or plugged, with moss and pitch. (1988: 41)

In Teit's account, the same activity appears in this form:

The finer sewing was done with split root of spruce or pine. . . . Three or more cross-bars . . . kept the canoe stiff and well stretched. . . . The ends were caulked with moss and pitch. (1909: 531)

A shamanistic performance is depicted in *We Are the Shuswap*:

A shaman with the rain as his guardian spirit might paint his face with red stripes and dots. These marks stood for the rain cloud and the rain. The shaman would then walk in a circle, singing his rain song. (1988: 76)

Teit's version runs as follows:

a shaman whose guardian spirit was the rain painted his face with . . . red stripes or with dots in red. . . . These probably represented the rain-cloud and the rain. He . . . walked around in a circle . . . ,singing his rain song. (1909: 601)

The commencement of collective berry picking is described in *We Are the Shuswap* in these words:

Each year, picking began as soon as the chief announced it was time. Young men watched the patches. From time to time, the watchmen brought in branches for the chief to see. When the berries in one patch were almost ripe, the chief sent word to the women. (1988: 56)

Here is Teit's account of the same activities:

The chief . . . watched the ripening of the berries, and deputed young men to watch and report on the various places. From time to time the watchman brought in branches and showed them to the chief. When the berries were almost ripe, he sent out word. . . . (1909: 573)

Further instances of almost complete overlap between the two versions could be adduced *ad nauseam*.

We Are the Shuswap continues the tendency to position the "borrowed" ethnographic material within a carefully designed context that underlines harmony, equality and happiness. As the story moves from one season to the next, the reader cannot but conclude that traditional Shuswap life revolved around laughing children and smiling elders showing one another respect and affection. For example, we learn that

[At the onset of winter] families were settled in their . . . villages along the rivers. Their pit houses were snug and warm. Their food caches were well stocked. It was a time for storytelling and visiting. It was a time to enjoy being together. (Smith Siska, 1988: 24)

And so the days of winter passed. The women trapped, worked on hides, sewed clothing and prepared foods. The men hunted, fished and worked on their tools and weapons. Families visited one another and enjoyed being together. Elders told stories, children played games. The long winter nights were filled with dancing, singing and feasting. (1988: 37)

Summer was as conducive to happiness and good cheer as winter:

In the gentle evening warmth after the heat of the day, the camp was peaceful. The air was filled with the

smoky smell of drying fish. People gathered to talk and laugh and play games. Elders told stories. Parents taught children the songs and dances of their people. Everyone was relaxed and happy. (1988: 59)

Within the happy and harmonious setting of traditional Shuswap society, women are singled out for special attention. Whenever the author depicts an important event, she makes sure to place a female character at the centre. For example, in the interaction between a boy and his female cousin, the boy acknowledges his cousin's "great wisdom" on account of which she would become "an important elder" one day (1988: 31). The children have learned from their relatives that women and men are equal. Their role models, Grandfather and Grandmother, perform family rituals "side by side" (1988: 66). At meal times the best piece of meat goes to the grandmother of the hunter (1988: 28).

Much of this contradicts the ethnographic evidence as found in Teit's work. Teit states without any ambiguity that women had no voice in any formal deliberations "nor in any other matters of importance" (1900: 290). Among the many prohibitions imposed on women by virtue of their sex, Teit mentions the absolute taboo on eating the "most wonderful" parts of an animal (1900: 326-327).

Obvious selectivity can also be observed in contemporary depictions of the relationship between humans and animals. The essential attributes of that relationship are summed up in the assertion that "Shuswap people have always cared about the earth and tried to use its resources wisely" (Smith Siska, 1988: 18), examples of which are provided on several occasions (1988: 30, 64-66, 76). Although the evidence supplied by Teit may warrant this conclusion (1909: 601-603), it also demonstrates that the respect of a traditional hunter is not necessarily synonymous with that of a modern-day environmentalist. For example, Teit provides a very interesting illustration of the traditional manner in which eagles were captured and their tail feathers pulled out. He notes that although the eagle usually survived the operation, at times it ended up dead and skinned (1909: 523). *We Are the Shuswap* paraphrases Teit's account but fails to mention the possible death of the eagle. In its harmonious version the bird is released unharmed and rewarded with a salmon for parting with its tail feathers (1988: 76).

The relationship between animals and humans is the subject of the last textbook to be reviewed here, *Coyote as the Sun and other Stories*. Published in 1993 by the Secwepemc Cultural Education Society, this richly illustrated compilation of nine traditional Shuswap legends is introduced as the collective effort of numerous groups

and individuals, including a Cultural Curriculum Committee (SCES, 1993: 54). All nine stories were adapted from James Teit's *The Shuswap*, and this is acknowledged in small print on the last page. The adaptation involved some simplification of the vocabulary and abridgement, but otherwise the stories remain essentially the same as they appear in Teit's account.

There are three exceptions to the symmetry between the original and the copy, two of which I wish to discuss briefly. In the title story "Coyote as the Sun," the anthropomorphic creature displays excessive zeal in meddling in human affairs, and this brings about his demotion. In Teit's version we learn that "Whenever he saw married women commit adultery or young women fornicate, he would call and let all the people know" (1909: 738). The new version renders this sentence as "Whenever he saw a person doing something wrong, he would call out and let everyone know" (SCES, 1993: 7). The second cut is found in the "Story of Chipmunk." In Teit's prototype Chipmunk annoys his grandfather Owl by telling him over and over again "your scrotum has many lines and is much wrinkled" (1909: 654). The adapted text replaces scrotum with stomach (SCES, 1993: 37-39).

Although this is not the place for a discourse on Shuswap mythology, I think it is clear that the adjustments made to the prototype have serious consequences for the interpretation of the legends. Both Coyote and Chipmunk express the centrality of sex in Shuswap mythology and culture. Many of the Coyote stories recorded by Teit reflect Coyote's preoccupation with sex (1909: 639, 685, 721, 741), and since he is an anthropomorphic figure, we may assume that his adventures provide a commentary on the power of sexuality. The removal of any reference to sexual organs makes the ending of the "Story of Chipmunk" far less meaningful. Owl namely was so angered by Chipmunk's insults that he attacked him and inflicted the markings which chipmunks still bear today (SCES, 1993: 39). Would a grandfather really be driven to violent rage by a child's observation that his belly is wrinkled? Clearly, the original version makes more sense, containing probably an allusion to the waning of sexual powers and intergenerational conflicts triggered by it.

The three works reviewed here were produced with the intention of contributing Aboriginal content to the social studies curriculum of provincial public schools. All of them have been adopted by several school districts in the southern interior of British Columbia and possibly elsewhere. But the tendency to reconstruct the past in order to create an image of Aboriginal perfection is by no means confined to the Shuswap. A cursory look at similar

types of material authored by Okanagan Indian authors reveals similar results. For example, *Neekna and Chemai*, a children's book written by the acclaimed novelist and activist Jeannette Armstrong on behalf of the Okanagan Tribal Council, introduces the reader to an implausibly harmonious community populated by obedient children, wise elders, friendly neighbours, and a generous Great Spirit (Armstrong, 1991). The same message jumps from the pages of *We Get Our Living Like Milk from the Land*, a work of non-fiction which promises to provide "an historically factual basis for all . . . members of the Okanagan Nation" (Maracle, Armstrong and Derickson, 1993/94: ix). The chapter on "Original People" gives an overview of Aboriginal conditions when wise grandparents watched over well-behaved children, educating them "in a patient loving way" (Maracle, Armstrong and Derickson, 1993/94: 14). The children grew up "to be happy gentle people" (ibid.). Just how ideal the precontact society was is shown in this summation:

The syilx had no schools, jails, judges or police. No person ever went hungry while they were part of a village. Rape or child abuse was unknown. People were strong and lived to be old and were free all their lives. Gathering food and everyday work was shared and there was lots of time to spend on creative and interesting things. The syilx were great story tellers, artists, crafters, thinkers, singers, and musicians. They were the best of natural scientists and doctors. They excelled at sports and were extensive travellers. Our history shows all of this. (Maracle et al., 1993/94: 16)

Anthropology and Ideology

On the basis of the samples reviewed here, I think it is evident that the revised public imagery of Indianness, as it has emerged in Canada in the 1980s and 1990s, contains stereotypical constructs drafted in accordance with formulaic ideas about the Aboriginal past. Post-anthropological in the sense that it took hold at a time when anthropologists began to divest themselves of their previously uncontested authority over Aboriginal studies, the new iconography is in many respects at loggerheads with the canons of ethnography, and in some instances it violates commonly accepted standards employed in the production and dissemination of most kinds of educational material.

What should be our reaction as anthropologists to schoolbooks based on plagiarized and distorted versions of ethnographic classics? How should we respond to pseudo-anthropological accounts driven by clearly ideological motives? Must our long-standing alliance with and

sympathy for oppressed indigenous peoples override our scholarly responsibility as interpreters and, yes, protectors of knowledge? And if we don't think that Teit's legacy is worthy of the most basic defence against blatant misuse, then what does this say about our attitude towards other anthropological classics and, beyond that, our collective past? It is important to emphasize that the question whether Teit's depictions of Shuswap society are accurate or not is not the issue here. The problem, as I see it, concerns the way in which the conclusions of anthropological classics are dismissed or distorted by post-anthropological authors without an honestly critical engagement with the claims they object to. Instead of an open attack, the canon is dismantled surreptitiously and without the benefit of any new evidence.

The global anthropological discussion of these and related concerns revolves around two basic questions. The first one asks whether anthropologists have the epistemological justification to presume that their models of culture and history are superior to those formulated by Native authors. By now there is a considerable corpus of literature devoted to this topic, ranging from intricate commentaries on the Obeyesekere-Sahllins debate (see Borofsky, 1997) to examples of what Charles Tilly calls "softcore solipsism" (Tilly, 1994). The latter category shelters postmodernists who adhere to the notion that all traditions are invented and shaped by contemporary concerns among which the anthropological ones should not be privileged in any way (Friedman, 1992; Hill, 1992; Linnekin, 1991).

The second, and in some ways related, question asks whether anthropologists possess the moral right to scrutinize and possibly reject the Native view of self. A spirited discussion of this question followed Allan Hanson's description of Maoritanga, or Maoriness, as a deliberately political invention aimed at justifying the quest for power of an emerging Maori political elite (Hanson, 1989). Similar to Canada, non-Native New Zealanders, including anthropologists, "have been active participants in the invention of the tradition that Maoritanga presents to the world" (Hanson, 1989: 895). Although Hanson had made it clear that he did not consider the inventions incorporated into Maoritanga inauthentic (1989: 898-899), his ideas were not well-received in New Zealand, and this in turn led to a debate about the appropriateness of using the term "invented traditions." Linking epistemology and ethics, Jocelyn Linnekin declared that because present-day anthropologists do not regard "Native models of culture, custom, or tradition . . . [as] inferior to scholarly representations," the term "invention" implies no disrespect (Linnekin, 1991: 447). But, in view of the perception that the

concept is “a political revisionist and anti-Native rubric . . . [which] undercuts the cultural authority of indigenous peoples” (1991: 446), Linnekin warned anthropologists to employ it only with caution.

The mixing up of epistemology with ethics has become the trademark of later discussions of this subject. In his overview of a special issue of *American Anthropologist* dedicated to “contested pasts,” the guest editor declared that

invocations of a uniquely valid, objectivist concept of the past can in many instances be interpreted as supremely political acts of “disauthenticating” or preempting, the validity of alternative ways of defining the past by reducing the latter to falsehoods, ideologies, or political agendas. (Hill, 1992: 810)

Anthropologists are put under an obligation to accept the global “release of alternative historical voices” (Hill, 1992: 813) as a process of “ethnic reempowerment” which enables marginalized peoples to resist “ongoing systems of domination, racial or ethnic stereotyping, and cultural hegemony” (ibid.: 811).

Probably the most consistent critic of the solipsist position was the late Roger Keesing. An unabashed “objectivist,” Keesing examined in great detail the elevation of Melanesian *kastom* to a potent political symbol used by Native elites and described it as fetishization and idealization of tradition (Keesing, 1994: 53). The fact that, in much of the Pacific, contemporary indigenous representations of the past omit any mention of “human sacrifice, chiefly oppression, bloody wars, patriarchy” and dwell instead on “a paradise of holistic healing, ecological reverence, love for the land, and communalism” (Keesing, 1991: 169) constitutes, in Keesing’s opinion, a conscious ideological device which exaggerates the distance between the (Native) “insider” and the (colonial/immigrant) “outsider.” The process of distancing helps divert attention from what Keesing considers the most important political issue in present-day Oceanic societies, namely the growing political and economic inequality within the Native camp.

The cultural nationalist discourse of a postcolonial elite, counterposing the indigenous and authentic to the foreign, alien, and exploitative, lays down ideological smokescreens that cover and hide the realities of class interest, neocolonialism, and the exploitation and pauperization of hinterlands villagers. To find the subalterns, we must penetrate the smokescreens laid down by the “insiders” who have the power to represent the present and claim the past. (Keesing, 1990: 298-299)

For Keesing there is no single “insider” view, except “in the simplifying rhetoric of nationalist ideology” (1990: 295). After all, members of indigenous elites, including academics, “have risen to positions of considerable power, prestige, and privilege” which separate them from “their rural poor cultural cousins” (1991: 169). According to Keesing, appeals to a selectively constructed *kastom* help members of the indigenous elite “resolve these contradictions, to validate their right to represent ‘their’ people, and to maintain senses of personal identity by invoking bonds of shared essence, racial and cultural” (ibid.).

Across the Pacific, in North America, views similar to Keesing’s were articulated by some of the contributors to James Clifton’s *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*. Its central thesis comes down to the proposition that the new collective representation of American Indians consists largely of “cultural fictions” circulated in order to legitimize the goals of Native interest groups (Clifton, 1990a, 1990b). Cultural fictions, claims Clifton, “are fabrications of pseudo-events and relationships, counterfeits of the past and present that suit someone’s or some group’s purposes in their dealings with others” (Clifton, 1990b: 44). The aims are, supposedly, “the ordinary ones of manipulating power and controlling resources” (Clifton, 1990a: 16). In the same volume, the late John Price unfolds a similar argument about Indian support groups in Canada. Taking the “Native advocacy industry,” including, presumably, anthropology, to task for failing to distinguish between advocacy and propaganda, Price warns that “advocacy of ideas carried to an extreme can become unethical and lead to distortions in the promotion of special views and images” (Price, 1990: 255).

Echoes of this warning can be heard from Australia where the divisive Hindmarsh Island debate has cast a very long shadow over the credibility of anthropology. Triggered by the emergence of two opposing indigenous positions regarding the impact of a proposed bridge on secret women’s beliefs and practices, the conflict escalated with the charge of one of the Native parties that its opponents had invented the allegedly traditional beliefs (Weiner, 1995). In the course of a protracted public inquiry, prominent Australian anthropologists came out in support of the claim that such secret women’s beliefs did exist in the area despite compelling ethnographic evidence which disputed it (Brunton, 1996). A commission of inquiry eventually determined that the so-called “secret women’s business” had taken shape in 1993 as a deliberately political ploy (Weiner, 1997: 5).

Conclusions

My own case study from British Columbia adds to the (by now) considerable evidence that deliberate fabrications are part and parcel of some of the nation-building movements initiated by indigenous communities. This should not come as a surprise to anybody even faintly acquainted with the well-known correlation between nationalist discourse and self-glorification (Gellner, 1983; Lefkowitz, 1996). I think it is naïve to suppose, as many solipsists seem to, that all, or even most, of the post-anthropological Native self-assessments will be “iconoclastic and subversive” treatises which challenge the “Western hegemonic control over discourse” (Linnekin, 1991: 447). Much of the literary outcome of repossession is probably more likely to resemble the *Shuswap Cultural Series* than the non-conformist ideas expressed in *The Empire Writes Back* (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 1989).

In view of such realities, it is clearly unconscionable to go on pretending that there is no qualitative difference between unabashedly ideological ethno/nationalist self-promotion and the scholarly quest for knowledge. “In a plurality of tongues what happens to scholarly speech?” asks Michael Ames. “Is anthropology only to be regarded as one more voice among many, perhaps even inferior to the self-interpretations of underrepresented peoples? Has anthropology become just another story, yet another mythic ‘discourse’ . . . ?” (Ames, 1992: 167). Such a demotion would have far-reaching consequences. As we see in this case study, it can be the pseudo-subversive rather than the truly innovative interpretation of culture and history which finds its way into textbooks and other powerful channels of communication. Once entrenched in the public domain, this type of rather old-fashioned, Herderian cosmology perpetuates the illusion that bonds of race and ethnicity are the ultimate source of order in an increasingly untidy universe. Ironically, by dichotomizing society into “good Natives/insiders” and “bad Whites/out-siders,” the ethno/nationalist iconography canonizes the very boundaries which postmodern multiculturalists have laboured so hard to tear down. Unlike the real world inhabited by hybrids, tricksters, cross-dressers and chameleons, the fabricated world created by nationalist “awakeners” doesn’t tolerate ambiguity or paradox. Children are well-behaved and respectful of elders, chiefs are wise and generous, Whites are evil. There is no place for iconoclastic and hybrid figures, such as James Teit. In the arts, such deliberate elimination of ambiguity and paradox is usually condemned as kitsch; in public life it is known as propaganda.

As the academic study of emancipated indigenous peoples enters the post-anthropological stage—where much of the research, including the topic, methodology, and communication of results, is influenced and often even defined by the researcher’s host community—the traditional academic goals of impartiality and objectivity may be in danger of being overshadowed by less lofty interests. It is well-known that Canadian anthropology of the last 30 or so years has been deeply involved in the emancipatory efforts of local indigenous groups. Some leading members of the profession even postulate that it is the political engagement of the discipline which provides its unique flavour (Darnell, 1997). Having dealt elsewhere with the uneasy co-existence of political and scholarly interests in Central and East European ethnology (Scheffel, 1993; Scheffel and Kandert, 1994), I am beginning to wonder whether a discipline which openly commits itself to a position “alongside and in the service of First Nations peoples” (Darnell, 1997: 277) faces a brighter future than its communist-era East European counterparts which fought valiantly “alongside and in the service” of the working class. Can independent scholarship survive the imposition of such a strait-jacket?

It seems to me that the transformation of much of Canadian anthropology from a discipline concerned mainly with traditional academic interests—in this context the description and analysis of indigenous societies and cultures—to one which sees the redress of social injustice as an increasingly important goal, is bound to have a lasting impact on our ability and willingness to engage in research which might depart from the rather narrow scope circumscribed by the job description of a well-meaning “advocate.” It is perhaps no coincidence that while a growing number of First Nations specialists can debate competently intricate legal opinions concerning Aboriginal rights and a host of other current issues, the production of professional ethnographies depicting modern Native communities has taken a nose-dive. This means that we do not have much to say about factionalism, the formation of elites, the use and abuse of power, class distinctions, and similar phenomena which would provide a useful context for the topic I have described in this essay. Were it otherwise, Roger Keesing’s (1990) and more recently Eric Wolf’s (1999) exploration of the link between indigenous elites and the fetishization and idealization of traditional culture might be an interesting impetus for further research.

Acknowledgments

Michael Ames kindly offered helpful comments on an earlier version of this paper. I am also grateful to two

anonymous reviewers for scrutinizing my arguments. This collegial feedback helped me clarify the various subjects addressed in this essay.

References

- Alberta Education
1994 *The Native Education Project*, Edmonton: Government of Alberta.
- Ames, Michael
1988 The Liberation of Anthropology: A Rejoinder to Professor Trigger's "A Present of Their Past?" *Culture*, 8(1): 81-85.
1992 *Cannibal Tours and Glass Boxes: The Anthropology of Museums*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Archibald, Jo-ann
1991 To Keep the Fire Going: The Challenge for First Nations Education in the Year 2000, *Educational Perspectives: A Critical Analysis of British Columbia's Proposals for Education Reform*, Roland Case (ed.), Burnaby: Simon Fraser University: 103-116.
1995 Locally Developed Native Studies Curriculum: An Historical and Philosophical Rationale, *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*, M. Battiste and J. Barman (eds.), Vancouver: University of British Columbia Press: 295-303.
- Armstrong, Jeannette
1991 *Neekna and Chemai*, Penticton: Theytus.
1996 Invocation: The Real Power of Aboriginal Women, *Women of the First Nations: Power, Wisdom, and Strength*, C. Miller and P. Chuchryk (eds.), Winnipeg: University of Manitoba Press: ix-xii.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin
1989 *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London and New York: Routledge.
- Banks, Judith
1970 *Comparative Biographies of Two British Columbia Anthropologists: Charles Hill-Tout and James A. Teit*, Unpublished M.A. thesis, University of British Columbia, Vancouver.
- Berkhofer, Robert
1978 *The White Man's Indian*, New York: Vintage.
- Biolsi, Thomas, and Larry Zimmerman (eds.)
1997 *Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*, Tucson: University of Arizona Press.
- Boldt, Menno, and Anthony Long
1984 Tribal Traditions and European-Western Political Ideologies: The Dilemma of Canada's Native Indians, *Canadian Journal of Political Science*, 17: 537-553.
- Borofsky, Robert
1997 Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins, *Current Anthropology*, 38: 255-282.
- Brunton, Ron
1996 The Hindmarsh Island Bridge and the Credibility of Australian Anthropology, *Anthropology Today*, 12: 2-7.
- Bunyan, Don
1981 *James Teit—Pioneer Anthropologist*, Heritage West, 5: 21-23.
- Cameron, Deborah
1993 *The Evolution of First Nations Education in the Cariboo-Chilcotin School District From 1973 to 1993*, Unpublished paper presented to the Department of Social and Educational Studies, University of British Columbia, Vancouver.
- Campbell, Peter
1994 "Not as a White Man, Not as a Sojourner" James A. Teit and the Fight for Native Rights in British Columbia, 1884-1922, *Left History*, 2: 37-57.
- Cannon, Aubrey
1992 Conflict and Salmon on the Interior Plateau of British Columbia, in *A Complex Culture of the British Columbia Plateau*, B. Hayden (ed.), Vancouver: University of British Columbia Press: 506-524.
- Clark, Karin
1993 *First Nations Awareness: Putting It All Together*, Victoria: Greater Victoria School Board.
1995 *Potlatch Perspectives*, Victoria: Greater Victoria School Board.
- Clifford, James A., and George E. Marcus (eds.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Clifton, James A.
1990a Introduction: Memoir, Exegesis, *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, James A. Clifton (ed.), New Brunswick: Transaction Publishers: 1-28.
1990b The Indian Story: A Cultural Fiction, *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, James A. Clifton (ed.), New Brunswick: Transaction Publishers: 29-48.
- Darnell, Regna
1997 Changing Patterns of Ethnography in Canadian Anthropology: A Comparison of Themes, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 34: 269-296.
- Decore, A.M., R. Carney and C. Urion
1981 *Native People in the Curriculum*, Edmonton: Alberta Education.
- Deloria, Vine Jr.
1969 *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York: Avon.
1995 *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York: Scribner.
- Donald, Leland
1990 Liberty, Equality, Fraternity: Was the Indian Really Egalitarian? *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, James A. Clifton (ed.), New Brunswick: Transaction Publishers: 145-167.
- Francis, Daniel
1992 *The Imaginary Indian*, Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Friedman, Jonathan
1992 The Past in the Future: History and the Politics of Identity, *American Anthropologist*, 94: 837-859.
- Gellner, Ernest
1983 *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gilliland, Hap
1992 *Teaching the Native American* 2nd ed., Dubuque: Kendall/Hunt.

- Government of British Columbia
 1995 *Aboriginal Education in the British Columbia School System*, Victoria: Ministry of Education, Aboriginal Education Branch.
- Hanson, Allan
 1989 The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic, *American Anthropologist*, 91: 890-902.
- Hill, Jonathan D.
 1992 Overview, *American Anthropologist*, 94: 809-815.
- Keesing, Roger M.
 1990 Colonial History as Contested Ground: The Bell Massacre in the Solomons, *History and Anthology*, 4: 279-301.
 1991 Reply to Trask, *The Contemporary Pacific*, 3: 168-171.
 1994 Colonial and Counter-Colonial Discourse in Melanesia, *Critique of Anthropology*, 14: 41-58.
- Kew, Michael
 1993/94 Anthropology and First Nations in British Columbia, *BC Studies*, 100: 78-105.
- Lefkowitz, Mary
 1996 *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New York: Basic Books.
- Linnekin, Jocelyn
 1991 Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity, *American Anthropologist*, 93: 446-449.
- Manitoba Indian Brotherhood
 1978 *The Shocking Truth About Indians in Textbooks*, Winnipeg: Manitoba Indian Brotherhood.
- Maracle, Lee, Jeannette C. Armstrong, Delphine Derickson and Greg Young-Ing (eds.)
 1993/94 *We Get Our Living Like Milk from the Land*, Penticton: The Okanagan Rights Committee.
- Matthew, Marie
 1986 *Shuswap Cultural Series*, Books 1-8, Kamloops: Secwepemc Cultural Education Society.
- McCaskill, Don
 1987 Revitalization of Indian Culture: Indian Cultural Survival Schools, *Indian Education in Canada. Vol. 2: The Challenge*, Jean Barman, Yvonne Hebert and Don McCaskill (eds.), Vancouver: University of British Columbia Press: 153-179.
- McCormick, Roderick
 1994 *The Facilitation of Healing for the First Nations People of British Columbia*, Unpublished doctoral dissertation, University of British Columbia, Vancouver.
- McDiarmid, Garnet, and David Pratt
 1971 *Teaching Prejudice*, Toronto: Ontario Institute for Studies in Education.
- Overgaard, Valerie (ed.)
 1991 *Chronicles of Pride: A Teacher Resource Guide*, Calgary: Detselig Enterprises.
- Perley, David G.
 1993 Aboriginal Education in Canada as Internal Colonialism, *Canadian Journal of Native Education*, 20: 118-128.
- Price, John A.
 1990 Ethical Advocacy Versus Propaganda: Canada's Indian Support Groups, *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, James A. Clifton (ed.), New Brunswick: Transaction Publishers: 255-270.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples
 1996 *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, Vol. 1: Looking Forward, Looking Back*, Ottawa: Canada Communication Group.
- Royal Commission on Education
 1988 *A Legacy for Learners: The Report of the Royal Commission on Education*, Vol. 3, Victoria: Government of British Columbia.
- Said, Edward
 1978 *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Scheffel, David
 1993 Antropologija i etika v vostochnoi Evropi, *Etnograficheskoe obozrenie*, 67(6): 21-28.
- Scheffel, David, and Josef Kandert
 1994 Politics and Culture in Czech Ethnography, *Anthropological Quarterly*, 67(1): 15-23.
- Secwepemc Cultural Education Society
 1993 *Coyote as the Sun and Other Stories*, Kamloops: Secwepemc Cultural Education Society
- Shuswap Nation Tribal Council
 1989 *The Shuswap*, Kamloops: Shuswap Nation Tribal Council.
- Smith Siska, Heather
 1988 *We Are the Shuswap*, Kamloops: Secwepemc Cultural Education Society.
- Teit, James A.
 1900 The Thompson Indians of British Columbia, *Memoir of the American Museum of Natural History (The Jesup North Pacific Expedition)*, Vol. 2, Part 4, Franz Boas (ed.), New York: G.E. Steckerl: 163-391.
 1909 The Shuswap, in *Memoir of the American Museum of Natural History (The Jesup North Pacific Expedition)*, Vol. 2, Part 7, Franz Boas, (ed.), Leiden: E.J. Brill: 443-789
- Tilly, Charles
 1994 Softcore Solipsism, *Labour/Le Travail*, 34: 259-268.
- Trigger, Bruce
 1988 Reply, *Anthropology Today*, 4(6): 9-10.
- Weiner, James F.
 1995 Anthropologists, Historians and the Secret of Social Knowledge, *Anthropology Today*, 11(5): 3-7.
 1997 "Bad Aboriginal" Anthropology: A Reply to Ron Brunton, *Anthropology Today*, 13(4): 5-8.
- Wickwire, Wendy C.
 1988 James A. Teit: His Contribution to Canadian Ethnomusicology, *The Canadian Journal of Native Studies*, 8(2): 183-204.
 1993 Women in Ethnography: The Research of James A. Teit, *Ethnohistory*, 40: 539-562.
 1998 Teit and Native Resistance in British Columbia, 1908-1922, *Canadian Historical Review*, 79(2): 199-236.
- Wolf, Eric
 1999 *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley: University of California Press.

Anthropologie québécoise, études amérindiennes, et la revue *Recherches amérindiennes au Québec*

Claude Gélinas *Université Laval*

Résumé: La revue *Recherches amérindiennes au Québec* a vu le jour en 1971. À l'origine, ses fondateurs avaient trois objectifs : fournir un lieu d'expression aux chercheurs francophones, contribuer à la connaissance des cultures amérindiennes du Québec, et donner à la revue un caractère multidisciplinaire en faisant en sorte qu'elle soit ouverte à tous les chercheurs travaillant sur des sujets relatifs aux Amérindiens et aux Inuits. Une analyse du contenu de *RAQ* depuis 30 ans montre que si ces objectifs initiaux ont été atteints, la revue s'est néanmoins constamment adaptée aux différents courants de pensée qui ont influencé les études amérindianistes au Québec. De plus, il ressort que *RAQ* a toujours reflété davantage l'état de l'amérindianisme universitaire que celui de l'amérindianisme hors universités qui, pourtant, de tout temps a produit la plus grande partie du savoir sur les populations autochtones.

Abstract: The journal *Recherches amérindiennes au Québec* was founded in 1971. In the beginning, its founders had three main objectives : they wanted to offer francophone amerindianists an opportunity to publish in their own language; contribute to the knowledge of native cultures of Quebec and give the journal a multidisciplinary status so it could be opened to all individuals working on Native and Inuit topics. An analysis of *RAQ* contents over the last 30 years shows that if these initial objectives have been achieved, it is because the journal constantly adapted itself to the different ideologies that shaped native studies in Quebec. Moreover, *RAQ* has always better reflected the state of native studies done in universities than the state of native studies done outside universities, even though the latter has always produced the greater part of our knowledge on native populations.

Introduction

L'année 2000 marque le 30^e anniversaire de la revue *Recherches amérindiennes au Québec*¹. Cette longévité en elle-même est sûrement digne de mention, et elle est d'autant plus remarquable si l'on considère qu'il s'agit d'une revue qui a été créée et a toujours fonctionné administrativement hors du milieu universitaire. Bien que, tout au long de son histoire, elle ait bénéficié de subventions gouvernementales et d'un soutien financier occasionnel de divers organismes, la revue a toujours dû composer avec un budget inférieur au coût réel de production. En réalité, ce qui a véritablement tenu la revue à flot, c'est le temps et l'énergie déployés la plupart du temps sur une base bénévole par ses artisans pour solliciter des textes, organiser des numéros, traduire les articles en français, etc. Si l'aventure de *Recherches amérindiennes au Québec* a pu ainsi se dérouler sur trois décennies, c'est sans aucun doute que la revue répondait, et répond encore, à un besoin fondamental au sein du milieu amérindianiste francophone du Québec. En ce sens, ce texte vise à mettre en lumière le rôle joué par la revue et son importance au fil des ans, en traçant un parallèle entre l'évolution de son contenu et celui non seulement des études amérindiennes au Québec, mais également de l'anthropologie québécoise dans son ensemble. Ce faisant, on constate que si la revue s'est voulu un reflet plutôt fidèle des tendances idéologiques de l'anthropologie francophone au Québec depuis 30 ans, son contenu est davantage un portrait de la nature et de l'évolution de la recherche amérindianiste universitaire que de la recherche amérindianiste québécoise dans son ensemble.

L'anthropologie au Québec avant 1970

Le domaine des études anthropologiques au Québec s'est véritablement mis en place à compter des années 1960, dans le sillon de la Révolution tranquille et de l'ouverture du Québec sur le reste du monde. Certes, il y

avait toujours eu, avant cela, un goût pour l'altérité culturelle chez les Québécois (Muller, n.d.), et certains travaux de nature anthropologique avaient déjà été effectués, mais généralement par des individus isolés ou qui évoluaient au sein d'autres disciplines académiques. C'est d'ailleurs du Québec qu'est sorti le premier anthropologue diplômé du Canada, Marius Barbeau (1883-1969) qui, après avoir produit une thèse (B.Sc.) à Oxford (1911) portant sur le totémisme chez les autochtones de la Côte-Nord-Ouest du Canada, accumula une somme considérable de données sur le folklore et la culture de plusieurs autres populations autochtones tout en s'adonnant à la cueillette du folklore canadien-français (Barbeau, 1994 : xxi-xlv; Nowry, 1995).

Jusque dans les années 1950, dans la foulée des travaux de Barbeau et de quelques-uns de ses disciples, l'«anthropologie» québécoise – sans doute est-il plus approprié de parler d'études folkloriques – fut essentiellement une entreprise de collecte de données. Ce qui intéressait les chercheurs francophones, c'était avant tout de recueillir des éléments de tradition orale et, dans une moindre mesure, de culture matérielle propres aux Canadiens français. Même sur le plan archéologique, ce qui animait les quelques initiés était la mise au jour des vestiges du Régime français (Martijn, 1998 : 165; Trigger, 1981 : 70). En fait, on pourrait parler d'une sorte d'anthropologie de sauvetage, dans la mesure où les travaux des chercheurs d'alors, généralement teintés d'une perspective nationaliste, reflétaient notamment une certaine volonté de survie. Il fallait recueillir les éléments de la culture «originale» pour préserver la connaissance et assurer la protection du «nous collectif» face à la menace d'acculturation qui, croyait-on, planait sur les Canadiens français. Autrement dit, il fallait s'étudier nous-mêmes avant de songer à étudier les autres.

Dès les années 1920 à McGill, mais surtout durant les années 1940 et 1950, quelques cours d'anthropologie ont été dispensés dans les départements de sociologie et de psychologie du Québec (Dubreuil, 1998 : 89-92; Nowry, 1995 : 358-359; Trigger, 1997 : 90). À cette époque, la sociologie et l'anthropologie se chevauchaient et il était fréquent que des chercheurs des deux disciplines fassent équipe à l'intérieur des projets d'études (Gold et Tremblay, 1983 : 53-54). Mais l'inévitable scission académique entre les sociologues, préoccupés par l'étude de la société globale, et les anthropologues, dont l'intérêt portait plutôt sur des études régionales et sur le changement (Tremblay et Gold, 1984 : 260-262, 267), s'est finalement produite dans les années 1960, avec la création des départements d'anthropologie à l'Université de Montréal (1961), à McGill (1969), et un peu plus tard

à l'Université Laval (1972)². L'élaboration des premiers programmes d'études, l'augmentation du nombre de professeurs, la démocratisation des collèges et des universités qui a favorisé l'accroissement de la clientèle étudiante et, enfin, le déblocage de généreux fonds de recherche sont autant de facteurs qui contribuèrent à implanter solidement et définitivement l'anthropologie dans le paysage académique québécois, et à lui assurer, à l'image de l'anthropologie américaine et des autres sciences sociales au Québec à la même époque, un développement accéléré.

Soulignons également que la nature des recherches anthropologiques au Québec, dans les années 1950 et 1960, avait désormais peu à voir avec celle qui prévalait dans la première moitié du siècle. Dans le sillon des travaux de Marcel Rioux (1919-1992), le gendre de Barbeau, les anthropologues s'éloignaient progressivement d'une anthropologie du folklore pour s'orienter davantage vers une anthropologie sociale, axée vers la compréhension de la société québécoise francophone non seulement en elle-même, mais par rapport à l'ensemble nord-américain qui l'englobait. Les recherches d'alors, qui portaient généralement sur la structure sociale et, surtout, sur l'économie des communautés rurales, étaient certes influencées méthodologiquement par l'anthropologie culturelle américaine, laquelle privilégiait l'étude d'éléments constitutifs, généralement les petites communautés, pour ensuite saisir la société globale. Mais elles s'inscrivaient également dans une perspective nationaliste, puisqu'on ne cherchait plus à préserver les vestiges d'une culture ancienne, mais à comprendre une culture actuelle, à en délimiter les frontières, et à en promouvoir la spécificité. Cette nouvelle anthropologie comportait également un important volet appliqué, dans la mesure où, en même temps qu'on s'affairait à mesurer l'impact de la modernisation et de l'intervention croissante de l'État sur la culture canadienne-française «traditionnelle», on souhaitait appuyer et orienter pour le mieux le développement. En somme, c'était une anthropologie qui s'inscrivait dans un véritable projet de société. Ces grandes caractéristiques qui, pour Tremblay et Gold, sont à la base de la constitution d'une véritable anthropologie du Québec (Tremblay et Gold, 1984), allaient déborder sur les années 1970, et s'étendre inévitablement au milieu amérindianiste.

Les études amérindiennes au Québec avant 1970

Avant les années 1960, les Québécois avaient dans l'ensemble montré peu d'intérêt pour l'étude des populations amérindiennes. Certes, la seconde moitié du XIX^e

siècle avait vu naître la Société d'Archéologie et de Numismatique de Montréal (1866) de même que le Redpath Museum à l'université McGill (1882) où furent conservés, notamment, les témoins archéologiques recueillis sur le site iroquoien de Dawson (Lawson, 1999 : 58-59). La création d'une branche montréalaise de l'American Folklore Society en 1888 amena également certains membres de l'élite locale à s'intéresser au folklore amérindien, tandis que John William Dawson (1820-1899), le directeur de l'université McGill, publia, tant en anglais qu'en français, des textes portant sur des découvertes archéologiques souvent fortuites, tout en proposant des interprétations sur l'origine et la trajectoire préhistorique des Iroquoiens d'Hochelaga. Mais ses travaux étaient issus, somme toute, d'un intérêt ponctuel pour l'archéologie et pour les autochtones de la préhistoire (Trigger, 1981 : 75). William Douw Lighthall (1857-1946) y alla d'une contribution similaire à celle de Dawson, mais avec un intérêt apparemment plus soutenu pour le sujet³. En somme, jusqu'au tournant du XX^e siècle, l'intérêt pour la préhistoire et les autochtones du Québec demeura limité à une poignée d'individus, majoritairement anglophones⁴.

Outre Barbeau qui s'intéressa au folklore des Hurons de Lorette, quelques Québécois francophones portèrent attention aux Amérindiens dans la première moitié du XX^e siècle. Parmi eux, Aristide Beaugrand-Champagne, un architecte, s'intéressa particulièrement aux Iroquoiens et publia plusieurs articles à leur sujet en plus de contribuer à l'analyse ou à la découverte de sites archéologiques iroquoiens. Dans son ouvrage *Iroquoisie* publié en partie en 1947⁵ et qui connut une diffusion limitée, Léo-Paul Desrosiers (1896-1967) s'intéressa pour sa part à l'histoire des autochtones de la Nouvelle France. Enfin, quelques études historiques et ethnographiques, portant habituellement sur les autochtones de la vallée laurentienne, ont été produites de façon très épisodique (voir par exemple Gérin, 1900; Falardeau, 1939). Mais dans la majorité des cas, les amérindianistes de l'époque agissaient de façon isolée, et leurs travaux étaient guidés par un intérêt personnel plus que par des problématiques déterminantes pour l'avancement des connaissances.

Pourtant, les Amérindiens du Québec et du Labrador furent beaucoup étudiés avant 1960, mais par des anthropologues canadiens-anglais ou américains : Lucien Turner dès 1882, Frank Speck, Alanson Skinner, William Duncan Strong, John Cooper, Daniel Davidson, Regina Flannery et Edward Rogers firent du terrain chez les Algonquiens nomades. Tout comme Julius Lips qui, en plus, exploitait déjà le potentiel ethnographique des archives de la Hudson's Bay Company, et Eleanor Leacock qui confrontait observations sur le terrain et

données ethnohistoriques. Et tandis que Alfred Bailey produisait, en 1937, une remarquable étude sur l'histoire culturelle des Algonquiens de l'est du Canada (Bailey, 1937), T.G.B. Lloyd dès 1875, Frank Speck, William John Wintemberg, Edward Rogers, Valerie Burger, William Taylor Jr., Gordon Lowther et d'autres multipliaient les découvertes et les fouilles archéologiques dans la vallée laurentienne, le Bouclier et l'Arctique⁶. Mais les résultats de leurs travaux, généralement destinés à un public spécialisé, ont pratiquement toujours été publiés en anglais.

Par conséquent, la grande majorité des Québécois francophones n'avaient qu'une connaissance minimale et souvent biaisée des populations amérindiennes. En fait, pour une majorité d'entre eux, les autochtones demeuraient la propriété des missionnaires et des Anglais – entendons ici le gouvernement fédéral (GRII, 1987 : 34) – d'autant plus qu'ils étaient plus que jamais en marge du développement politique et économique de la société nationale. Pire encore, on s'efforçait parfois volontairement d'effacer ce qui restait de leur contribution à l'histoire : on les ignorait pratiquement ou on leur accordait le mauvais rôle dans les livres d'histoire (Smith, 1974 : 34-65, 1996 : 123; Vincent et Arcand, 1979), ils disparaissaient des cartes géographiques (Boudreau, 1994 : 216-217), certains intellectuels s'efforçaient de nier la réalité du métissage au temps de la Nouvelle France (Trigger, 1990 : 53-54) et des campagnes furent menées pour substituer aux toponymes amérindiens en usage des noms français (Bédard, 1914-1915 : 270; Masse, 1935 : 179-191; Rouillard, 1909a : 167, 1909b : 98).

C'est sans aucun doute Jacques Rousseau (1905-1970) qui, dans les années 1950 et 1960, contribua le plus à retourner la situation et à promouvoir la connaissance des populations autochtones du Québec. D'abord par la somme de ses travaux : plus d'une quarantaine d'articles traitant de manière descriptive et dans une perspective théorique divers éléments de la culture amérindienne, allant de la cuisine à la religion, de l'ethnobotanique à la culture matérielle, et à travers lesquels transpire une sympathie profonde pour les autochtones et un militantisme en réaction à la précarité de leurs conditions de vie (Tremblay et Thivierge, 1986). Ensuite, par le large bassin de gens qu'il rejoignait, soit par son enseignement au Centre d'études nordiques à l'Université Laval de 1962 à 1970, soit par ses publications non seulement dans des revues spécialisées et généralement non anthropologiques, mais également dans des journaux populaires comme *La Patrie*, soit par ses causeries à la radio (Laverdière et Carette, 1999 : 103). En fait, par son intérêt pour les populations nordiques, son approche

descriptive et sa philosophie d'engagement, Rousseau annonçait les grands axes qui allaient bientôt orienter les études amérindiennes au Québec.

À compter des années 1960, le domaine amérindianiste québécois se développe rapidement. Les premiers étudiants intéressés par les études autochtones obtiennent leur diplôme, et plusieurs groupes de recherches s'organisent. Certains sont rattachés à des départements universitaires: le Centre d'études nordiques (1961) et le Groupe Inuksiutiit (1965) à l'Université Laval, le Groupe de recherches nordiques à l'Université de Montréal (1966), les Études amérindiennes à l'Université du Québec à Chicoutimi. D'autres évoluent de façon autonome, tels la Société d'archéologie préhistorique du Québec (1966) et le Laboratoire d'anthropologie amérindienne (1969) établis à Montréal (*RAQ*, 1[1]: 38-49). Par ailleurs, notamment sous l'impulsion de la création du Service d'archéologie par le Gouvernement du Québec (1961), de la multiplication des sociétés d'archéologie régionales et de la fougue des premiers archéologues qui sortent de l'université, les recherches en archéologie préhistorique se multiplient (Martijn et Cinq-Mars, 1970), et les résultats de certains travaux sont publiés dans les *Cahiers d'archéologie québécoise* dont le premier numéro a paru en 1964.

Dans le sillon des préoccupations anthropologiques de l'époque, plusieurs amérindianistes, surtout du côté francophone, cherchent à établir la place des Amérindiens dans la société québécoise, soit en définissant leur spécificité culturelle, soit en analysant la nature de leurs rapports avec la société euroquébécoise. La linguistique, la tradition orale, l'ethnoscience et les conditions de vie constituèrent alors leurs principaux thèmes de recherche (*RAQ*, 1[1]: 12-27). Parallèlement, dans le contexte du volet appliqué de l'anthropologie de l'époque, on visait, surtout du côté anglophone, à l'amélioration des conditions de vie des autochtones, laquelle devait passer par une gestion adéquate de la modernisation. C'est précisément dans ce cadre que s'inscrivait le McGill Cree Project, dont les objectifs étaient :

... first, to increase our understanding of the process of economic, social, and political change and development among the Cree; and, second, to attempt to find a series of formulae for the measurement and prediction of developmental change so that its acceleration may be guided in the manner most conducive to economic growth and social well-being. (Chance, 1968 : 3; voir aussi Salisbury, 1986)

Cette orientation du milieu anglophone vers une anthropologie de l'organisation sociale et du changement (Trig-

ger, 1997 : 92-95), tout comme le partage de l'anglais comme langue commune avec les Cris, ont inévitablement donné aux chercheurs de McGill une longueur d'avance lorsqu'un besoin criant pour une anthropologie appliquée s'est présenté avec le projet de la baie James au début des années 1970 (Guy, 1976 : 57-58; Lambert, 1976 : 56). Un certain nombre de chercheurs francophones s'intéressèrent également à l'étude des conditions de vie des Amérindiens au même moment, notamment dans le cadre de la Commission Hawthorn-Tremblay qui visait à brosser un portrait de l'administration des autochtones au Canada et à orienter la politique autochtone du gouvernement fédéral. Mais comme le soulignera Marc-Adélarde Tremblay, directeur associé de la Commission, en 1984 : «Les observations sur les problèmes internes des réserves ainsi que celles sur les politiques gouvernementales vis-à-vis des Indiens aboutirent à une impressionnante liste de recommandations qui furent, pour la plupart, ignorées par le gouvernement central... » (Tremblay et Gold, 1984 : 271-272; voir aussi Trudel, 1995).

La contribution de Recherches amérindiennes au Québec

Donc, tout au long des années 1960, le nombre d'amérindianistes augmente, les recherches se multiplient, et les données s'accumulent. Très tôt, les chercheurs francophones sentent le besoin d'améliorer la communication entre eux et de favoriser la circulation de l'information et des résultats de leurs travaux. Or, à cette époque, les lieux d'expression francophone étaient rares. Il fallait soit publier en France, publier en anglais ou encore, comme l'avait longtemps fait Rousseau, publier dans les revues d'autres disciplines⁷. En 1970, à l'initiative de Camil Guy et de Charles Martijn du ministère des Affaires culturelles, il fut décidé de créer, à l'intention des amérindianistes du Québec, à la fois un bulletin de liaison destiné à faire circuler l'information entre les chercheurs (coordonnées et activités de chacun, colloques, parutions récentes, bibliographies, etc.), et une revue destinée à publier les résultats de leurs travaux (*RAQ*, 1[1]: 3-6). La première parution du bulletin eut lieu en 1971 et, dès le second numéro, quelques petits articles sont apparus. La même année, le bulletin devint une véritable revue lorsque, préoccupés par le sort des Cris et des Inuits face au projet de la baie James, plusieurs chercheurs firent paraître des textes à ce sujet (*RAQ*, 1[4-5]).

Les fondateurs de *Recherches amérindiennes au Québec* avaient au départ trois objectifs : 1) «fournir un lieu d'expression aux chercheurs francophones»;

2) «contribuer à la connaissance des cultures amérindiennes» et plus particulièrement les « sociétés et les cultures autochtones du Québec»; et 3) donner à la revue un caractère multidisciplinaire en faisant en sorte qu'elle soit «ouverte à tous les chercheurs, incluant les autochtones, qui, de près ou de loin, travaillaient sur des sujets intéressants ou concernant les Amérindiens et les Inuits» (Moreau, 1976: 4-5; Vincent et Mailhot, 1997: 25-26). En observant ce qu'il est advenu de ces objectifs au fil des ans, force est de constater que les artisans de la revue sont toujours demeurés fidèles aux objectifs du départ, sans pour autant refuser de s'adapter aux tendances de la recherche anthropologique.

Un lieu d'expression pour les chercheurs francophones

Lorsqu'on observe la répartition des auteurs qui ont publié des textes dans la revue depuis ses débuts selon leur lieu de travail (Tableau 2) et selon leur langue de travail (Tableau 1)⁸, il est clair que le premier objectif des fondateurs a été atteint. Depuis 30 ans, plus de huit textes sur dix (82,2 %) en moyenne parus dans la revue proviennent de chercheurs ou d'organismes implantés au Québec, et 77,7 % en moyenne des textes ont été produits par des auteurs francophones. Si on s'attarde de plus près à la provenance des auteurs établis au Québec (Tableau 3), une majorité d'entre eux, soit près de 62 % en moyenne, avaient comme lieu de travail ou d'études la ville ou la région immédiate de Montréal. En fait, depuis 30 ans, environ un auteur sur deux qui a publié dans la revue provient de cette région. Plusieurs facteurs rendent compte d'un tel phénomène, notamment la concentration à cet endroit des universités où l'on enseigne l'anthropologie et l'archéologie (Montréal, McGill, UQAM, Concordia) et le fait que plusieurs firmes de consultants et d'avocats spécialisées dans les questions autochtones y sont implantées. Depuis 1971, les amérindianistes établis dans la région de Québec, et qui en majorité ont été rattachés à l'Université Laval, ont tout de même fourni, au fil des ans, en moyenne près du quart des textes publiés dans la revue. Leur apport a toutefois diminué depuis les années 1980, probablement en raison, entre autres, de l'apparition, en 1977, des revues spécialisées *Études/Inuit/Studies* et *Anthropologie et Sociétés* qui, basées à l'Université Laval, ont fourni aux chercheurs de l'endroit de nouveaux lieux d'expression.

Les pages de *Recherches amérindiennes au Québec* n'ont cependant jamais été fermées aux chercheurs anglophones du Québec, ni à ceux du reste du Canada et de l'étranger. Par exemple, le premier véritable numéro de la revue, consacré aux Amérindiens de la baie James

TABLEAU 1
Répartition des auteurs^a selon leur lieu de travail (en pourcentage)⁹

Années	Québec	Canada	États-Unis	Amérique latine	Europe	Autres
1971-1980 (n = 313)	86,3	9,9	2,9	—	0,9	—
1981-1990 (n = 398)	85,4	11,0	2,8	3,3	2,3	—
1991-1999 (n = 292)	75,0	9,6	4,8	4,8	5,1	0,7
Moyenne	82,2	10,2	3,5	2,7	2,8	0,2

n = nombre d'auteurs en chiffre absolu

^a Il y a 7,1 % des auteurs dont le lieu de travail n'a pu être retracé. Toutefois, ceux-ci étaient en grande majorité francophones et, de toute évidence, établis au Québec.

TABLEAU 2
Répartition des auteurs selon leur langue de travail (en pourcentage)

Langue	1971-1980	1981-1990	1991-1999	Moyenne
Français	83,1	78,2	70,0	77,1
Anglais	16,3	17,1	23,8	19,1
Espagnol	0,3	2,7	4,9	2,6
Autre	0,3	2,0	1,3	1,2

TABLEAU 3
Répartition des auteurs québécois selon leur lieu de travail (en pourcentage)

Régions	1971-1980 (n = 270)	1981-1990 (n = 340)	1991-1999 (n = 219)	Moyenne
Montréal	55,5	67,6	62,5	61,9
Québec	36,3	20,0	25,6	27,3
Saguenay-Lac St-Jean	3,3	0,3	4,1	2,6
Nouveau-Québec	1,1	5,0	1,8	2,6
Outaouais	—	1,5	4,6	2,0
Abitibi-Témiscamingue	—	1,5	1,4	1,0
Mauricie	1,1	1,5	—	0,9
Estrie	1,1	1,2	—	0,8
Bas St-Laurent/Gaspésie	1,1	0,6	—	0,6
Côte-Nord	0,4	0,9	—	0,4

n = nombre d'auteurs québécois en chiffre absolu

(*RAQ*, 1 [4-5]), comprenait une majorité de textes produits par des chercheurs anglophones. L'observation des Tableaux 1 et 2 montre d'ailleurs que, depuis une dizaine d'années, la participation des amérindianistes établis à l'extérieur du Québec s'est accrue, sauf du côté du Canada anglais. Comme il en sera question plus loin, ce phénomène coïncide avec une plus grande ouverture de la revue aux études sur les autochtones hors Québec. Néanmoins, sauf de rares exceptions (*RAQ*, 5[4-5]: 82),

les textes en langue autre que le français ont toujours été traduits ou, dans de rares cas, publiés dans une forme bilingue (*RAQ*, 2[4-5]). Enfin, malgré l'invitation constamment réitérée en ce sens, les Amérindiens ont dans l'ensemble très peu contribué au contenu de la revue, et particulièrement depuis une quinzaine d'années¹⁰.

TABLEAU 4
Répartition des textes selon les aires géographiques (en pourcentage)^a

Années	Québec	Canada	États-Unis	Amérique latine	Autres
1971-1980 (n = 345)	68,4	8,7	1,7	1,7	—
1981-1990 (n = 398)	48,2	21,3	1,5	11,8	0,2
1991-1999 (n = 301)	49,8	23,6	2,6	16,3	2,0
Moyenne	55,5	17,9	1,9	9,9	0,7

n = nombre de textes en chiffre absolu (certains textes couvrent plus d'une aire géographique)

^a Les textes à portée générale ou essentiellement théorique n'apparaissent pas dans ce tableau.

En somme, depuis sa fondation, *Recherches amérindiennes au Québec* a toujours constitué un véhicule privilégié pour les amérindianistes francophones du Québec. Mais si ceux-ci y ont trouvé un lieu d'expression, le choix éditorial de ne publier qu'en français – un choix qui a périodiquement été remis en question au sein du comité de rédaction – a certainement eu pour effet de limiter la diffusion des résultats de leurs travaux à l'extérieur du Québec où l'anglais constitue, en général, la langue prédominante dans le domaine de la recherche anthropologique. On notera d'ailleurs que, de tout temps, la très grande majorité des abonnés de la revue, habituellement plus de 75 %, est provenue du Québec. En fait, les artisans de la revue n'ont jamais eu le temps et l'argent pour établir et maintenir une large diffusion de leur produit à l'extérieur du Québec. Il reste toutefois que la majorité des abonnés hors Québec, surtout aux États-Unis et en France, sont des institutions qui rejoignent une population amérindianiste relativement large, ce qui permet tout de même de faire connaître la revue. On pourrait croire aussi que ce handicap sur le plan de la diffusion a pu rebuter des collaborateurs étrangers potentiels. Pourtant, ceux qui ont dirigé des numéros thématiques de la revue, au fil des ans, ont généralement été surpris de l'accueil favorable des chercheurs hors Québec qui étaient invités à fournir des textes. En fait, malgré la langue de publication et les lacunes de la diffusion, les chercheurs étrangers qui con-

naissent la revue semblent reconnaître le sérieux et la qualité d'ensemble du produit et veulent, somme toute, participer à l'aventure.

Un véhicule pour la connaissance des autochtones du Québec

Les années 1970

À l'aube des années 1970, le champ de l'anthropologie et de ses diverses sous-disciplines était définitivement implanté au Québec. Si plusieurs professeurs, dont certains nouveaux d'origine québécoise et qui avaient obtenu leur doctorat dans des universités américaines ou européennes, dirigèrent des projets d'études à l'extérieur du Québec, un bon nombre d'autres menèrent des recherches au Québec et ne manquèrent pas d'être influencés par le climat politique de l'époque, marqué par la poussée du nationalisme et les débats sur le contrôle de l'économie. La volonté de cerner les frontières culturelles du Québec français persistait depuis la décennie précédente, tandis que la question de l'impact de la modernisation sur la culture québécoise, et sur le monde rural et l'agriculture en particulier, la «souche à la fois réelle et mythique d'une culture québécoise distincte» (Gold et Tremblay, 1983 : 62) monopolisait les énergies de plus d'un.

Les amérindianistes francophones qui travaillaient au Québec n'échappèrent pas au contexte idéologique dans lequel baignait alors la recherche anthropologique. Dans tout le battage qui entourait la question de l'identité nationale, ils continuèrent, à la suite de Jacques Rousseau et des chercheurs de la première vague, à mieux définir la place des Amérindiens dans le Québec, à dégager leur spécificité culturelle et à les faire mieux connaître, notamment en combattant l'image de l'Indien démuné et culturellement désavantagé qui avait eu le mauvais rôle dans l'histoire nationale. Certains amérindianistes nationalistes n'étaient d'ailleurs pas sans voir chez ces derniers un même combat pour la reconnaissance. Cette démarche militante, voire politique, allait donner à l'amérindianisme québécois et francophone un cachet unique par rapport à l'influence dominante de l'anthropologie américaine. En fait, la tradition intellectuelle française et le contexte national ont fait en sorte que les approches structuraliste et marxiste semblèrent beaucoup mieux adaptées au domaine des études amérindiennes au Québec que ne pouvait l'être le culturalisme (Balikci, 1980 : 124; Bouchard, 1979 : 184-185). En ce sens, le contenu de *Recherches amérindiennes au Québec*, dans les années 1970, constitue un reflet tout à fait fidèle de ce particularisme des études

TABLEAU 5

Répartition des textes selon les domaines de recherche (en pourcentage)

Années	Ethnologie	Archéologie	Ethnohistoire	Linguistique	Droits	Actualités
1971-1980 (n = 345)	34,5	22,9	16,5	3,8	3,8	18,5
1981-1990 (n = 398)	31,9	14,8	16,8	4,3	9,3	22,9
1991-1999 (n = 301)	13,6	15,9	33,9	2,6	13,3	20,6
Moyenne	26,7	17,9	22,4	3,6	8,8	20,7

n = nombre de textes en chiffre absolu (certains textes couvrent plus d'un domaine de recherche).

autochtones québécoises, comme le soulignait d'ailleurs Bernard Arcand en 1981 : «il serait bon de rappeler que la revue est le lieu d'un discours québécois assez particulier et sûrement très marginal sur les Amérindiens [...] *Recherches amérindiennes*, du moins à ses débuts, voulait atteindre une pertinence politique et transformer les rapports que notre société entretient avec les Amérindiens» (Arcand, 1981 : 282).

Dans ce contexte, on ne peut s'étonner que près de 70 % des articles qui ont été publiés dans la revue, entre 1971 et 1980, aient concerné les Amérindiens du Québec (Tableau 4), et ce pourcentage augmente à 72 % si on inclut les populations du Labrador. De plus, la majorité de ces articles étaient du domaine de l'ethnologie (Tableau 5), un net reflet d'une volonté de brosser un portrait actuel des Amérindiens et de recueillir les données ethnographiques que les chercheurs d'avant les années 1960 avaient ignorées. En fait, si l'on regroupe les domaines de recherches à caractère synchronique (ethnologie, linguistique, droit, actualités) par rapport à ceux à caractère diachronique (archéologie, ethnohistoire), le rapport était de 60,6 % contre 39,4 % en faveur du premier bloc. Les thèmes à la base des numéros de la revue reflétaient clairement la volonté de mettre à jour la réalité autochtone, en continuité avec les recherches de la décennie précédente : certains furent consacrés à la présentation globale de populations (*RAQ*, 3[3-4], 5[3]), d'autres à l'étude de la mythologie et des langues amérindiennes (*RAQ*, 3[1-2], 4[1, 2]), au sacré (*RAQ*, 8[2]), aux représentations de l'Indien par les Eurocanadiens (*RAQ*, 8[3, 4]), aux conditions de vie (*RAQ*, 5[4-5], 6[3-4]) ou à des questions d'actualité comme le développement économique à la baie James (*RAQ*, 1[4-5], 2[3], 2[4-5]) ou sur la Côte-Nord (*RAQ*, 5[2]) et la lutte des autochtones pour la défense de leurs droits (*RAQ*, 9[3, 4]).

À une époque où la spoliation et la colonisation des autochtones semblaient avoir atteint un stade critique, l'impact de la modernisation et de la bureaucratisation sur

les cultures amérindiennes constituait l'autre grand domaine de préoccupation des amérindianistes québécois. Nulle part cela a-t-il été plus explicite que dans le contexte du développement de la baie James qui, rappelons-le, a en quelque sorte donné son premier souffle à la revue en plus de monopoliser les anthropologues tant anglophones que francophones. En ce sens, il est significatif que plus de 40 % des articles parus dans *Recherches amérindiennes au Québec* entre 1971 et 1980 et qui portaient sur les autochtones du Québec étaient consacrés aux populations du Nouveau-Québec (Cris et Inuits), et que ce pourcentage atteignait plus de 60 % en incluant celles de la Côte-Nord où débutaient également d'importants travaux de développement (Tableau 6). Cet intérêt pour les populations du Nouveau-Québec allait d'ailleurs donner un regain d'énergie aux études nordiques alors sur le déclin. Toutefois, la nature des travaux dans cette région a aussi pris une nouvelle forme, alors que l'on passa d'une anthropologie fondamentale à une anthropologie plus ponctuelle et davantage au service des bureaucraties tant autochtones que gouvernementales (Dominique, 1990 : 152). Ce glissement amena évidemment certains chercheurs à remettre en question la qualité et l'apport réel à la connaissance des recherches en milieu nordique (Balikci, 1985; Simard, 1985; Tremblay, 1984).

Pour ce qui était des textes d'archéologie publiés dans *Recherches amérindiennes au Québec* durant les années 1970, ou du moins jusqu'en 1977, on remarque que ceux-ci n'étaient pas, sauf quelques exceptions (Chevrier, 1975; Clermont, 1974, 1976; Conrad, 1972; Denton, 1976) strictement axés vers une interprétation approfondie des données et de la préhistoire. Plutôt, ils se voulaient un constat des particularités de l'archéologie québécoise de l'époque : état actuel des connaissances¹¹, inventaires des sites, rapports d'activités, rapports plus ou moins sommaires de fouilles, questions et approches méthodologiques (*RAQ*, 8[1]), etc. C'était, somme toute, le reflet d'une discipline qui entrait de plein pied dans le

TABLEAU 6

Répartition des textes selon les nations autochtones du Québec et les aires géographiques du Canada étudiées (en pourcentage)

Nations	1971-1980 (n = 153)	1981-1990 (n = 140)	1991-1999 (n = 113)	Aires culturelles	1971-1980 (n = 30)	1981-1990 (n = 89)	1991-1999 (n = 66)
Abénaquis	—	0,7	0	Arctique	10,0	16,8	5,5
Algonquins	0,6	2,8	16,7	Côte Nord-Ouest	3,3	9,0	11,1
Atikamekw	3,3	2,8	8,3	Grands Lacs	—	3,4	11,1
Cris	18,9	12,8	12,5	Maritimes	—	3,4	13,8
Hurons	0,6	2,1	1,0	Subarctique occidentale	10,0	12,3	47,2
Inuits	22,9	21,4	5,2	Subarctique orientale	43,3	18,0	11,1
Iroquois	7,8	2,8	26,0				
Malécites	—	0	2,1				
Micmacs	—	2,1	0				
Montagnais	18,9	23,6	23,9				
Naskapis	0,6	5,0	4,2				
Métis	2,0	5,0	—				

n = nombre de textes en chiffre absolu, incluant ceux à portée générale

domaine scientifique (Clermont, 1982, 1987 : 848; Martijn, 1998 : 170-173). Mais c'était aussi un reflet de la nature des travaux archéologiques de l'époque, dominés par les fouilles de sauvetage devant être effectuées, selon la loi, dans le cadre des projets de développements urbains ou des aménagements hydroélectriques. À l'image des études nordiques, les travaux en archéologie étaient souvent de nature ponctuelle et commanditée, et il y avait peu de temps et de moyens pour s'adonner à l'analyse détaillée, à l'expérimentation et à la réflexion théorique, sauf pour les quelques archéologues qui oeuvraient alors dans le milieu universitaire (Martijn, 1974 : 431; Séguin, 1978 : 235; Tremblay, 1974 : 30-31).

Les années 1980

Dès le mitan des années 1970, il paraissait évident pour certains artisans de la revue que la compréhension de la situation politique et juridique des autochtones du Québec devait aussi passer, entre autres, par une compréhension de ce que vivaient les autochtones des deux Amériques (Vincent, 1975 : 3). C'était là un prélude à l'ouverture de *Recherches amérindiennes au Québec* sur le reste du continent qui allait marquer la décennie des années 1980. Plus particulièrement, on remarque à cette époque une augmentation significative des textes portant sur le reste du Canada et sur l'Amérique latine (Tableau 4). Dans le premier cas, à l'exception du Subarctique oriental (il faut entendre ici surtout le Labrador), toutes les autres aires culturelles canadiennes ont vu le nombre d'études qui leur était consacré s'accroître, et particulièrement la zone Arctique, et ce, curieusement, malgré l'arrivée de la revue *Études/Inuit/Studies* dont l'impact sur le contenu relatif à l'Arctique dans *Recherches amérindiennes au Québec* sem-

ble plutôt s'être fait sentir à compter les années 1990 (Tableau 6). Dans le second cas, l'augmentation du nombre d'anthropologues québécois – formés en majorité à l'Université de Montréal – qui firent du terrain en Amérique latine (Mexique, Pérou, Amazonie), et qui souhaitèrent diffuser dans leur langue les résultats de leurs travaux a également favorisé, sinon forcé, l'ouverture de la revue aux populations de cette région.

Il convient aussi de souligner qu'au tournant des années 1980, plusieurs des fondateurs de la revue, s'ils sont restés très attentifs à l'évolution de la revue, ont commencé à se faire moins présents dans sa production, au profit d'une nouvelle génération de jeunes chercheurs qui ne partageaient pas nécessairement ou avec une même ferveur les idéaux sur lesquels reposait l'oeuvre de leurs prédécesseurs et qui, dans l'ensemble, étaient beaucoup plus près que leurs aînés du monde universitaire. Parallèlement, on perçoit nettement dans le contenu de la revue une volonté de se détacher un peu plus de la vulgarisation au profit d'un «académisme ouvert», où les idées demeuraient souvent aussi importantes que les données, mais où on exigeait aussi des auteurs des textes construits avec une plus grande rigueur et qui épousaient davantage les normes conventionnelles des publications scientifiques. On peut dire cependant que, jusqu'à ce jour, jamais un positionnement éditorial clair, situé quelque part entre le «ni exotisme ni académisme stérile» (Anctil, 1980 : 203; Vincent, 1981 : 283) n'a été défini, ce qui a périodiquement entraîné des discussions animées dans les réunions des comités de rédaction sur la pertinence de publier ou non certains textes trop universitaires ou d'autres qui ne l'étaient pas suffisamment (Moreau, 1981b : 284; Vincent et Mailhot, 1997 : 27).

Il reste qu'au cours des années 1980, *Recherches amérindiennes au Québec* est demeurée une revue axée principalement sur une présentation de la réalité contemporaine des autochtones, et de ceux du Québec en particulier. Les textes à caractère synchronique compaient pour 68.4 % du total, comparativement à 31.6 % pour les textes à caractère diachronique (Tableau 5). On constate toutefois l'amorce d'une tendance à la baisse des études ethnologiques, au profit principalement des textes portant sur les droits des autochtones et sur les questions d'actualité. Ce constat est particulièrement significatif lorsqu'on se limite aux textes qui concernaient les populations autochtones du Québec (Tableau 7), où le pourcentage des textes de nature ethnologique a chuté de 7 %, particulièrement au profit des textes d'actualité. C'est là sans doute, en partie, le résultat d'une difficulté croissante pour les ethnologues de faire du terrain librement. En effet, certains autochtones semblent en être venus à se méfier des études anthropologiques qui, à leur point de vue, se situaient dans la lignée des interventions blanches en milieu autochtone et contribuaient peu au bien-être des populations concernées. Aussi, si le nombre des terrains n'a pas nécessairement diminué pour autant à cette époque – ont peut même croire qu'il a augmenté – les recherches ont été davantage encadrées par les autochtones, de façon à ce que les résultats soient connus et aient des conséquences pratiques (Tremblay, 1982 : 85-86; Dominique, 1985). Un tel encadrement, il va sans dire, a contribué à éloigner du terrain certains universitaires, tout en multipliant les opportunités pour les ethnologues oeuvrant dans les firmes ou comme consultants indépendants. Or, comme ces chercheurs publièrent beaucoup moins que les universitaires dans *Recherches amérindiennes au Québec* (Tableau 8), le contenu de la revue ne pouvait refléter qu'en partie l'état réel de la production du savoir ethnologique sur les Amérindiens du Québec durant les années 1980.

Cette attitude interventionniste des autochtones s'inscrivait non seulement dans un véritable mouvement de réveil politique et de réappropriation qui avait débuté dans les années 1960, pour toujours prendre de l'ampleur par la suite, mais également dans une volonté manifeste d'exercer une forme de contrôle social sur la recherche. Une telle attitude de la part des Amérindiens a forcément amené les anthropologues à s'interroger sur leur rôle de chercheurs et d'intervenants, ce qui a provoqué de nombreux débats au sein du milieu amérindianiste tout au long des années 1980, sur des thèmes aussi variés que l'autogestion (*RAQ*, 14[1] : 82-87), la participation des autochtones dans les recherches anthropologiques (*RAQ*, 15[4] : 92-100) ou encore le rôle et

l'influence des chercheurs dans les rapports politiques entre autochtones et gouvernements (*RAQ*, 12[3] : 230-233, 13[1] : 67-69, 13[3] : 233). À cet égard, *Recherches amérindiennes au Québec* s'est avérée un forum privilégié. Par ailleurs, la vigueur des revendications autochtones et la tournure juridique qu'elles ont rapidement prise se reflètent dans l'importance croissante des textes d'actualité et de droit dans les pages de la revue. Et comme se furent surtout les populations nordiques qui étaient impliquées dans ce processus, on comprend que 62,8 % des textes sur les autochtones du Québec parus dans *Recherches amérindiennes au Québec* durant les années 1980 aient concerné les Cris, les Inuits, les Naskapis et les Montagnais.

Enfin, le rapport entre l'archéologie préhistorique et *Recherches amérindiennes au Québec*, dans les années 1980, était semblable à celui que la revue entretenait avec l'ethnologie. D'une part, la majorité des textes publiés provenaient d'archéologues oeuvrant en milieu universitaire (professeurs et étudiants), et surtout à l'université de Montréal dans le cadre des travaux à long terme sur les Iroquoiens et de l'école de fouille de la Pointe-du-Buisson. Mais d'autre part, il continuait de se faire beaucoup d'archéologie à contrat au Québec dont les résultats ont rarement été publiés dans *Recherches amérindiennes au Québec* ou même ailleurs¹². Il y avait donc un large pan de la connaissance archéologique qui n'apparaissait que partiellement dans les pages de la revue. Par ailleurs, si les textes d'archéologie publiés au cours des années 1970 avaient été surtout de nature descriptive, ceux qui paraissaient étaient désormais de facture nettement plus réflexive, et axés sur l'analyse détaillée des témoins archéologiques et sur leur mise en contexte par rapport à la préhistoire du Nord-Est américain prise dans son ensemble. C'est dans cette foulée, notamment, qu'ont été produits, entre 1985 et 1990, des numéros thématiques portant sur les grandes phases culturelles de la préhistoire du Québec : le paléoindien (*RAQ*, 15[1-2]), l'archaïque (*RAQ*, 17 [1-2]), le sylvicole (*RAQ*, 20[1]) et la préhistoire récente (*RAQ*, 19[2-3]).

Les années 1990

L'histoire de l'anthropologie québécoise durant les années 1990 reste à écrire. Il apparaît toutefois que les grandes lignes qui ont caractérisé l'évolution du contenu de *Recherches amérindiennes au Québec* à cette époque, à savoir une plus grande ouverture sur les populations hors Québec et un penchant pour les études à caractère historique, pourraient bien refléter les tendances générales sinon du milieu anthropologique québécois dans son ensemble, certainement de celui de l'anthropologie universitaire.

TABLEAU 7

Répartition des textes sur le Québec selon les domaines de recherche (en pourcentage)

Années	Ethnologie	Archéologie	Ethnohistoire	Linguistique	Droits	Actualités
1971-1980 (n = 237)	34,6	24,5	9,7	4,6	1,7	24,9
1981-1990 (n = 181)	27,6	21,5	9,9	4,4	5,0	31,5
1991-1999 (n = 142)	14,8	21,1	26,8	1,4	13,4	22,5
Moyenne	25,7	22,4	15,5	3,5	6,7	26,3

n = nombre de textes en chiffre absolu

Ainsi, les années 1990 ont vu s'accroître le mouvement d'ouverture de *Recherches amérindiennes au Québec* sur le monde amérindien hors Québec qui s'était amorcé durant la décennie précédente. Bien qu'un texte sur deux paru dans la revue continua d'être consacré aux populations du Québec (Tableau 4), ceux consacrés aux autochtones d'ailleurs ont été en hausse, et particulièrement ceux relatifs à l'Amérique latine. Cette situation apparaît, ici encore, découler en grande partie du dynamisme récent des recherches latino-américaines au Québec, et ce tant en ethnologie qu'en ethnohistoire. D'autre part, sur le plan des domaines de recherche, on constate que les travaux d'ethnologie et d'ethnolinguistique publiés dans la revue ont connu une baisse importante durant la dernière décennie, et ce au profit des études ethnohistoriques et des questions de droit. En fait, les textes à caractère synchronique ne comptaient plus que pour 50 % du total.

Ce glissement vers les études historiques résulte sans doute de plusieurs facteurs. Comme il en a été question plus haut, il était devenu de plus en plus compliqué de faire du terrain en milieu amérindien, au Québec comme ailleurs. Dès lors, plusieurs amérindianistes ont préféré la liberté qu'offrait le travail en archives à l'encadrement rigide des travaux de terrain. Le financement, difficile à obtenir durant la première moitié des années 1990, a probablement joué aussi; à cet égard, les études d'archives s'avéraient moins coûteuses que des séjours prolongés sur le terrain. La multiplication des revendications territoriales de la part des autochtones a aussi amené plusieurs chercheurs, universitaires ou professionnels, à travailler, pour le compte des Amérindiens ou des autorités politiques, sur des études à caractère historique. Enfin, un autre facteur a vraisemblablement été l'absence de relève chez les ethnologues, et plus particulièrement à Montréal. On se rappellera que la majorité des ethnologues amérindianistes de la première heure qui ont fait du terrain au Québec travaillaient en

marge du milieu universitaire et, par conséquent, il n'était pas de leur ressort de former de nouvelles cohortes de chercheurs. Parallèlement, le nombre d'ethnologues du milieu universitaire actif sur le terrain des autochtones est allé en diminuant. Ce fut moins le cas à l'Université Laval où l'ethnologie amérindienne et inuite au Québec est demeurée très active, mais les résultats des travaux réalisés à cet endroit aboutissent souvent ailleurs que dans les pages de *Recherches amérindiennes au Québec*.

À tout cela il faut probablement ajouter un changement de mentalité chez les amérindianistes québécois, et surtout chez les francophones. Dans les années 1970 et 1980, les textes d'ethnologie publiés dans *Recherches amérindiennes au Québec* étaient souvent portés par un militantisme et un esprit dénonciateur. Or, est-ce parce que les autochtones du Québec, et ceux des deux Amériques en général, ont maintenant pris leur destinée entre leurs propres mains qu'on sent beaucoup moins ce sentiment d'engagement, cette volonté d'action et d'intervention sociale qui caractérisaient les écrits des premières années, et en bout de ligne le besoin de se rendre sur le terrain? En fait, non seulement y a-t-il désormais moins d'études ethnologiques dans les pages de la revue, mais celles qui sont publiées affichent un caractère beaucoup plus universitaire qu'auparavant. Certes, des numéros thématiques comme ceux consacrés aux questions de droit international (*RAQ*, 24[4], 25[3]), au nationalisme autochtone (*RAQ*, 25[4]) ou à la santé (*RAQ*, 25[1]) ramènent à des problématiques actuelles auxquelles sont confrontés les Amérindiens, mais en général ces questions sont désormais davantage abordées par les auteurs avec un esprit d'analyse critique guidé par des problématiques précises.

Sur le plan des priorités d'étude dans les années 1990, les Cris et les Montagnais avaient encore la cote des amérindianistes québécois, mais les populations nordiques dans leur ensemble (Inuits, Cris, Montagnais,

Naskapis) n'étaient plus représentées que dans 45,8 % des textes parus dans *Recherches amérindiennes au Québec*, comparativement à 61,3 % et 62,8 % respectivement dans les années 1970 et 1980. En fait, un autre signe que le contenu de la revue continuait d'être orienté, dans une certaine mesure, par les grandes questions d'actualité est l'intérêt prononcé porté aux Iroquois au cours de la dernière décennie. Dans ce cas précis, l'intérêt a surtout été stimulé par la crise d'Oka de 1990. Deux numéros (*RAQ*, 21[1-2], 29[20]) ont ainsi été consacrés aux Mohawks depuis cette date, auxquels il faut ajouter plusieurs articles, documents et textes d'actualité reliés à la crise et à ses répercussions. Il reste que si les Iroquois, et dans une moindre mesure les Algonquins ont davantage intéressé les amérindianistes au cours de la dernière décennie, les Abénaquis, les Hurons, les Malécites et les Micmacs sont demeurés, et ce depuis 1971, sous-représentés dans les pages de la revue.

Enfin, du côté de l'archéologie, il semble qu'après deux décennies de fouilles intensives et d'efforts de synthèse, on dénote désormais chez les chercheurs universitaires et professionnels une volonté de poser un regard plus théorique sur les résultats de leurs travaux (Dumais 1994). C'est du moins dans cette optique qu'ont été produits les numéros thématiques d'archéologie au cours des années 1990 : origine des Iroquoiens (*RAQ*, 22[4]), les développements théoriques en archéologie (*RAQ*, 28[2]), l'identité en archéologie (*RAQ*, 29[1]). Les travaux sur le terrain, tant ceux de nature universitaire que ceux commandités, sont demeurés relativement nombreux durant cette période, malgré un contexte général entourant la pratique de l'archéologie plutôt déprimant (Martijn, 1998 : 178). D'ailleurs, à cet égard, le contenu de *Recherches amérindiennes au Québec*, depuis 1990, est probablement encore moins représentatif de l'état de la discipline que par le passé. En effet, en plus de la sous-représentation chronique des travaux commandités dans les pages de la revue, celle-ci n'est plus le principal véhicule des publications en archéologie au Québec. Par exemple, depuis 1990, la collection Paléo-Québec (fondée en 1974) a publié deux monographies de même que cinq ouvrages collectifs qui totalisent près d'une soixantaine de textes relatifs à l'archéologie préhistorique et historique des autochtones du Québec, sans compter que la revue *Archéologiques* publie depuis quelques années des articles étoffés et que les archéologues québécois publient de plus en plus régulièrement dans des ouvrages collectifs (Chapdelaine et Pendergast, 1993) ou des revues anglophones comme *Northeast Anthropology*.

Une approche multidisciplinaire

Déjà dans les années 1970, la majorité des amérindianistes faisait de la recherche contractuelle (Charron, 1983 : 56), soit parce que les postes dans les universités étaient rares et qu'ils furent rapidement comblés – ce qui ne veut pas dire que les universitaires amérindianistes firent tous de la recherche fondamentale (Bouchard, 1979 : 188-190), faute d'intérêt ou de moyens – soit parce qu'ils avaient de la difficulté à fonctionner dans un environnement universitaire et qu'ils préféraient une anthropologie d'action, soit parce qu'il devenait difficile de faire du terrain. Plusieurs amérindianistes diplômés des universités ont donc trouvé des emplois dans les ministères, d'autres ont été engagés par les associations autochtones, d'autres ont formé ou joint des firmes de consultants ou ont décidé d'agir comme chercheurs autonomes. Le milieu amérindianiste de l'époque comprenait également différents individus qui côtoyaient d'une façon ou d'une autre l'univers amérindien (avocats, intervenants politiques, etc.). Indépendante de l'institution universitaire, *Recherches amérindiennes au Québec* se voulait particulièrement sensible à l'apport des chercheurs amérindianistes autonomes, dans le but d'offrir un «*regard multidisciplinaire sur les problèmes des Amérindiens québécois*» (Moreau 1976 : 4; *RAQ*, 1[1] : 4). Comme l'écrivait Sylvie Vincent en 1975 :

Nous ne privilégions ni les anthropologues, ni les professionnels, ni les chercheurs, ni qui que ce soit. Nous privilégions *la vitalité d'une réflexion authentiquement d'ici* sur les multiples aspects de ce qui sera peut-être demain l'autonomie des Amérindiens et des Québécois, peut-être l'ethnocide des Amérindiens par les Euro-Québécois et de ces derniers par d'autres, peut-être autre chose. (Vincent, 1975 : 3)

Cet esprit d'ouverture s'est d'ailleurs toujours reflété dans la composition du comité de rédaction qui a compté tant des archéologues que des historiens, des ethnohistoriens, des ethnologues, des ethnolinguistes, des sociologues et des avocats, affiliés tout autant au milieu universitaire qu'à l'entreprise privée ou autonome. Une telle diversité sur le plan de la provenance disciplinaire des artisans n'a toutefois pas empêché la revue d'afficher, de tout temps, un contenu à forte prédominance anthropologique.

Il reste qu'au fil des ans, près de 60 % des textes publiés dans la revue provinrent de chercheurs rattachés au milieu universitaire, que ce soit des professeurs, des chercheurs, ou des étudiants gradués (Tableau 8). Pour les amérindianistes universitaires de la première heure,

la revue offrait non seulement la chance de publier les résultats de leurs travaux, mais une opportunité de les publier en français, et ainsi constituer une base documentaire francophone sur les Amérindiens qui allait servir aux générations de chercheurs suivantes. Plusieurs des professeurs actuels des départements d'anthropologie des universités québécoises, qui étaient encore sur les bancs d'école dans les années 1970 et 1980, ont ainsi pu tirer avantage de l'existence de *Recherches amérindiennes au Québec*.

TABLEAU 8
Répartition des auteurs^a selon leur milieu de travail (en pourcentage)

Domaines	1971-1980 (n = 376)	1981-1990 (n = 417)	1991-1999 (n = 298)	Moyenne
Universitaire	61,2	53,9	56,4	57,2
Recherche professionnelle	17,0	20,6	13,4	17,0
Public	21,8	25,4	30,2	25,8

n = nombre d'auteurs en chiffre absolu.

^a Il y a 6,9 % des auteurs dont le lieu de travail n'a pu être retracé.

Mais il reste qu'une bonne part de la production amérindianiste que ce soit en ethnologie (programmes de développement, intervention sociale), en ethnohistoire (fondements historiques des revendications) ou en archéologie (archéologie de sauvetage, inventaires) a été effectuée par des consultants oeuvrant pour des firmes ou de manière autonome, et ce tantôt pour le compte du gouvernement, des municipalités, etc., tantôt pour le compte des autochtones. Dans ce contexte, les résultats de leurs travaux ont généralement été voués à une diffusion très restreinte. En ce sens, un apport fondamental de *Recherches amérindiennes au Québec* aura été d'offrir une opportunité de publier à cette catégorie de chercheurs. Cependant, il y a rarement eu plus de 20 % du contenu de la revue consacré aux recherches de ces autonomes, et plusieurs facteurs peuvent expliquer cette situation : refus des bailleurs de fonds de rendre les résultats publics, nature trop pointue de certaines études, manque de temps et de moyens chez les chercheurs pour rédiger des articles.

Enfin, les différents intervenants du secteur public qui ont touché de près ou de loin au domaine amérindien ont largement contribué dans les pages de la revue. Les fonctionnaires, avocats, intervenants politiques euroquébécois ou autochtones, journalistes, artistes, etc. ont occupé une place de plus en plus grande dans les pages de la revue au fil des ans.

Conclusion

Seule revue amérindianiste de langue française en Amérique, créée par des Québécois francophones pour des Québécois francophones, tout en étant ouverte à tous, et destinée à promouvoir la connaissance des Amérindiens du Québec, sans ignorer celle des populations hors Québec, on serait porté à croire, à première vue du moins, que la nature et l'évolution du contenu de *Recherches amérindiennes au Québec*, depuis 30 ans, ait reflété assez fidèlement la nature et l'évolution des recherches amérindianistes dans cette province. C'est vrai en grande partie sur le plan idéologique. Les courants de pensée qui ont animé les chercheurs, tout comme l'intensité variable de leur engagement vis-à-vis les autochtones, ont été manifestes dans les pages de la revue. C'est beaucoup moins vrai par contre en ce qui concerne la production du savoir. Paradoxalement, si la revue a été créée et est demeurée hors du giron universitaire, son contenu a toujours été produit par une majorité de chercheurs universitaires. En ce sens, on peut dire que ce qu'elle présente, c'est principalement un reflet de la nature et de l'évolution de la recherche amérindianiste universitaire au Québec depuis 30 ans.

Pourtant, au fil des ans, cette recherche universitaire n'a fourni qu'une petite partie du savoir total sur les autochtones du Québec. Depuis toujours, la grande majorité des recherches amérindianistes au Québec, que ce soit en ethnologie, en archéologie et de plus en plus en ethnohistoire, a été effectuée par les firmes de consultants ou les chercheurs autonomes. Or, les résultats de leurs travaux ont habituellement pris la forme de rapports qui dorment aujourd'hui, pour la plupart, sur les tablettes de ceux qui les ont commandés. Malheureusement, de par les exigences de leur travail, les chercheurs autonomes ont rarement eu le temps et les moyens de rédiger et de publier les résultats de leurs recherches dans les revues spécialisées. Par conséquent, ce clivage entre la production d'ensemble du savoir et la portion du savoir qui a été publiée dans *Recherches amérindiennes au Québec* fait en sorte que la revue ne reflète qu'en partie le dynamisme de la recherche amérindianiste au Québec depuis 30 ans.

Reste que depuis 30 ans, la revue a été le véhicule de près de 1500 écrits de toutes natures (présentations, articles, notes de recherche, documents officiels, documents d'archives, bibliographies, actualités, chroniques juridiques, commentaires, comptes rendus de livres, de films, d'exposition et de pièces de théâtre, informations sur les publications et les colloques, In Memoriam) sur l'univers autochtone du Québec, de l'Amérique, et par-

fois même des autres continents (Corbeil 1997; *RAQ*, 27-29). C'est évidemment une contribution significative qu'il faut saluer, surtout si l'on tient compte du contexte dans lequel elle a été produite, et il est à espérer que cette revue survivra encore longtemps, puisqu'elle demeure, à plusieurs égards, une voix privilégiée de l'amérindianisme francophone au Québec, et un des lieux d'expression des amérindianistes francophones ou autres dans le monde.

Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux et celles qui ont généreusement partagé leurs souvenirs ou commenté des versions préliminaires de ce texte : Claude Chapdelaine, Norman Clermont, Robert Crépeau, Denys Delège, Richard Dominique, Jacques Frenette, Dominique Legros, José Mailhot, Charles A. Martijn, Jean-Claude Muller, Jean-François Moreau, Bruce G. Trigger et Pierre Trudel. Cette étude a été réalisée grâce à l'obtention d'une bourse postdoctorale du Conseil de la recherche en sciences humaines (CRSH) du Canada.

Notes

- 1 La revue *Recherches amérindiennes au Québec* est publiée par la Société Recherches amérindiennes au Québec Inc., créée en 1973. Cette société édite également des livres portant sur les Amérindiens à l'intérieur de diverses collections, et elle organise à l'occasion des colloques. Elle est actuellement dirigée par un conseil d'administration composé de cinq membres élus annuellement, et la revue est dirigée par un comité de rédaction composé de 16 chercheurs issus de divers milieux. Un conseil international composé de 14 membres provenant du Canada, de la France, de l'Angleterre, de l'Italie et des États-Unis est chargé de scruter le contenu de la revue et de formuler des recommandations.
- 2 Aujourd'hui, seule l'Université Concordia à Montréal conserve un département conjoint d'anthropologie et de sociologie.
- 3 Entre 1907 et 1917, il y avait à Québec la Quebec Society of the Archaeological Institute of America. Il s'agissait d'une branche – surtout anglophone – d'une institution américaine essentiellement préoccupée par l'archéologie classique (C. Martijn, comm. pers., 2000).
- 4 Notons toutefois que, dans les années 1850, Joseph-Charles Taché, professeur à l'Université Laval, avait fouillé seize ossuaires hurons en Ontario, mais les résultats de ses fouilles n'ont jamais été publiés. De plus, quelques naturalistes canadiens-français tels Florent Bourgeault, Victor-Alphonse Huard et Léon Provencher ont également souligné des découvertes occasionnelles de témoins archéologiques, sans toutefois s'avancer à en faire l'analyse (Martijn, 1978 : 13-14). Enfin, dans les années 1860, un musée d'ethnologie a été créé au Séminaire de Québec où auraient été conservées, notamment, des pièces amérindiennes et inuites (Desrosiers et Lapointe, 1999 : 10).
- 5 Cet oeuvre vient tout juste d'être réédité dans son intégralité : Léo-Paul Desrosiers, *Iroquoisie, 1534-1701*. 4 volumes. Sillery, Éditions du Septentrion, 1998-1999.
- 6 Dans ce régiment de chercheurs anglophones, Jacques Rousseau et Jean Michéa firent exception en organisant un voyage de reconnaissance au lac Payne, dans le nord du Québec, où ils découvrirent des habitations esquimaudes dorsésiennes (Desrosiers et Lapointe, 1999 : 12). Par ailleurs, dans la seconde moitié des années 1950 fut fondée l'Archaeological Association of Quebec qui regroupaient des archéologues amateurs dont certains étaient francophones (Martijn, 1998 : 169).
- 7 Notons toutefois que des revues d'anthropologie canadiennes telles *Canadian Journal of Sociology and Anthropology*, *Culture* et *Anthropologica* ont toujours ouvert leurs pages aux amérindianistes francophones du Québec, mais elles ne sont pas spécialisées en études autochtones, ce qui limitait leur capacité à diffuser les travaux des amérindianistes canadiens dans leur ensemble.
- 8 Par langue de travail, il faut entendre ici la langue dans laquelle l'auteur a soumis son texte à la revue ou, surtout dans le cas des auteurs étrangers, la langue dans laquelle il a l'habitude de rédiger la majorité de ses textes. Par exemple, il est arrivé à quelques occasions que des chercheurs anglophones qui publient pratiquement toujours leurs travaux en anglais aient soumis un texte en français à *Recherches amérindiennes au Québec*. Dans pareils cas, l'anglais a été considéré comme leur langue de travail.
- 9 En raison d'un délai de publication, le contenu du numéro «Signatures post-coloniales» (volume 29, numéro 3, 1999), paru en février 2000, n'a pas été intégré dans ce tableau, ni dans les tableaux suivants. Par ailleurs, notre analyse quantitative du contenu de la revue ne tient pas compte des textes de présentation, des comptes rendus, de même que des rubriques d'information «livres reçus», «publications récentes» et «colloques et congrès».
- 10 Le fait provient sans doute en partie de ce que les Amérindiens avec une formation à la recherche universitaire étaient et sont encore trop peu nombreux. De plus, les rares textes qui ont été soumis par des autochtones ont fait l'objet de vifs débats au sein du comité de rédaction, divisé sur la pertinence de publier de tels travaux qui, souvent, ne sont pas rédigés selon les paramètres qui régissent la production dite scientifique en milieu universitaire. Notons toutefois qu'un numéro récent consacré aux Iroquois (*RAQ*, 29[2]) a été dirigé par une Mohawk et contenait quelques textes rédigés par des Amérindiens. Tout ceci ne signifie pas que les autochtones se désintéressent de la revue. En effet, ils viennent notamment de lui attribuer le prix d'excellence Mishtapew 2000 pour «l'implication en milieu autochtone», notant au passage que cette revue sert «de référence aux autochtones eux-mêmes qui, en plus de bénéficier d'une visibilité, y puisent des informations pertinentes les soutenant dans leur processus d'autonomie.»
- 11 C'est d'ailleurs dans le cadre de la production de la revue que sera réalisée la première véritable synthèse à jour de l'archéologie du Québec (*RAQ*, 7[1-2]).
- 12 La publication de *Recherches archéologiques au Québec* par l'Association des archéologues du Québec, à compter du milieu des années 1980, a permis à plusieurs firmes ou

archéologues autonomes de publier des rapports d'activités sommaires et ainsi faire connaître leurs travaux.

Références

- Anctil, Pierre
1980 Un étalage désordonné, *Recherches amérindiennes au Québec*, 10(3) : 203-204.
- Arcand, Bernard
1981 Je suis un arbre, mais avez-vous vu la forêt? *Recherches amérindiennes au Québec*, 10(4) : 282.
- Bailey, Alfred G.
1937 *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700*, St. John : New Brunswick Museum.
- Balikci, Asen
1980 Faux combats, tristes arènes, *Recherches amérindiennes au Québec*, 10(1-2) : 124.
1985 Réponse au commentaire de Richard Dominique, *Recherches amérindiennes au Québec*, 15(4) : 93-95.
- Barbeau, Marius
1994 *Mythologie huronne et wyandotte*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bédard, Avila
1914-1915 La traduction des noms géographiques, *Le Parler français*, 13 : 263-272.
- Bouchard, Serge
1979 Faux combats, tristes arènes. Réflexion critique sur l'amérindianisme d'aujourd'hui, *Recherches amérindiennes au Québec*, 9(3) : 183-193.
- Boudreau, Claude
1994 *La cartographie au Québec, 1760-1840*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Chance, Norman A. (dir.)
1968 *Conflict and Culture: Problems of Developmental Changes Among the Cree*, Ottawa : Saint Paul University, Research Center for Anthropology.
- Chapdelaine, Claude et James Pendergast (dirs.)
1993 *Essays in Saint-Lawrence Iroquoian Archaeology*, Dundas, Ontario : Copetown Press, Occasional Papers in Northeast Archaeology, 8.
- Charron, Claude-Yves
1983 Les défis et contraintes de l'anthropologie du développement : entrevue avec Richard F. Salisbury, *Recherches amérindiennes au Québec*, 13(1) : 55-56.
- Chevrier, Daniel
1975 L'archéologie préhistorique sur la moyenne et basse Côte-Nord, *Recherches amérindiennes au Québec*, 5(2) : 24-34.
- Clermont, Norman
1974 Un site archaïque de la région de Chambly, *Recherches amérindiennes au Québec*, 13(1) : 55-56.
1976 Un site du Sylvicole inférieur à Sillery, *Recherches amérindiennes au Québec*, 6(1) : 36-44.
1982 Quebec Prehistory Goes Marching In, *Canadian Journal of Archaeology*, 6 : 195-200.
1987 La préhistoire du Québec, *L'Anthropologie*, 91(4) : 847-858.
- Conrad, Geoffrey W.
1972 Les ressources archéologiques du lac de la Hutte au Nouveau-Québec, *Recherches amérindiennes au Québec*, 2(2) : 52-67.
- Corbeil, Pierre
1997 *Recherches amérindiennes au Québec. Index des volumes 1 à 26*, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- Denton, David
1976 Établissement du XX^e siècle: recherche ethnoarchéologique dans la région du lac Kanaaupscow, *Recherches amérindiennes au Québec*, 6(2) : 38-55.
- Desrosiers, Pierre et Camille Lapointe
1999 L'archéologie québécoise d'hier à aujourd'hui, *Cap-aux-Diamants*, 57 : 10-13.
- Dominique, Richard
1990 Amerindian Studies in Quebec, *Interdisciplinary Approaches to Canadian Society: A Guide to the Literature*, A.F.J. Artibise (dir.), Montréal : McGill-Queen's University Press : 148-156.
1985 La recherche en sciences sociales en milieu autochtone, *Recherches amérindiennes au Québec*, 15(4) : 92-100.
- Dubreuil, Guy
1998 Genèse du département d'anthropologie de l'Université de Montréal : chronique d'un itinéraire, *Anthropologie et histoire. Actes du quatrième colloque du département d'anthropologie*, N. Clermont (dir.), Université de Montréal : 77-105.
- Dumais, Pierre
1994 Bilan critique de la recherche en archéologie préhistorique au Québec (1979-1994), *Archéologiques*, 8 : 40-44.
- Falardeau, Jean-Charles
1939 Ce qu'il est advenu d'une ancienne tribu de Sauvages canadiens : préhistoire, histoire et description contemporaine de la réserve des Hurons de Lorette, Mémoire de baccalauréat en sciences sociales, Université Laval.
- Gérin, Léon
1900 La Seigneurie de Sillery et les Hurons de Lorette, *Mémoires et compte rendus de la société royale du Canada*, 6 : 73-115.
- Gold, Gérald L. et Marc-Adélar Tremblay
1983 La formation de l'anthropologie du Québec, 1960-1980, *Conscience et enquête. L'ethnologie des réalités canadiennes*, M.-A. Tremblay (dir.), Ottawa : Musée national de l'Homme : 52-94.
- GRII (Groupe de recherche l'Indien imaginaire)
1987 Question de territoires : entrevue avec Rémi Savard, *Recherches amérindiennes au Québec*, 17(3) : 31-40.
- Guy, Camil
1976 Commentaire sur les textes de Bouchard et Tremblay, *Recherches amérindiennes au Québec*, 6(1) : 57-58.
- Lambert, Carmen
1976 Commentaire sur les textes de Bouchard et Tremblay, *Recherches amérindiennes au Québec*, 6(1) : 56-57.
- Laverdière, Camille et Nicole Carette
1999 *Jacques Rousseau 1905-1970. Bio-bibliographie*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Lawson, Barbara
1999 Exhibiting Agendas: Anthropology at the Redpath Museum (1882-99), *Anthropologica*, 41(1) : 53-65.

- Martijn, Charles A.
 1974 État de la recherche en préhistoire du Québec, *Revue de géographie de Montréal*, 28(4) : 429-441.
 1978 Historique de la recherche archéologique au Québec, *Recherches amérindiennes au Québec*, 7(1-2) : 11-18.
 1998 Bits and Pieces, Glimpses and Glances : A Retrospect on Prehistoric Research in Quebec, *Historical Perspectives on Canadian Archaeology*, P.J. Smith et D. Mitchell (dirs.), Hull : Canadian Museum of Civilization : 163-190.
 2000 Communication personnelle, 1 Mars.
- Martijn, Charles et Jacques Cinq-Mars
 1970 Aperçu sur la recherche préhistorique au Québec, *Revue de géographie de Montréal*, 24(2) : 175-188.
- Masse, Oscar
 1935 *À Vau-le-Nordet*, Montréal : Librairie Beauchemin Limitée.
- Moreau, Jean-François
 1976 Cinq années de Recherches amérindiennes au Québec, *Recherches amérindiennes au Québec*, 6(1) : 4-9.
 1981a Dix années de Recherches amérindiennes au Québec, *Recherches amérindiennes au Québec*, 11(2) : 155-160.
 1981b Une innocente feinte, *Recherches amérindiennes au Québec*, 10(4) : 283-284.
- Muller, Jean-Claude
 n.d. When Did Exotica Begin for Quebecers? manuscrit inédit, département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Nowry, Laurence
 1995 *Man of Mana. Marius Barbeau*, Toronto : NC Press Limited.
- Rouillard, Eugène
 1909a L'invasion des noms sauvages, *Bulletin du parler français au Canada*, 7(5) : 162-170.
 1909b Les noms sauvages, *Bulletin du parler français au Canada*, 8(3) : 97-100.
- Salisbury, Richard F.
 1986 *A Homeland for the Cree: Regional Development in James Bay, 1971-1981*, Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Séguin, Jocelyne
 1978 L'archéologie préhistorique au Québec : une illusion à sauver? *Recherches amérindiennes au Québec*, 8(3) : 235-241
- Simard, Jean-Jacques
 1985 Réponse au commentaire de Richard Dominique, *Recherches amérindiennes au Québec*, 15(4) : 97-99.
- Smith, D. B.
 1974 *Le Sauvage. The Native People in Quebec Historical Writing on the Heroic Period (1534-1663) of New France*, Ottawa : Musées nationaux du Canada, Musée national de l'Homme, collection Mercure, division de l'histoire, dossier no. 6.
 1996 Amerindians in Quebec and Canada, Half-a-Century Ago—and Today, *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, L. Turgeon, D. Delâge et R. Ouellet (dirs.), Sillery : Les Presses de l'Université Laval : 117-137.
- Tremblay, Jean-Noël
 1974 Situation de la recherche au Québec : archéologie-ethnologie, *Recherches amérindiennes au Québec*, 4(3) : 29-32.
- Tremblay, Marc-Adélar
 1982 Les études amérindiennes au Québec, 1960-1981 : état des travaux et principales tendances, *Culture*, 2(1) : 83-106.
 1984 La recherche universitaire nordique dans les sciences humaines au creux de la vague, *Recherches amérindiennes au Québec*, 14(3) : 90-95.
- Tremblay, Marc-Adélar et Gerald Gold
 1984 L'anthropologie québécoise et l'étude du Québec : continuités et ruptures, *Continuité et rupture : les sciences sociales au Québec*. G.-H. Lévesque (dir.), Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal : 257-297.
- Tremblay, Marc-Adélar et Josée Thivierge
 1986 La nature et la portée de l'oeuvre amérindienne de Jacques Rousseau, *Anthropologie et Sociétés*, 10(2) : 163-182.
- Trigger, Bruce G.
 1981 Giants and Pygmies : The Professionalization of Canadian Archaeology, *Towards a History of Archaeology*, G. Daniel (dir.), London et New York : Thames and Hudson : 69-84.
 1990 *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal : Boréal.
 1997 Loaves and Fishes : Sustaining Anthropology at McGill, *Culture*, 17(1-2) : 89-100.
- Trudel, François
 1995 Des Navahos aux Inuits : l'itinéraire autochtone de Marc-Adélar Tremblay, *La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc-Adélar Tremblay*, F. Trudel, P. Charest et Y. Breton (dirs.), Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval : 309-322.
- Vincent, Sylvie
 1975 À vous de jouer, *Recherches amérindiennes au Québec*, 5(1) : 2-3.
 1981 Des images, ça se lit aussi, *Recherches amérindiennes au Québec*, 10(4) : 282-283.
- Vincent, Sylvie et Bernard Arcand
 1979 *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Montréal : Hurtubise HMH.
- Vincent, Sylvie et José Mailhot
 1997 Recherches amérindiennes au Québec, vingt-cinq ans d'existence, *Sciences et sociétés autochtones, partenaires pour l'avenir*, H. Bouchard (dir.), Montréal : Recherches amérindiennes au Québec : 21-28.

Domesticating Spaces in Transition: Politics and Practices in the Gender and Development Literature, 1970-99¹

Lynne Phillips *University of Windsor*

Suzan Ilcan *University of Windsor*

Abstract: Much of how we understand cultural transformation in local and global economies is influenced by a spatiality that directs or governs people's lives and their places of transition. In this article, we employ the concept of "spatial domestication" to interrogate notions of gender and development as they have been predominantly conceptualized in the gender and development literature over the last 30 years. While we argue that this literature contains unexamined spatial dimensions and assumptions, we demonstrate that notions of space are, and have been, crucial to the construction of both "gender" and "development" in particular modernization, dependency, and knowledge/power approaches. Our examination of this literature suggests that the question of how space is, and has been, domesticated may constitute an essential future direction for the discipline of anthropology.

Résumé: La transformation culturelle à laquelle nous assistons dans les économies locales et globales se déroule en grande partie sous l'influence d'une dimension spatiale qui dirige ou gouverne la vie des gens et la place qu'ils occupent dans cette transition. Dans cet article, nous utilisons le concept de «domestication spatiale» pour interroger les catégories de rapports entre les sexes et de développement afin de faire ressortir les principales façons dont elles ont été conceptualisées dans ce type de littérature au cours des 30 dernières années. Même si nous soutenons que cette littérature contient des dimensions spatiales et des postulats acceptés sans critique, nous pouvons démontrer que les notions d'espace sont, et ont été, cruciales pour la construction tant de l'étude des rapports entre les sexes que du développement dans certaines approches de la modernisation, de la dépendance et du savoir/pouvoir. Notre examen de cette littérature montre que la manière dont l'espace est, et a été, domestiqué peut constituer une orientation essentielle pour l'avenir de la discipline anthropologique.

With international capital and global organizations actively seeking to transform political boundaries in the world, urgent concerns have emerged regarding the occupation, surveillance, and meaning of space. In this article we underscore the significance of a spatially-informed understanding of people and places in transition through a rereading of key texts in the women/gender and development literature. This review permits us to address the broader question that has increasingly come to resonate in local and global environments: How is space imagined, represented, and domesticated, and what are the political consequences of these configurations?

Anthropologists have long been aware of how space contributes to an understanding of field sites, but it is only recently that scholars have unearthed the considerable significance of space to the construction of anthropological knowledge itself (Appadurai, 1996; Moore, 1996; Pellow, 1996; Pigg, 1992). Though we still require a full-scale spatial critique of the discipline that meets the benchmark provided by Fabian (1983) on the importance of time to anthropology, it has now become evident that anthropological approaches to such central topics as ethnography, imperialism, and cultural translation (to name only three) contain crucial spatial dimensions that remain underexplored. The aim of this paper is to provide an initial contribution to such explorations by pointing to some of the ways in which spatial thinking inhabits anthropological conceptions of people, places, and change.²

In contrast to the anthropological proclivity for analyzing the symbolic meanings of space at the "micro" or experiential level (Moore, 1996), in this paper we focus on texts that elaborate analyses of people and places in transition from the perspective of development. In our view, a spatial inquiry into such texts is a required component of both anthropological knowledge and development processes. Far too important to leave to others to undertake, such analyses provide new insights into anthropological frameworks for organizing cultural data, the effects of these frameworks and the boundaries and

limitations that they establish. Given anthropology's close ties to development issues over the last century, development texts can be usefully read in this way, and indeed have been in the work of Escobar (1995).

In our spatial rereading of the gender and development literature, we find that one of the critical ways in which gender has been situated within development plans is through a process that we call *spatial domestication*. Space in this context refers to boundaries or distinctions that are culturally and technically produced and that therefore always embody particular relational meanings. The concept of spatial domestication identifies a process that ranks, orders, tames, and monitors spatial domains (such as households, rural settings, market towns, informal and formal economies, industrial factories) and the people who engage with them. Though, as a political process, spatial domestication is neither static nor neutral; yet spaces in transition brought about by development regimes often require that they appear so. A focus on these spaces in transition thus alerts us to the conditions by which women and men have been socially and discursively produced and "framed" in anthropological approaches to development.

In this article, we consider key feminist texts within what have been usually labelled the "modernization" (Boserup, 1970), "dependency" (Nash and Safa, 1980), and "knowledge/power" (Mohanty, 1991; Ong, 1987; 1990; Parpart, 1993; 1995a; 1995b; Parpart and Marchand, 1995) approaches to development.³ We revisit these specific works not only because they have had considerable influence on our understanding of women and development issues over the last 30 years, but also because their challenges to the dominant narratives of development in each case carry unique *spatial* assumptions about gender that have thus far remained unexamined.

While these texts come from quite different orientations within the development field, we argue here that they share a spatial orientation that links specific domesticated locations with gender identities. It is the authors' different ways of thinking about space that reveal, however subtly and indirectly, gendered assumptions and practices of development that not only define but also marginalize and disempower women. At the same time, the alternative frameworks proposed by these authors contain unexamined spatial assumptions that require discussion. A rereading of this literature at this time thus renews our respect for the major contributions that these scholars have made to anthropological understanding of development at the same time that it encourages a more explicit exploration of spatiality, and its political implications, in future considerations of development. The fol-

lowing questions guide the framework of this paper: What is the nature of the spatiality that is born within the women and development literature? How do these notions of space inform us of the placement of gender within the practices and politics of development?

I. Inventing Development: Spaces of Modernization

Initial interest within the social sciences in the relationship between women and international development was precipitated largely by the publication of Ester Boserup's path-breaking *Women's Role in Economic Development* (1970). The well-known term "Women In Development" (WID) came into use after this publication received wide international recognition. The publication inspired considerable scholarship on the issue of women's marginalization in development (for example, Benería, 1982; Bourque and Warren, 1981; Sen and Grown, 1987; Tinker and Bramsen, 1976) and influenced United Nations policy initiatives which led to the 1975 World Conference in Mexico and the launching of the UN Decade for Women. Prior to Boserup's work, it was generally thought that women were not active producers; rather, it was men who were targeted as the "progressive" elements of development plans. Even the declaration that announced the First Development Decade (1961-70) made no specific reference to the economic contributions women made and could make (see Bulbeck, 1998: 174). In fact, one delegate to the ILO Conference of 1964 stated his position on the working opportunities for women in developing societies, a concern echoed by a women's committee at the time: "I firmly believe that it is a serious error of judgement for developing countries to ascribe high action priority to plans for encouraging women to enter the market, especially women with family responsibilities, when those same countries do not have or cannot create sufficient jobs for their male populations" (cited in Boserup, 1970: 194-195). Similar sentiments were expressed one year later at The 1965 World Population Conference of the United Nations.

Boserup's work challenged many of these views of women's positioning in development. In this research, she pointed out that the sexual division of labour varies across countries and regions and that, contrary to Western stereotypes, women often play a central role in economic production generally and in "shifting agricultural" economies specifically, such as those in Africa (Boserup, 1970: 24). Boserup contrasts African economic production with the "plough economies" of Asia where, she asserts, women are secluded and play a diminished role in production. In her words,

Because village women [in Asia] work less in agriculture, a considerable proportion of them are completely freed from farm work. Sometimes such women perform only purely domestic duties, living in seclusion within their own homes, and appearing in the village street only under the protection of the veil, a phenomenon associated with plough culture, and seemingly unknown in regions of shifting cultivation where women do most of the agricultural toil. (1970: 25-26)

Women's varied productive roles, she argues, are due to population pressure, land tenure, and technology. As economies become more technologically developed, women are increasingly withdrawn from production or forced into the subsistence sector, while men take centre stage in the production of cash crops. From her perspective, these changes have been influenced by ethnocentric colonial policies, which assumed that women were not involved in agricultural production and thus bypassed female farmers in favour of men (Gardner & Lewis, 1996: 60).

As Benería and Sen (1981: 284) point out, Boserup's central argument—that women workers are marginalized in the process of economic development since their economic gains (as wage workers, farmers, and traders) are slight compared to those of male workers—was a remarkable one. This was an argument that was based on an examination of data and evidence that had long been available to social scientists and development planners, but Boserup was the first to use gender systematically as a variable in her analysis. At the time in which she was writing, her work was critical in focussing scholarly attention on the sexual division of labour and the differential impact by gender of developing and modernization strategies (Rathgeber, 1990: 490). However, Boserup's research was later criticized for its oversimplification of the nature of women's work and roles, its failure to address the effects of capital accumulation on diverse populations, kinship relations and women's household lives, and its lack of conceptual focus beyond that of the empirical data presented in largely neo-classical terms (see Benería and Sen, 1981; Rathgeber, 1990; Parpart, 1995). Overall, Boserup's language of development and modernization, or what can be called her textual landscape, obscures the mechanisms of power (for example, capitalism, colonialism) that systematically marginalize exploitable populations.

What has been seemingly ignored by writers in the field about Boserup's textual landscape is the way that spatial contexts influence women's lives. Her work is crowded with references to space and place. Her use of spatial metaphors and her focus on notions of space (for

example, villages, towns, regions, export and modern sectors, market places) defines a methodological approach that links issues of development to the spaces in transition where women live and work. The processes of development that she describes are invariably geographic and spatial as well as infused with forms of exploration (often with unintended imperialist overtones) and surveying. In what follows we discuss how the key spatial concepts framing *Women's Role in Economic Development* operate to inscribe the identities of women rather than to produce critical practices that will aid in understanding the domestication of women's lives in the spaces of transition.

Interestingly, Boserup's book is organized into three main sections, with each section having an explicit spatial orientation. Part 1 of her book begins with a discussion of "In the Village" and a focus on the sexual division of labour in farming systems and the status of women in domestic and casual agricultural work relations from various parts of the "underdeveloped" regions of the world. Boserup advances the argument that village women in Africa engage in farming at remarkably higher levels than men (particularly in sparsely populated regions of shifting agriculture) and form the bulk of the agricultural labour force. In the more densely populated regions of plough cultivation in Asia, however, the situation is different in that a male family labour force predominates in the villages. This gender split is due to the technical nature of local farming operations, village women's seclusion within the home and under the "protection of the veil," and the villages' general reliance on male family members and landless families working for wages which Boserup associates with "plough cultures" (1970: 22-26).

Boserup presents the village scenes of Africa, Asia, Latin America, or the Middle East in a modern language of liberation that, first, tends to overlook the historical and cultural specificity of village transformation in the context of global development and that, second, tends to privilege the village in such a way as to essentialize the content of the "local." Separating the activities of the village from those of the town is difficult since one infiltrates the other (Kaplan, 1998; Kirby, 1993). The concept of village as it is employed by the author displays elements of a liberal, modernist discourse that relies on binary oppositional categories (for example, village vs. town; developed vs. undeveloped) (Chowdhry, 1995; Parpart, 1995b). It also represents village women as either bound to a tradition of domesticity that they are unable to resist on their own or incorporated into a world of economic work that places them, in comparison to men, near the bottom and therefore fails to "liberate" them from their domestication.

Part 2 of the book is entitled "In the Town" and deals with the activities and the peripheralization of women in market towns or in, what she calls, the "men's world." She identifies many towns in the developing world as being "male towns." There are the African male townships (such as those in South Africa and Rhodesia) where women are often barred from entering and where companies recruit men, provide living quarters to men only, and pay wages insufficient to support a family. There are also the male townships of ancient origin where the economic demands of the town and all outdoor activities are the responsibility of men, while "women live in seclusion within the family dwelling." This gendered organization of towns has many implications for women's participation in urban work relations within various parts of the developing world. In Boserup's words,

With women confined to the homes, the streets, marketplaces, shops, factories, offices, restaurants and cinemas become a male world with an enormous surplus of men over women. In the Arab towns, the veil is gradually disappearing, but this does not necessarily mean that women now take more part in urban life than they did before. The main change may be that women now stay within the protecting walls of their own homes, instead of venturing into the streets protected by the veil. In villages in North African and Asian countries, few women stay indoors, even if they do no field work, for they have their daily chores, such as the fetching of water and fuel for the household. But in towns in Arab countries, India and Pakistan, many women leave even the daily shopping to their men (unless they can afford to keep servants) and hardly ever appear outside the home. It is true that the surplus of men in the streets, cinemas, etc., is declining gradually with the advent of new, less timid generations of girls, but even in this type of "male towns" it will be a long time before more balanced sex proportions are established in outdoor life. (1970: 86)

Boserup's clear linking of urban development and gender with notions of space was unique for the time in which she wrote as other writers working within this field of development did not see the relevance of space. As in her discussion of villages, however, towns are presented without adequate analysis of their organization of flows of capital, of the effects that they have on the resources of power and the commodification of social relations, and of the kind of contradictions they produce for women and men of varying class, age and ethnic backgrounds. Also, since Boserup's assessment of African and Asian towns (and villages) derives from large-scale surveys, secondary data sets, and brief, touristic travels to particular

"underdeveloped" regions, there is neither a sense of how particular groups of women perceive community transformation, nor an understanding of how they negotiate changing power dynamics in light of economic development. Likewise, there is no indication of how women's stories or histories intersect with the local politics of modernity. Perhaps this lack of women's voices is not so surprising because Boserup herself remains geographically distant (physically, culturally, linguistically) from the very built environments she describes.

Part 3, "From Village to Town," takes a closer look at economic development as a gradual movement of the population from village to town and from agricultural to non-agricultural occupations. Here two successive steps in development include the replacement of subsistence family activities by commercial production and small market trade (the bazaar and service sector) in mainly rural areas and then by employment in largely urban factories and service industries. The overall effect of these steps in development is that more women are found employed in the bazaar and service sector than in the "modern sector." Their lack of employment in the modern sector is related, according to Boserup, to the discrimination of female employment and to the low levels of appropriate, modern educational training that women receive (1970: 212). One way to overcome women's marginalization in modern work spheres involves, from Boserup's liberal perspective of universal human equality and individual freedom, an improvement in women's education so that they can compete more successfully in urban labour markets and gain access to improved agricultural techniques in the rural areas (Benería and Sen, 1981: 297).

One important theme that permeates Boserup's work centres around the idea that for women to be equal participants in development first requires recognition of the spaces of their domestication and inequality (for example, family domains; plough, subsistence, and market economies). Once these spaces are identified in relation to what women do in them, then it is foreseeable to produce more appropriate, and less marginal, sites for women to live in and work in the modern world of capitalism. Boserup depicts women as having a lack of "control" over their lives since cultural traditions have been involved in domesticating their places of work. In this way, from Boserup's perspective, it is through a woman's particular connection to space that her "identity" is made coherent and knowable. For example, a woman's cultural identity is contextualized by spatial terms that segregate her places of work and her activities of consumption. "African" and "South East Asian" women are shown to

participate in market trading, selling and buying, while “Hindu” and “Arab” women are prevented from being the sellers in the market and are in a minority among market customers (1970: 87). Here, by connecting women’s ethnicity to their level of involvement in market activities, Boserup spatially separates one group of women from another and ensures that “cultural traditions” determine the “place of women” in the modern trade sectors (1970: 97).

What Boserup provides us with, in effect, is a subtle introduction to the importance of space in structuring women’s lives in developing “worlds,” but one that is not articulated in ways to allow us to grasp its politics and the way that politics marks modernization processes. Nevertheless she does alert us to how geographic and spatial notions become infused in modernizing plans. Boserup herself conceives of modernization in terms of a real or imagined geography (developed countries) and relates that geography to what is different from it (developing countries). Even though she analyzes numerous sites of change in her assessment of women in development, one major limitation of her work is the lack of conceptual focus on *how* the very spaces of development that she explicitly talks about emerged as sites of modernization and stood as the basis of comparison between the West and the rest. This is a terrain of debate, however, that other scholars have taken up more directly.

II. Revisioning Development: Spaces of Dependency

While Boserup’s study, with its consistent focus on women’s work, was a turning point for the analysis of women and development, by the mid-1970s a theoretical shift was taking place to re-vision national and international economic systems and broaden definitions of women’s work within them. Responding to Boserup’s call for more research on the situation of women in developing countries, a flurry of academic and government conferences took up the theme of women and development during this period. The 1975 United Nations conference on the International Women’s Year in Mexico was a significant conference because it represented a high point in gaining consensus for the view that there was a need for “intensified action to ensure the full integration of women in the development process”⁴ at the same time that it revealed the stark differences between Western and Third World⁵ views of women’s situations.

As a critique of modernization theory that stood “at the forefront of theory on women and development” (Elliott 1977: 4), June Nash and Helen Safa’s *Sex and*

Class in Latin America (1976, 1980) was perhaps the most important text formulating new ways to conceptualize women’s place.⁶ Taking the 1975 Mexico conference as their starting point in the Introduction, Nash and Safa forcefully argue that the emphasis of the Western women’s movement on improving education, political opportunities and employment will not benefit the majority of women in developing countries. This is because the “structure of inequality” evident in the Third World ensures that it is only a small minority of women from the “modernizing elite” who are in a position to take advantage of such new opportunities. According to Nash and Safa, structural inequalities are a product of two factors that work in combination to “subordinate” women: class and “uneven” development. The rigid class structure in place in most Third World countries is exacerbated by an international system that gears economic growth primarily to the benefit of “the developed centers,” with the economies of dependent countries serving the needs of multinational corporations through a supply of cheap labour and the creation of new markets for manufactured goods. While some in the “periphery” may benefit from this process, “the mass of the people continue living in abject poverty” (1980: x). Given this context, talk of raising women’s status “makes little sense” (ibid.), and Nash and Safa conclude that:

In Third World countries, therefore, class inequalities take priority over sexual inequality, since only a basic structural change aiming at a more equitable distribution of wealth and income, coupled with the recognition of the needs for sexual equality, will benefit working-class women as well as their more privileged sisters. Even in the United States, the failure of the women’s movement to take into account the persistent inequalities based on class has limited its appeal to working-class women (ibid.: xi).

Nash and Safa’s argument is premised on a gendered reading of the historical development of capitalism itself. Noting a shift from a domestic mode of production “in which women shared the tasks of production” (ibid.) to a capitalist mode of production that creates “differential spheres of male and female activity,” they argue that “the relegation of women to unpaid labor in the home is the primary determinant of their subordinate status in modern capitalist society” (ibid.). The significance of this process for women is twofold. First, women’s position is *systemically* determined. As they put it: “It is not men who keep women at home—though they may appear to be the most direct oppressors—but the structure of the capitalist system, which benefits from the unpaid labor of

housewives or, in wartime, draws upon this reserve labor supply" (ibid.). Second, because the public-private distinction is largely a product of one system (capitalism) it becomes essential to analyse the *relations* between the public and the private (rather than understand them as distinct entities) if we are to document fully the subordination and exploitation of women. Concepts such as the "personal" need to be related analytically to the "political," the "family" related to the "polity," and domestic production related to "total social production" (ibid.). From this perspective, it is possible to see, for example, not only how the domestic image of women is extended to their public roles, but why this image maintains their subordination (ibid.). According to Nash and Safa, the failure to connect "reproduction" with industry, production, or the market (a major criticism levied against Boserup's work), is a characteristic that all existing analytical models share; neither liberal social science nor Marxism, developmentalism nor even dependency theory, can escape the criticism.

This latter point is taken up by June Nash in her critical opening essay (1980) on social science and its failure to understand women's situation in Latin America. While Nash touches on a wide range of issues in this chapter, she has two key concerns. The first is to clarify the importance of good research which makes a "sex perspective an objective part of our analysis" (Nash and Safa, 1980: 3). For Nash, it was not surprising that development policy had failed to take women into account since it had not been based on what she called "good," that is, "objective," social science; but rather on values that perpetuate myths about women.

Nash's second concern was to delineate the relationship between women's "objective conditions" and their "consciousness." She insisted on structural analyses of how women's world views are linked to a discriminatory process (capitalist development) that may threaten their activities. The class consciousness of working-class women, she argued, might differ from that of working-class men because of their spatial domestication, that is, their confinement to the domestic setting. However, working-class women's consciousness must still be understood analytically in terms of capitalist exploitation and the "chains of dependencies" produced and controlled by the "metropolitan centers of production" (1980: 7). This argument is central to Nash's perspective because of the emphasis she placed on the women's movement in both challenging androcentric social science models and fostering positive social change for women. Developmentalists, given their infatuation with Western progress, would likely favour external "aid" as a solution to women's subordina-

tion, and liberal social science, with its stereotyping of women as "wives, mothers, and lovers" (1980: 2), might well find women's liberation in their roles as consumers. However, in Nash's view, a "good" social science should be sensitive to the global dynamics of sex and class. In this regard, she recognizes the common ground of working-class women, envisions their contributions to society beyond the household, and takes the position that positive social change begins with women's own efforts to improve their lives. This stance requires the acceptance of the view that political challenges to uneven capitalist development are without question a "feminist concern."

Nash and Safa were not the first to identify post-World War II development as part of the process of capital accumulation, but they were the first, as far as we know, to explore this topic with a feminist anthropology sensibility. Not only do they amend Boserup's view of the "modern" world and its relationship to the "traditional" village but they insist on positioning women within this relationship. Rather than being excluded by modernization, women in developing countries form an integral part of the capitalist development process that feeds off of the labour of working people everywhere. Various levels of dependencies, including women's dependency on men, are a by-product of this process, as the "shift from artisan and household production to industrialization controlled from metropolitan centers of production" (1980: 7) creates new spaces for exploitation. The marginality thesis⁷ is thus challenged because women are in fact "integrated in the process of production as both producers and consumers of goods and services" (ibid.: xii). That is, women's subordination in domestic and other settings occurs *through* their integration into the process of capital accumulation. In this way, women's spatial domestication is specifically related to the way in which they are integrated into uneven spaces of development.

While these global processes set the stage for their arguments, Nash and Safa are careful not to generalize about the negative consequences for all women. Indeed, the concept of class effectively serves to disturb assumptions about a universal woman in their analysis. Mention of the particular absurdity of imposing development models in "Indian areas" in Latin America, "where women have shared the basic productive functions of the society with men" (1980: 2), also hints that, for Nash and Safa, relations of ethnicity as well as of class need to be explored to appreciate fully the varieties of women's spatial experiences in developing regions.

Finally, in its wide-ranging critique of social science, the volume draws out the political dimensions of how scientific knowledge is produced and exposes the myth of

the objective researcher in this process. June Nash in particular expands on how women researchers, if they are to be accepted as “honorary members” (1980: 3) in the social sciences, must abide by men’s rules of objectivity and universalism, and accept men’s status as the measurement of progress.⁸ Hinting at epistemological concerns in the discipline that were not to be fully developed until a decade later, she points to the “ritual rules” in the social sciences of “divorcing the personal perspective from the subject of discourse; eliminating empathetic understanding from observation; and accepting the terms of universal discourse without recognizing the particularistic elements that influence the field of observation” (1980: 2-3). Nash and Safa suggested that, by refusing to adopt the fiction of “stranger” in a strange land, women researchers can employ their view as “insiders . . . aware of the subtleties of discrimination against a second-class citizen” (ibid.: xii).

Women, as outsiders in the men’s house of social science, are in a liminal state. The kind of perspective they develop in this state is not exclusively feminine; it is the response of any group that has been objectified in social discourse without having an opportunity to define propositions dealing with its own being. (ibid.)

Nash and Safa’s identification of the “men’s house of social science” creates a spatially-based domain of power and knowledge that subordinates or restricts entry for non-members at the same time that it introduces a spatial metaphor (liminality) to provide a “place” from which to criticize dominant visions of the world. This spatial dimension of their framework is important for a number of reasons, not the least of which is that it underlies how Nash and Safa *link* women in the “periphery” to women in the “developed centres.” The connection between the two is hinted at by Nash in her retrospective of the 1974 conference on which the book was based: “One of the problems in organizing that meeting was to identify the people who had done empirical research on women, since the researchers, like their subjects, were with few exceptions invisible” (1986: 3). The same spatial framework was employed, then, to “reveal” women’s liminal place in both the social sciences and the development process; to clarify women’s important—though subordinate—positions in the production process (of knowledge, of the economy); and to offer a common and “objectively” valid space for the production of alternative views.

Reframing the spaces of social change and development in this way, Nash and Safa appeared to bring Third World women into alliances with First World women so

as to imagine the possibility of a global sisterhood.⁹ The boundaries of women’s place are thus redrawn for a political purpose: we are all living in the same global space of capitalist development, connected by the same systems of production and reproduction, and for them—because structure determines identity—we potentially share the same goals of defeating the structures of subordination.

A spatial reading of this perspective clarifies its benefits over Boserup’s framework at the same time that it defines its weaknesses. Nash and Safa rename the global space of modernization as capitalist development. They also attempt to resolve the conceptual problem, noted by Papenek (1977) and others, that women were recognized by this time to be full participants of social change but were not equal beneficiaries of development. The term “subordination,” a concept closely tied to the framework of capitalist development, accommodated the emerging view of women’s place as central to development but marginalized in development. At the same time, this concept checked the tendency to view women in particularistic rather than universal terms, not only because their domestic work and paid work were now understood to be a product of a *global* process but also because their sources of subordination were removed from traditional spaces to modern centres of production. It was not cultural traditions that limited women’s mobility, as Boserup would have it, but an “international system” dependent upon reproductive labour. In developing this perspective over a quarter of a century ago, Nash and Safa offered a resounding wake-up call to anthropologists, whose spatially-bound methodologies were notoriously inappropriate for understanding transnational processes, and whose temporally-bound theories were dependent on the production of an Other that did not exist. An emphasis on local culture by both anthropology and development agencies had, Nash and Safa imply, essentially mystified women’s “real” place in the world.

And yet within the contribution of Nash and Safa’s model also lies the key limitation: there is an assumed unity of women’s “real” spatial locations and their identity. For their remapping of spaces of development is premised on the view that, with unbiased research, “the” map of women’s structural place in the world will ultimately be produced and that, once accomplished, a full elaboration of women’s interests in it will be possible. Though operating with a different sense of spatiality than Boserup, Nash and Safa still abide by the “ritual rules” of positivist science, where prediction and planning form an integral part of knowledge production. Not only are women “knowable” once their subordinate structural positions have been identified, but this redrawn (global)

map is bound up with plans for predicting the future—in this case, forecasting women’s “consciousness” to support the development of an international women’s movement, the linchpin of a more just development. Despite the trenchant epistemological critique of the male domain of social science, it is not recognized that the spaces that women occupy are being socially constituted, and that their particular map, once designed, would be one of many possibilities.

III. Alternative Developments: Knowledge/Power

Though some time ago Nash and Safa hinted at an approach to rethinking development as knowledge/power, this approach did not come into its own until the late 1980s, when a move to “deconstruct” development opened new terrain for questioning its practices, and indeed its very existence (e.g., Apffel-Marglin & Marglin, 1990; Sachs, 1992b; Schurman, 1993). Coming from the different (though often related) frameworks of postcolonial, postmodern, and cultural feminist studies, a theoretical shift that emphasized the language, contested meanings and practices of development has now unsettled the view that economic growth should provide the unquestionable “core” from which all other development thinking should flow. This shift can be traced to Escobar’s (1984, 1988) recognition, following Foucault, that development operates as a “regime” of knowledge and disciplinary power. That development is still able “to constantly reinvent itself as the solution to problems of national and global disorder” (Crush, 1995, back cover), despite several decades of documented failures and theoretical critique, is testimony to its power and status as an industry in its own right. Development, in this view, is clearly about something more than structures and the economic logic of making profits: it is also about drawing and patrolling boundaries, monitoring populations, and reconstituting identities (see also Ilcan and Phillips, 2000). And we begin to hear explicit questions about how development reorders and rescripts space, in part because geography has played an important role in fielding these questions, but also because the discourses and practices of development are, as we have seen, spatially informed.

In feminist contributions to the knowledge/power approach, the structural critiques of women and development during the 1980s texts that arguably benefited from Nash and Safa’s earlier emphasis on class and material conditions are still valued for their analysis of gender inequalities (e.g., Benería & Sen, 1981; Mies, 1982,

1989; and Young, Walkowitz & McCalloch, 1981). The knowledge/power approach, exemplified here by the work of Ong, Mohanty, and Parpart, recognizes that women in the world are produced by multiple regimes of power/knowledge that not only situate them in the practices and spaces of development but also inform their challenges to various forms of domestication.

Aihwa Ong’s work fits squarely into the knowledge/power approach, with her 1987 book (*Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*) perhaps being the first to mark the transition in ethnographies on women and development. We focus here on her 1990 article that deals with how the state and Islam have reworked ideas about, and the places of, family and gender relations in a “modernizing” Malaysia. Ong is working with new themes: the state, religion, and sexuality are the key sources of power that determine the flow of women and men into and out of the village, the home, the factory and the nation. Moreover, theoretical concepts such as “structure” and “subordination” are replaced by terms such as “subjectification” and “social agency” based on a Foucauldian concern to understand “subjects as materially constituted by power relations and always part of them” (1990: 259). An awareness of how “space” and “social boundaries” are reconstituted through power relations is evident throughout this work. It focusses attention on spatial domestication in that women come to identify the new places mapped for them by state capitalism and Islam.

Though Ong argues that greater gender equality existed in the past because women “held the purse strings,” had special *adat* knowledge concerning sexuality, and “could move freely” in their economic activities, she counterposes this argument with the idea that men derived their honour and their masculine identity through their control of women. When women were “at home” (i.e., not doing factory work outside the village), their virtue was “protected,” and thus men were able “to fulfill their duties as fathers and husbands” (1990: 265). This gendered spatial control was also important for “protecting the boundaries between [Muslim] Malays and non Malays” (1990: 262) and thus became central to both the new (imported) morality of Islam and the modernizing goals of the (racialized) capitalist state.

The spaces in transition that interest Ong are a consequence of the ways in which capitalism creates chaos by transgressing borders. For example, as young women are drawn from the village as cheap labour for the factories and free trade zones, their potential immorality (sexual activities, autonomous lifestyles) weakens male control and blurs the boundaries between Malays and

non-Malays. While this chaos was enhanced by the state's development plans, the state (with the help of Islamic revivalism) attempted to maintain order without threatening the nation's path to modernity. It did so by reinventing the gendered and class-differentiated spaces of "tradition." In this way, middle-class women are remade into moral defenders of the community through their virtuous commitment to the family and domestic affairs, leaving public life to men. Women's bodies are also marked by a "spatialization of power" through dress: "the *dakwa* obsession with women's 'modesty' in 'male' and multiethnic spaces was reflected in their insistence that women cover themselves... [a practice that] marked off the female body as an enclosed, 'pregnant' space, symbolic of the boundaries drawn around Malay society, and the male authority within it" (1990: 269-270).

Ong's strength is her elaboration of how "competing knowledge/power schemes" and "shifting fields of power" spatially orchestrated gender in this case. Had she been able to widen her methodology to encourage middle class women to voice their understanding of the new situations confronting them (rather than relying primarily on secondary sources), we would get a better sense of the relationship between the new spaces of transition and women's "adherence" to them. We would also be able to identify more clearly the potential sources that these "upwardly mobile" women draw upon to challenge "revivalist ideals of motherhood, male authority, and the imagined body politic" (Ong, 1990: 258).

Other researchers interested in understanding the situation of women from a knowledge/power approach point to the ways in which women in the Third World were often homogenized as "victims" and created as a captive, "powerless" population dependent upon outside development expertise for salvation. In "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," Chandra Mohanty takes it as her task to analyze the discursive production of the "Third World Woman" in some Western feminist texts, particularly through the use of universal and binary analytical strategies that gloss spaces in transition. One of her central arguments is that these particular writings not only objectify women by analyzing them as "victims of male violence" or "universal dependents" but place women within religious, economic, kinship or legal structures that, in turn, are assumed to grant women (across class, ethnic, age differences) their individual identity. In effect, the latent ethnocentrism of these writings "discursively colonize the material and historical heterogeneities of the lives of women in the Third World, thereby producing/representing a composite, singular 'Third World Woman.'" (1991: 257). This

process of spatial domestication has numerous political effects: it situates women in opposition to men; establishes undifferentiated, transcultural populations of people; focusses on a codification of scholarship and knowledge that renders Third World women as non-Western, and limits the possibility of coalitions among Western, working-class, and women of colour feminists. Through her interest and investment in contemporary feminist debates, Mohanty calls our attention to the politics of feminist scholarly practices (reading, writing, critiquing) and the ways in which they too are inscribed in relations of power, knowledge, and struggle. She alerts us to the worthwhile consequences of what self-reflexive, context-specific, politically focussed analysis can accomplish.

Jane Parpart (1995b), paralleling some of Mohanty's concerns related to Third World women's identities,¹⁰ analyzes the (re)presentation of Third World women by development experts. In historically tracing the emergence of development experts, Parpart emphasizes the institutionalization of this group's training in universities (which offer programs in development studies and other development-related subjects) as well as the demand for, and necessity of, experts in development projects and their spaces in transition. Among other things, what she brings out in her analysis is the way in which the Women in Development (WID) discourse established the need for technical assistance (such as skill transmission) from the North or Northern experts and thereby reinforced the authority of the WID development expert in a hierarchy of knowledge (1995b: 229).¹¹ She also discusses the Gender and Development approach (GAD), where gender relations and not just women are the object of concern, and how this approach regards the solution to women's development problems dependent upon "expert knowledge" (1995b: 236). As an effect of the process of spatial domestication, the representation of Third World women as helpless victims or as the impoverished, vulnerable "other" is, according to Parpart, embodied in the demand for technical aid in the form of (often foreign) expertise.

Ong, Mohanty, and Parpart all point to the importance of analyzing competing regimes of knowledge and power within context-specific sites of development. Each, in their own way, shows how the discourses of development, and their master narratives, embody the mechanisms of power operating in women's lives, in scholarly representations of "Third World Women," or in the organization of development projects that depend on "expert" knowledge. In contrast to the modernization and dependency perspectives outlined in the previous sections, these authors are committed to recognizing

how the concept of difference challenges hegemonic ways of thinking about development and alerts us to the feminist necessity of mobilizing those categories that have domesticated populations in the “name” of development. Yet the concept of difference (Western-non-Western, local-global) also hinges on a spatiality that is left largely unexplored in these works. So while these writers do attend to some issues of space and politics, we suggest that an explicit focus on the spatial construction of knowledge/power would reveal alternative mechanisms of power permeating the struggles of people’s lives, their identities, and their ability to effect change. For, politically, these spaces in transition help to mark who we are becoming and signal a potential to change where and how we live. If we want to change the spatial power that developed worlds have used to anchor our identities, we have to, as Geraldine Pratt (1998: 27) implies, fully understand how they have constructed us first in order to claim them as our own.

Our spatial reading of the modernization, dependency, and knowledge/power approaches enables us to recognize other dimensions of development in a way that reframes the “gender and development” problem by taking us beyond the discursive field. It becomes important to recognize how concepts of space and the processes of spatial domestication infiltrate the practices of development in ways that not only direct our attention to the social geographies and cultural economies of transformation but also reproduce categories like north-south, centre-periphery, or global-local. While it has been noted that these kinds of categories are “predicated upon binary oppositions [that] cannot move us out of the paradigms of colonial discourse” (Kaplan, 1998: 62), our point is that there is always a knowledge/power dynamic that characterizes the spatial and a spatial dynamic that characterizes knowledge/power. Without interrogating these dimensions of development processes, both researchers and “vulnerable” populations become trapped in the spatiality of the discursive.

Notes

- 1 Lead authorship alternates with every study produced through our collaboration. The research herein has been supported by a standard research grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.
- 2 Our theoretical orientation is informed by emerging conceptions of space in a range of recent literature that includes Anthropology, Geography, and Sociology (see, for example, Blunt & Rose (1994); Crush (1995); Escobar (1995); Friedland & Boden (1994); Lefebvre (1991); Moore (1996); and Shields (1991); as well as the spatial analyses of earlier feminist work (for example, Anzaldúa (1987); Ardener

- (1975); and Spain (1992). A conceptual framework for the exploration of what we call “gendered spatial development” is discussed in S. Ilcan and L. Phillips (2000).
- 3 Though Boserup is an economist, her work is widely recognized as *the* text that triggered the interdisciplinary explosion of literature, including anthropology, on women and development in the last quarter of the 20th century. Her work is thus included here as an influential text representing the modernization framework. Because we are currently living in the age of “deconstructing development,” identifying one key text in the power/knowledge framework is more problematic. We have identified Ong, Mohanty and Parpart as loosely fitting into this framework, though we see them as contributing to it in different ways. Due to the limitations of space, there are of course many important texts that have been excluded here, for example, we do not deal at all with the rich literature on environmental feminisms by Sandra Harding (1998), Ariel Salleh (1997), Vandana Shiva (1994), among others.
- 4 This is Point 14 of the introduction to the *UN Report of the World Conference of the International Women’s Year* (1975), as cited in Elliott (1977: 4).
- 5 The term Third World was introduced to designate the poorest areas of the world after the Second World War (Sachs, 1992a: 3).
- 6 The book is based on papers presented at the Congress on Feminine Perspectives in the Social Sciences held in Buenos Aires in 1974.
- 7 Nash associates this thesis with the work of Jose Nun (1969) and Rodolfo Stavenhagen (1970).
- 8 Nash includes in her analysis an indictment of researchers such as S. N. Eisenstadt (1966), Alex Inkeles (1969), and Joseph Kahl (1968), all of whom developed influential arguments about progress through modernization without considering the situation of women. Inkeles apparently interviewed 5,500 people for his analysis, “none of whom were women” (Nash, 1980: 5).
- 9 Nash and Safa considered that the disagreements at the 1975 conference in Mexico between women from the industrialized nations and women from Third World countries was, in the U.S. press, “interpreted as an attempt to divert the aims of the conference from strictly defined feminist concerns” (1980: x).
- 10 Parpart (1993, 1995a), for example, focusses on the concept of “difference” to break up universal categories and to argue for “a closer, more localized and contextualized examination of women’s strategies for survival” (1995a: 264). The goal, in her view, is to challenge the myth of women’s vulnerability “by uncovering their voices and subjugated knowledge” and to understand local knowledges as spaces inscribed by both resistance and power.
- 11 “The North” and “the South” are geographic designations that originated recently as less disparaging alternatives to “First World” and “Third World.” However, these spatial designations continue to present problems since “the North” is typically ranked above “the South” in terms of levels of education, knowledge and technology.

References

- Anzaldúa, G.
1987 *Borderland/La Frontera*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Apffel-Marglin M. F., and Marglin, S. (eds.)
1990 *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*, Oxford: Clarendon.
- Appadurai, A.
1996 *Modernity at Large*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Ardener, S. (ed.)
1975 *Perceiving Women*, London: Malaby.
- Benería, L., (ed.)
1982 *Women and Development: The Sexual Division of Labor in Rural Societies*, New York: Praeger/ILO.
- Benería, L., and G. Sen
1981 Accumulation, Reproduction, and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited, *Signs*, 7(2): 279-298.
- Blunt, A., and G. Rose (eds.)
1994 *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*, New York: Guilford.
- Boserup, E.
1970 *Women's Role in Economic Development*, New York: St. Martin's Press.
- Bourque, S., and K. Warren
1981 *Women of the Andes*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bulbeck, C.
1998 *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chowdhry, G.
1995 Engendering Development?: Women in Development (WID) in International Development Regimes, M. Marchand and J. Parpart, (eds.), *Feminism, Postmodernism, Development*, London: Routledge: 26-41.
- Crush, J. (ed.)
1995 *Power of Development*, London and New York: Routledge.
- Eisenstadt, S. N.
1966 Modernization, Growth and Diversity, *America Latina*, 9(1): 34-58.
- Elliott, C.
1977 Theories of Development: An Assessment in *Women and National Development: The Complexities of Change*, Wellesley Editorial Committee (eds.), Chicago and London: University of Chicago.
- Escobar, A.
1984 Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the relevance of his work to the Third World, *Alternatives*, 10: 377-400.
1988 Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World, *Cultural Anthropology*, 4(4): 428-443.
1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.
- Fabian, J.
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Other*, New York: Columbia University Press.
- Friedland, R., and D. Boden (eds.)
1994 *Now Here: Space, Time and Modernity*, Berkeley: University of California Press.
- Gardner, K., and D. Lewis
1996 *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*, London: Pluto.
- Harding, S.
1998 Gender, Development, and Post-Enlightenment Philosophies of Science, *Hypatia - A Journal of Feminist Philosophy*, 13(3): 146-157.
- Iltan, S., and L. Phillips
2000 Mapping Populations: United Nations, Globalization, and En-gendered Spaces (1948-60), *Alternatives*, 25 (4).
- Inkeles, A.
1969 Making Men Modern: On the Causes and Consequences of Individual Change in Six Developing Countries, *American Journal of Sociology*, 75(Sept.): 208-225.
- Kahl, J.
1968 *The Measurement of Modernization: A Study of Values in Brazil and Mexico*, Austin: University of Texas Press.
- Kaplan, C.
1998 On Location, S. Aiken, A. Brighan, S. Marston, and P. Waterstone, (eds.), *Making Worlds: Gender, Metaphor, Materiality*, Tucson: The University of Arizona Press: 60-65.
- Kirby, K.
1993 Thinking through the Boundary: The Politics of Location, *Boundary*, 2(2): 173-189.
- Lefebvre, H.
1991 *The Production of Space*, D. Nicholson-Smith (trans.), Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Mies, M.
1982 *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, London: Zed.
1989 *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London: Zed.
- Mohanty, C.
1991 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, C. Mohanty, A. Russo, and L. Torres, (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press: 51-80.
- Moore, H.
1996 *Space, Text, and Gender*, New York: Guilford.
- Nash, J.
1980 A Critique of Social Science Roles in Latin America, J. Nash and H. Safa (eds.), *Sex and Class in Latin America*, New York: Bergin: 1-21.
1986 A Decade of Research on Women in Latin America, J. Nash and H. Safa (eds.), *Women and Change in Latin America*, South Hadley: Bergin and Garvey: 3-21.
- Nash, J., and H. Safa
1980 *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*, New York: J. F. Bergin; originally published in 1976 by Praeger (New York).

- Nun, J.
1969 Superpoblación relativa al ejercito industrial de reserva y masa marginal, *Revista Latinoamericana de Sociologia*, 4(2): 178-237.
- Ong, A.
1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, Albany: State University of New York Press.
1990 State versus Islam: Malay families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia, *American Ethnologist*, 17(2): 258-276.
- Papenek, H.
1977 Development Planning for Women in *Women and National Development: The Complexities of Change*, Wellesley Editorial Committee (eds.), Chicago and London: University of Chicago Press.
- Parpart, J.
1993 Who is the Other?: A Postmodern Feminist Critique of Women and Development Theory and Practice, *Development and Change*, 24(3): 439-464.
1995a Postmodernism, Gender, and Development, Jonathan Crush (ed.), *Power of Development*, London and New York: Routledge.
1995b Deconstructing the Development "Expert": Gender, Development and the "Vulnerable Groups," M. Marchand and J. Parpart (eds.), *Feminism, Postmodernism, Development*, London: Routledge: 221-243.
- Parpart, J., and M. Marchand
1995 Exploding the Canon: An Introduction/Conclusion, M. Marchand and J. Parpart, (eds.), *Feminism, Postmodernism, Development*, London: Routledge: 1-22.
- Pellow, D.
1996 *Setting Boundaries: The Anthropology of Spatial and Social Organization*, Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Pigg, S.
1992 Inventing Social Category through Place: Social Representations and Development in Nepal, *Comparative Studies in Society and History*, 34(3): 491-513.
- Pratt, G.
1998 Geographic Metaphors in Feminist Theory, S. Aiken, A. Brigham, S. Martson, and P. Watersone (eds.), *Making Worlds: Gender, Metaphor, Materiality*, Tucson: University of Arizona Press: 13-30.
- Rathgeber, E.
1990 WID, WAD, GAD: Trends in Research and Practice, *The Journal of Developing Areas*, 24(4): 489-502.
- Sachs, W. (ed.)
1992a Introduction *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed: 1-5.
1992b *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed.
- Salleh, A.
1977 *Ecofeminism as Politics*, London and New York: Zed.
- Schurman, F. (ed.)
1993 *Beyond the Impasse: New directions in Development Theory*, London: Zed.
- Sen, G., and C. Grown
1987 *Development, Crises, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, New York: Monthly Review Press.
- Shields, R.
1991 *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*, London: Routledge.
- Shiva, V.
1994 *Staying Alive*, London: Zed.
- Spain, D.
1992 *Gendered Spaces*, Chapel Hill: University of North Carolina.
- Stavenhagen, R.
1970 Social Aspects of Agrarian Structure in Mexico, R. Stavenhagen, (ed.), *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, New York: Doubleday Anchor: 125-170.
- Tinker, I., and M. Bramsen
1976 *Women and Development*, Washington, DC: Overseas Development Council.
- Young, K., Walkowitz, C., and McCallogh, R. (eds.)
1981 *Of Marriage and the Market*, Berkeley: University of California.

Soins, lien social et responsabilité¹

Francine Saillant *Université Laval*

Éric Gagnon *Université Laval*

Résumé: Ce texte propose une lecture des conditions idéales de la relation de soin telle qu'interprétée par des intervenantes dans le domaine de l'aide à domicile dans trois régions du Québec et dans trois catégories d'organismes (bénévoles, privés, d'économie sociale). Le respect, le temps, la confiance et la sécurité, la gratuité et la liberté sont les conditions qui sous-tendent la «bonne relation» que l'on cherche à établir en tant qu'étranger à la maisonnée avec les personnes dépendantes. La relation est aussi porteuse de lien social, un lien qui se veut recomposé entre la figure professionnelle, celle de l'ami et celle du membre de la famille. Une réflexion est proposée sur la question de la dépendance dans le société contemporaine, son abord, les liens qu'elle suppose et exige, et les liens que l'état cherche à encadrer et à orienter. Par ailleurs, du point de vue des intervenantes le travail du lien en est un qui tend à combiner l'universel (l'égalité et l'équité devant les soins) et le singulier (l'humanisation, le respect des différences).

Abstract: This paper suggests a reading of ideal conditions for care relation as interpreted by workers in the field of home care in three Quebec regions and covering three kinds of organisms (benevolent, private, and social economy organizations). Respect, time, confidence, security, and liberty are conditions which underlie the "good relation" that is sought by a worker arriving as a stranger in a customer residence. The relation is also a source of social bonding, a bond which tends to be a combination of the relationship models of the professional, the friend and the relative. The authors propose a reflection on the question of dependency in contemporary society, the ways in which it could be tackled, the relations that it supposes or requires, and the connections that the State tries to design or guide. Moreover, from the standpoint of the interveners, the building of the relationship tends to combine the universal (equality and equity with respect to care) with the singular (humanization, consideration for differences).

Introduction

La dépendance, et l'aide et les soins qu'elle implique, constitue une problématique de choix pour comprendre les conceptions de l'individu, des liens sociaux et plus généralement des aspects singuliers de la morale en formation dans les sociétés occidentales contemporaines. En effet, les liens sociaux dans ces sociétés, soit l'ensemble des rapports qui déterminent des attentes et obligations entre les individus, sont pensés comme des rapports de dépendance, entre des gens qui ont besoin d'aide et de soutien et d'autres qui peuvent et doivent leur en fournir. Les individus sont entre eux physiquement, matériellement ou émotionnellement dépendants.

Les liens sociaux et les rapports de dépendance qu'ils produisent, sont l'objet d'une planification voire d'une «gouvernementalité» (Foucault, 1994a). L'État joue ici, par ses lois, politiques et services, un rôle d'arbitre dans la définition des liens et attentes légitimes, dans la détermination des liens de dépendances acceptables ou non. Cependant plusieurs s'interrogent sur la capacité des sociétés occidentales à répondre aux exigences qui se posent face à des questions tel la pauvreté croissante de couches toujours plus étendues de population, la marginalisation d'un nombre accru de jeunes et d'enfants, l'importance de maladies dégénératives, tel le sida ou les nouvelles maladies de «civilisation» (fibromyalgie, Syndrome panique, fatigue chronique), le vieillissement de la population. Les conséquences morales d'une incapacité à garantir des liens aux plus dépendants sont appelées exclusion (Paugam, 1996), souffrance sociale et misère sociales (Kleinman, Das et Lock 1997). Ces problèmes paraissent prendre de l'importance dans le contexte des politiques néolibérales, plus ou moins accentuées il est vrai, qu'adoptent la majorité de ces sociétés. Comment faire en sorte que la «société des individus» (Elias, 1987) ne conduise pas à une trop grande désaffiliation (Castel, 1995), une perte des liens, des appartenances et des statuts pour un individu, qui le rend encore plus dépen-

dant des secours publics ou privés? Cette question est au coeur des débats sociaux qui entourent les effets pervers des politiques néolibérales aujourd'hui, de la nécessité de développer la société civile et les mécanismes de solidarité par exemple.

Si l'on prend pour exemple le vieillissement des populations, de nombreux textes (Roy, 1998; Hazan, 1994) font état de cette hantise des sociétés occidentales de leur déclin démographique². Dans les représentations de décrépitude et de déclin, ce qui fait peur c'est la dépendance trop grande d'un trop grand nombre d'individus privés des liens et des soutiens sur lesquels autrefois ils auraient pu compter. C'est aussi l'idée, que traduit l'intitulé d'un article de Foucault, d'un «système fini face à une demande infinie» (1994b). L'avenir se présente comme un difficile rapport entre productifs et improductifs, capables et incapables, entre personnes dépendantes de l'aide qu'elles reçoivent et personnes «dépendantes» de l'aide qu'elles doivent apporter aux autres.

La question de la dépendance est rarement abordée directement, sauf lorsqu'il s'agit de décrire ces drames individuels de personne vivant «au crochet» d'une autre dans une relation qui la prive de dignité, ou lorsque l'on évoque ces tristes scénarios qui associent vieillissement, fardeau et coûts économique. La dépendance c'est tout sauf ce qui pourrait normalement faire partie de la vie. Si chacun dépend en principe des autres, il est sans doute plus seyant de mettre plutôt en évidence l'interdépendance obligée des uns et des autres. Mais certaines conditions (de vie, de santé, de maladie) font qu'il n'y a pas toujours égalité et réciprocité. La dépendance trop accentuée chez l'un, l'autonomie trop affirmée chez l'autre, brise l'idéal de l'interdépendance, crée le déséquilibre. La dépendance est à l'opposé des valeurs d'autonomie de la modernité, contraires à toute représentation de soi faisant de la dépendance l'un de ses éléments constitutifs. L'autonomie du sujet moderne est une autonomie conçue entre autres en terme de productivité. Comme au XIX^e siècle, on distinguait entre normaux et anormaux, aujourd'hui le même type de distinction s'établit entre productifs (et autonomes) et improductifs (et non autonomes). Elle est aussi conçue en terme d'affranchissement par rapport aux liens d'interdépendance qui caractérisaient la société ancienne, holiste dirait Louis Dumont (1983)³. Dans les sociétés marquées par l'individualisme, la dépendance apparaît comme un résidu insoutenable de la personne que l'on veut accomplie, autonome, affranchie, pleine de ses droits individuels et libérée au maximum de ses devoirs, donc de ses contraintes : c'est l'individu qui est la valeur dominante. Cet individu autonome est ce sujet qui

frôle la surface des choses, délié et atomisé à l'extrême, délivré en principe de ses obligations envers autrui (Lipovetsky, 1992). Dans ses diverses analyses de la parenté contemporaine en Angleterre, Marilyn Strathern (1992) affirme que des couples engendrent aujourd'hui des individus et non pas des systèmes de relations. Mais que se passe-t-il quand ces individus ainsi engendrés, «autonomisés», se retrouvent à négocier au coeur de l'expérience de la dépendance, face à des «étrangers», des «intervenants», i.e., des non-parents ou des non-familiers? Quels types de relations et de liens s'établissent alors? Comment se pense le rapport à l'Autre?

Nous assistons un peu partout dans le monde à une redéfinition des institutions et des devoirs de l'État envers les personnes vivant diverses formes de dépendance, ceci conduisant entre autres à une réorientation du système de santé. Le déplacement des pouvoirs centraux vers les instances régionales ou municipales, les désinstitutionnalisations et déshospitalisations, un engouement conjoncturel pour les modèles de prévention et de promotion de la santé (perçus moins coûteux), permettraient selon leurs promoteurs l'accès à de meilleurs soins aux personnes dans leur milieu de vie habituel, faisant ainsi de l'espace domestique, le lieu principal des soins aux personnes dépendantes, comme ce fût le cas avant les heures de gloire de l'État providence (Saillant, 1999a) et comme c'est demeuré le cas dans les pays du Sud et pour les populations pauvres de ces pays (Saillant, 2000a).

Afin d'atteindre cet objectif, et de manière à rationaliser ce «surcroît de dépendance», les pays occidentaux déploient des programmes d'action et d'intervention pour aider justement les malades chroniques, les personnes dites «en lourde perte d'autonomie»⁴ à faire face à leurs nouvelles obligations: les malades doivent être actifs dans leur quête de guérison ou de mieux-être (Herzlich et Pierret, 1984; Saillant et Gagnon, 1996), et les personnes qui les entourent s'engagent pour leur part à les aider et leur apporter les soins nécessaires (Bungener, 1999). À cette fin, une catégorie d'intervenantes⁵ prend actuellement de plus en plus d'importance et provient des secteurs privé, communautaire, d'économie sociale⁶, venant suppléer ou compléter les services d'aide et de soins fournis par les services publics ou les familles. C'est à ces intervenantes que nous avons consacré notre recherche.

L'Étude

Notre étude a porté sur les relations et les liens qui se développent entre les personnes dépendantes (en raison de la maladie ou de la vieillesse)⁷ et les individus qui les

aident et qui ne proviennent ni de la famille ni des services publics. Elle a porté sur les pratiques d'aide et de soins des intervenantes des organismes créés pour répondre à des besoins nouveaux suite à la restructuration des services sociaux et de santé au Québec, qui emprunte en cela les chemins similaires à ceux que l'on retrouve dans d'autres provinces canadiennes comme l'Ontario ou l'Alberta, et ailleurs dans le monde, en Europe et en France (Bungener, 1999 ; Causse, Fournier et Labruyère, 1998)⁸.

Bénévole accompagnant à son rendez-vous médical celui qui ne peut s'y rendre seul, aide domestique faisant l'entretien ménager de celle trop âgée pour continuer à le faire elle-même, infirmière venant changer le pansement et s'informer de l'état de santé de celui qui se relève d'une opération; elles sont de plus en plus nombreuses ces personnes se rendant au domicile des personnes *dépendantes* à plus ou moins long terme pour les aider dans leurs activités domestiques et leurs soins. Elles apportent une contribution à ce qu'il est convenu d'appeler le «maintien à domicile» des personnes en «perte (provisoire ou permanente) d'autonomie»; elles viennent compenser leurs incapacités, atténuer leur isolement, compléter ou appuyer l'aide qu'elles reçoivent de leurs proches ou des services publics. Entre ces intervenantes et la personne aidée se noue une relation; une relation entre des étrangers, aménagée par des règles et directives, encadrée par des politiques soutenues par l'État; une relation que l'on n'a pas choisie, imposée par la maladie, la vieillesse, l'absence de famille ou les manques des services publics; une relation, nous allons le voir, qui prend de l'importance, tant pour la personne qui apporte cette aide que pour celle qui la reçoit; une relation qui va bien au-delà du service rendu, de la tâche. Les organismes qui dispensent cette aide, nous les qualifions d'*intermédiaires*, parce qu'ils se situent entre les services publics et la famille, entre la sphère privée et la sphère publique; ils viennent en principe suppléer aux besoins des personnes dépendantes et des «aidantes naturelles» (leurs proches).

Nous nous sommes interrogé sur la signification des pratiques d'aide et de soin apportées par les intervenantes de ces organismes, dans une relation proximale, où chacun est «l'étranger»⁹ de l'autre, dans un univers qui est celui du domestique, de la maisonnée et de la vie privée. Qu'en est-il des liens sociaux au sein de cet univers? Quels liens sont tissés ou recomposés avec l'arrivée de ces intervenantes? Le lien social est ce au nom de quoi deux personnes se reconnaissent devoirs et responsabilités, l'une pour l'autre, et qui détermine les attentes et obligations mutuelles (ex : le lien profession-

nel, le lien familial mère-enfant), lesquels s'expriment dans les relations d'aide et de soins, qui sont accompagnement, souci de l'Autre, co-présence, réponse singulière et locale à la dépendance créée par exemple par la maladie ou le grand âge (Saillant, 1991, 1992)¹⁰. Nous avons ainsi voulu comprendre ce que peut être aujourd'hui une relation entre étrangers, c'est-à-dire d'individus n'appartenant pas à un même groupe domestique et familial, et pour qui la responsabilité envers l'Autre n'est ni contractuelle ni un devoir découlant des obligations familiales. Nous avons ainsi tenté de comprendre de l'intérieur les significations de l'aide et des soins apportées par des étrangers à des personnes dépendantes. Au-delà de ces significations personnelles et identitaires, nous avons situé ces significations dans le contexte des mutations des sociétés occidentales touchant la construction de l'individu, les liens sociaux et la morale sous-jacente à ces liens.

Nous traiterons d'abord du contexte d'émergence des nouvelles pratiques d'aide et de soin à domicile et des organismes intermédiaires dans le contexte de la transformation du système de santé québécois et canadien, puis des conditions dans lesquelles se pensent la relation idéale et les liens au sein des organismes intermédiaires, et enfin des articulations entre les transformations et volontés de l'État et la direction qu'empruntent ces relations et liens.

Transformation des modèles d'aide et de soin aux personnes dépendantes

Dans la société québécoise qui se développe entre les années 1900 et 1960, on reconnaît généralement que l'aide et les soins aux personnes malades ou vieillissantes est d'abord et avant tout une question de devoir familial, régi par un système de parenté patrilinéaire : le prototype le plus souvent évoqué de ce modèle est celui qui prévaut en milieu rural, où l'héritier (masculin) de la ferme doit à ses parents toit, couvert et aide financière, tandis que l'épouse est celle qui aide et soigne au quotidien (Collard, 1999). Dans la majorité des cas, l'aide et les soins, non professionnalisés, sont prodigués à domicile, peu d'«étrangers» sont impliqués, à l'exception du médecin ou du curé¹¹ dans les cas les plus graves. Bien que l'épouse intervienne le plus souvent dans les soins, ou la mère dans le cas de l'enfant, d'autres femmes de la famille peuvent apporter une aide ponctuelle ou plus régulière (Saillant, 1999b). L'aide et les soins s'appuient donc d'abord et avant tout sur les liens familiaux, régis par les obligations sociales et culturelles de réciprocité propre au système «traditionnel» de parenté.

Dans la société qui se développe à partir des années 1960, le tableau change. Il avait déjà d'ailleurs commencé à changer avec les années 1950, au moment où l'hôpital devient le lieu premier où les femmes donnent naissance à leurs enfants. Avec l'assurance maladie et l'assurance hospitalisation, bon nombre de malades et de personnes vieillissantes ont la possibilité, avec un minimum de frais apparents, d'utiliser les services des institutions publiques (hôpitaux et hospices) qui se multiplient. Hébergés et soignés en ces lieux, ils sont les «étrangers» devant les professionnels et para-professionnels qui prennent le relai de la famille. La famille demeure présente et ses obligations envers ces personnes opèrent toujours, mais d'une façon moins pressante; les soins et les liens familiaux deviennent en quelque sorte la face d'ombre de l'institution. Naît alors la société des services décrite par Lesemann (1981) avec ses problèmes de dépossession et de désappropriation.

Si les femmes ayant plus de 50 ans sont encore massivement prêtes (non sans dilemmes) à accompagner par l'aide et les soins leurs proches malades ou vieillissants, on ne sait pas vraiment ce qu'il en sera des plus jeunes, dont les conditions de vie et les valeurs diffèrent passablement de celles de la génération de leurs mères (Saillant, 1999a; 1999b). Les contestations récentes autour de la restructuration des services sociaux et de santé au Canada et au Québec sont à l'image de cette transformation: depuis les années 1990 s'intensifient les débats quant à «l'enrôlement» des femmes dans les soins aux proches. Cependant l'association séculaire entre femmes et soins, que traduit l'expression «aidantes naturelles»¹² et sur laquelle table l'État, ne sera sans doute plus un acquis dans quelques années (voir entre autres AFEAS, 1998).

Bon nombre de critiques¹³, issues des milieux féministes et communautaires surtout, décrivent l'actuelle restructuration des services sociaux et de santé au Canada et au Québec, comme un retour à la situation d'avant les années 1960: particulièrement lorsqu'il est question des politiques et programmes, processus de délégations de l'État vers la «communauté» et faisant des familles (et des femmes) des «acteurs» d'un système gratuit «d'aide naturelle». Cette lecture de la réalité, sans être fautive, doit cependant être nuancée. Si la réforme des années 1990 se développe sur le volontariat et l'aide dite «naturelle», et en cherchant appui sur la famille et les «proches» (amis) pour assurer aide et soins, elle compte aussi beaucoup sur les services médicaux et infirmiers pouvant être prodigués au sein de la maison, ainsi que sur l'aide domestique et les soins offerts par nos organismes intermédiaires: services alimentaires, services d'aide ménagère, services d'écoute et d'accompagnement, services de bain ou de transport.

Ainsi, tout un ensemble d'organismes viennent tour à tour, selon l'évaluation des «besoins» fonctionnels surtout, apporter de l'aide et des soins aux personnes dépendantes. Les soins à la personne ne sont pas quasiment le seul fait de la famille, comme c'était le cas autrefois, ils s'inscrivent dans le cadre de programmes d'aide à domicile mettant à contribution les services publics, la famille, les proches et les services privés et communautaires. Par rapport aux thèses faisant du retour à la famille le principal appui des délégations des responsabilités de l'État, et sa principale destination, il faut dire d'abord que l'État ne délègue pas tout, comme on le laisse parfois croire: il conserve toute l'emprise qu'il avait sur les technologies (leur choix, les modalités d'usage), retenant ainsi le modèle savoir/pouvoir qui caractérise cette institution. Il orchestre à travers ses programmes, les liens avec la société civile et les organismes intermédiaires. Il décide des normes d'admissibilité et d'agrément. Il oriente, par ses politiques, les pratiques à privilégier, jusqu'à juger des liens nécessaires ou manquants. Il ordonne et classe les individus selon leur degré d'autonomie fonctionnelle.

Pour les organismes intermédiaires, il s'agit, en principe d'une aide instrumentale: là faire du ménage pour soulager le fardeau de l'aidante principale, ici préparer de la nourriture pour une personne handicapée. Libérer le plus possible les personnes dépendantes et leur famille des tâches instrumentales, n'est cependant pas sans effet sur les liens sociaux. L'intervenante s'engage dans une relation avec la personne dépendante et contribue indirectement à modifier les autres liens que cette personne entretient, notamment avec sa famille. Nous verrons que les pratiques d'aide et de soin, l'ensemble des nouveaux services, en partie supportés et coordonnés par l'État, participent d'un réaménagement et d'une diversification des liens sociaux. Ils libèrent, ou tentent d'alléger la dépendance des personnes «en perte d'autonomie» à l'égard des liens familiaux, répondant en quelque sorte à une volonté à la fois d'assurer des liens (pour l'aide et les soins) sans que ceux-ci prennent une forme trop contraignante. Il s'agirait à la fois de répondre à l'ambition des individus «modernes» de choisir leur «famille» à travers des liens électifs et ponctuels, de déterminer ses liens, et de se libérer des «contraintes» des liens non choisis (Bernier, 1998; Corin, 1996; Giddens, 1990), tout en contrecarrant les effets de cette libération, qui laissent des individus sans liens. D'importantes transformations des liens sociaux se jouent dans l'espace domestique: l'aide offerte par les intervenantes des services publics et intermédiaires, en libérant les liens familiaux et d'amitié de leur matérialité (tâches domestiques) leur permettrait de se maintenir, de devenir pure relation, et d'en assurer la

pérennité. Mais les intervenantes, les bénévoles et travailleuses à qui on confie ces tâches domestiques, pour alléger la personne dépendante et sa famille, vont, elles aussi chercher à inscrire leur travail dans une nouvelle forme de lien, qui tient à la fois du lien professionnel et du lien d'amitié, qui s'écarte de la domesticité pour être un lien qui soit à la fois libre et empreint d'un engagement moral. Leur pratique évoque alors les technologies du soi de Foucault (1994a), que nous pourrions qualifier dans le présent contexte de *technologies relationnelles*, visant l'équilibre le plus juste entre soi et l'autre, et qui sont le moyen d'organiser au plan interpersonnel un rapport de dépendance acceptable aux individus et conforme à ce que la culture et les programmes gouvernementaux reconnaissent comme légitimes.

Des étrangers face à la dépendance : de l'idéal dans la relation et les liens

Les transformations apportées dans le système de santé canadien et québécois font que la dimension relationnelle des soins paraît de plus en plus rejetée hors de l'institution, de l'hôpital surtout. Alors que dans les années 1970 et 1980, les mouvements de démedicalisation venaient critiquer une médecine déshumanisante et réifiante (mouvement que l'anthropologie est venue amplement supporter par ses travaux dans le domaine de la santé, en recherchant les moyens de ne pas dissocier le technique du relationnel), aujourd'hui, le tableau paraît être le suivant : les personnels de tous les établissements de santé, particulièrement ceux que l'on associe aux soins, se plaignent d'être dépossédés de ce qui faisait leur plus grande source de satisfaction au travail : la relation (Soares, 1997). Relégués au technique, à l'administratif, au suivi et à l'évaluation, l'établissement et le maintien d'une relation significative avec les personnes aidées devient de plus en plus difficile. Tout se passe comme si le relationnel, donc l'affectif, se trouvait déplacé vers le domestique, la maisonnée, pour être confié à la famille, et lorsqu'elle ne suffit pas, aux organismes intermédiaires qui viennent donner des services à domicile. Bien que leur tâche soit en principe du domaine de l'aide fonctionnelle, elle est loin de s'y restreindre, comme on le verra. Nous avons ainsi demandé aux intervenantes et aux aidés quelles étaient les conditions de la relation qui s'établissent entre cette «étrangère» qui n'est pas de la famille et l'aidé. Nous verrons à travers ces conditions quels sont les liens recherchés, et conjuguant diverses exigences. Nous décrirons les conditions telles que les ont définies les intervenantes, conditions qui varient peu selon la région et les catégories d'organismes où oeuvre

l'intervenante (privés, bénévoles, économie sociale), et qui rejoignent les conditions attendues par les personnes aidées¹⁴.

Remarquons d'abord que non seulement responsables et intervenantes réfléchissent abondamment sur la relation¹⁵, celle qu'ils entretiennent avec les aidés, mais ils se pensent eux-mêmes en terme relationnels et dialogiques. Les intervenantes des organismes intermédiaires paraissent contribuer à mettre en place, au sein de la société civile, un système de pratiques créant des brèches pour que «passe le lien». On aurait envie de dire : pour que la société demeure sociale. Étonnant? Pas moins que le désir de rester humain lorsqu'il fut question, durant des décennies, «d'humanisation des services». «Ré-humaniser» ce qui est humain? «Resocialiser» la société? Il y a un peu de cette ambition chez nos intervenantes. Car s'il fut autant question de relation, et par conséquent de lien, c'est qu'il y a, chez ces personnes intervenantes, médiatrices du lien social, une manière et un style qui indique la direction empruntée par les organismes intermédiaires sur les réponses jugées idéales au «problème de la dépendance». Ces personnes, ne l'oublions pas, sont les étrangères dans le champ en mouvance : étrangères n'ayant pas la légitimité du professionnel; étrangères ne jouissant pas du statut de «membre de la famille», réelle ou symbolique; étrangères qui franchissent l'intimité, médiatrices entre le monde extérieur (la société, les services, le public) et le monde intérieur (le domicile, le privé, l'intime). Mais les médiations entre l'intérieur et l'extérieur ne s'arrêtent pas là, elles touchent aussi la conception que l'on se fait de la personne : de l'Autre à la recherche d'un Autre. Voyons plus en détails comment se construit cette relation particulière à travers les cinq conditions qui ressortent de notre analyse, ce qu'elle sous-tend comme formes de liens, mais aussi ce qu'elle énonce, implicitement, comme forme de moralité.

Les cinq conditions d'une «bonne relation»

Première condition : le respect

Le respect se concrétise par des attitudes, mais aussi par des pratiques : pratiques d'ouverture à l'Autre, nous plaçant sur le terrain de la civilité (un savoir-être qui permet à «l'étranger» de se rapprocher, de pénétrer l'espace domestique de l'aidé, le privé et l'intime). Ouvertures à l'Autre qui s'exprime de multiples façons, par exemple le dépassement des préjugés, le savoir-vivre, ou encore une manière individualisée de donner les services.

Oui, c'est sûr qu'au début, c'est gênant [...] Comme ma madame, le soir, j'ouvre les portes sans lui demander [...] je ne peux pas lui demander à chaque fois: «Je peux-tu aller là? Je peux-tu aller là?» Ça, c'est elle qui me l'a dit: «Demandes-moi le pas. Fais comme chez vous». Mais quand j'arrive en quelque part, je le demande tout le temps en premier: «Je peux-tu avoir un couteau?» même si je sais où ils sont. Je le demande pareil parce que c'est dans leurs affaires. Je ne suis pas indiscret là-dessus. Mais, c'est sûr que c'est bizarre, rentrer dans une maison. T'es pas dans tes affaires. – ES¹⁶

Pratiques d'ouverture mais aussi d'approfondissement. On ne saurait en rester aux civilités: une fois dépassé le contact et gagné un niveau de confiance suffisant, les pratiques d'approfondissement viennent raffermir la relation et lui donner les bases d'un lien fort.

C'est une chose très importante, effectivement, d'entretenir un dialogue. Ça me fait penser justement qu'à Noël passé, je suis allé aider une personne à faire son hygiène. C'est une personne que j'ai vue une seule fois. Et je suis allé la veille de Noël. Le 24 décembre, le gars du CLSC, lui, il ne travaillait pas. Donc, ils nous ont demandé d'y aller. Donc, je me rends chez le monsieur, que je ne connaissais pas du tout, je l'accompagne pour ses soins d'hygiène et je fais avec lui comme avec tous les autres, je jase. «Qu'est-ce que vous faisiez?» Un monsieur très âgé, près de 80 ans lui aussi. À la fin des soins, quand je me préparais à partir, il me dit: «Savez-vous monsieur, je veux vous ravoir. Je veux absolument que ce soit vous qui reveniez».[...] Il dit: «Vous ne pouvez pas savoir comment je vous trouve fin. Je vous trouve vraiment gentil».—«Oui, mais qu'est-ce que j'ai fait de gentil?» [...] «C'est la première fois que vous venez pis on a jasé tout le long». Moi, je peux pas dire que j'ai eu des problèmes à ce niveau-là, j'ai toujours été capable d'entrer en confiance pis en contact très profond avec chaque personne que j'ai vue à domicile. Je dis oui, j'ai toujours eu cette capacité-là. [...] Faut pas qu'y viennent te chercher mais toi, faut que tu rentres dans eux autres. Faut que tu sois capable de rentrer à l'intérieur d'eux autres pour essayer de savoir c'est quoi qui leur ferait plaisir, ou c'est quoi, tu peux pas le deviner!. Faut pas qui rentrent en toi, mais toi, y faut que tu rentres un peu dans eux autres. C'est, c'est, c'est ça je pense. – P

Franchir l'intimité c'est concevoir «l'intériorité» de la personne aidée, là où croit-on, se loge le «stock» d'expérience, d'émotions, de pertes et de gains, caractéristiques de la dépendance. La dépendance n'est pas fonctionnelle uniquement (ne plus marcher aisément, perdre la mémoire): elle est aussi le produit d'une forme

de réflexivité qu'une personne possède «en dedans de soi» et que l'intervenante doit savoir atteindre pour qu'il y ait contact et rencontre. La rencontre, c'est la double ouverture de soi et de l'autre, et la double reconnaissance (Taylor, 1992) de l'intériorité de chacun.

Ben, ça m'a permis principalement d'arrêter de me regarder le nombril. Et pis d'écouter un petit peu ce que les autres avaient à me dire. Pis d'avoir de la compassion pour les autres aussi. De donner ce que j'aimerais bien recevoir moi aussi un moment donné. Ça me permet de comprendre un peu plus ma situation, pis un peu plus la leur, les hôpitaux pis tout ça. Ça me fait peut-être porter moins de jugements sur certaines personnes qui ont soit un handicap physique ou un handicap mental. Pas que j'avais des préjugés, mais c'était plus inconnu pour moi. Ça m'a mis en évidence que la souffrance, elle est ben là pis elle existe... – B

Oui, disons que le premier contact c'est toujours le plus important, c'est celui qui va nous assurer d'une bonne relation le temps que l'autre personne passe ici. Je pense que si j'étais une personne froide... [Mais] j'ai assez de facilité à entrer en contact mais, c'est sûr que ça aussi c'est valable aux deux personnes, parce que c'est, tsé, c'est un échange là. [Donc au début j'essaie de créer la discussion, d'entamer le dialogue]. [Pis elle aussi] c'est une mère de famille, donc on a quelque chose en commun. (Une aidée)

Les pratiques de neutralisation des conflits observées ne sont peut-être pas que refoulement et contradictions. On évite par exemple d'entrer dans les conflits familiaux, on cherche à se mouler à la personne et à son milieu; une situation de tension amènera souvent l'intervenante à «prendre sur elle», à faire de l'humour, à ne pas exacerber ce qui perturberait l'équilibre fragile d'une confiance jamais totalement acquise. Ces pratiques montrent un désir élevé, et cherchant sans cesse à s'élever, de «rester ensemble», de créer un espace commun où la fragilité et les dépendances de l'un et de l'autre prennent sens et place. Car les intervenantes elles-mêmes, par ces services, dans le cadre de leur travail, sont à la recherche de liens et d'une reconnaissance, en partie obtenus dans l'aide ainsi apportée à des personnes démunies et parfois très seules. Comme le disent si souvent les intervenantes, «on est souvent leur seule visite». Tout faire pour que l'aidé reconnaisse les signes de l'humanité présente, de l'humanité vivante de chacun, de l'humanité qui n'est pas tout à fait l'humanisme du professionnalisme (la neutralité bienveillante), ou encore la nécessité obligée mais aussi engagée de l'aide dite «naturelle» (je le fais parce que c'est ma mère, mon fils, mon ami). Un

humanisme qui n'a pas de modèle et qui crée son modèle dans le creux d'autres modèles (professionnel, familial, amical par exemple), en les combinant; modèle hybride et émergeant. Les personnes médiatrices des organismes intermédiaires proposent un modèle de lien qui est entrelacement de divers autres formes de liens, et qui ne se comprend qu'en rapport avec d'autres liens (familiaux notamment), qu'il compense ou soutient.

Deuxième condition : le temps

D'abord le temps est jugé aussi essentiel que le respect. Prendre le temps de l'écoute, le temps de recevoir l'Autre avec l'anxiété qu'il porte, les conséquences des pertes et des limitations fonctionnelles.

[...] Il faut prendre le temps d'écouter. Si t'appelles, il faut que tu sois sûr que les patates brûlent pas, parce que des fois ils peuvent parler dix minutes. Ensuite, il y en a qui ont de la parenté à aller voir à l'hôpital, on va les porter. Ou des fois, c'est les médicaments qu'ils ne comprennent pas. Ils ne sont pas capables de se démêler dans ça, alors ils t'appellent. [...] Mais ça prend du temps. Pis le temps de les embarquer, pis c'est tout du monde âgé. Il ne faut pas que tu t'en ailles plus que parce que ça te prend une grosse demi-heure. T'es proche mais ça te prend du temps. – B

C'est aussi, vivre avec l'Autre un temps que l'on perçoit comme hors du temps réglé et compté de l'institution. C'est le temps dégagé des routines qu'imposent les rigidités des formes et finalités institutionnelles, le temps qui permet la création d'un espace familial de parole et d'engagement réciproque.

Oui, c'est certain parce qu'on a des auxiliaires familiales [...] Il y a comme une espèce de lien qui se forme entre l'auxiliaire familiale puis la personne. Ils vont, comme au printemps, ils vont leur apporter quelques fleurs pour les semer autour de la maison. Ils vont prendre comme un petit temps dans leur... Même, il y en a qui le font les fins de semaines; il y en a qui le font gratuitement et bénévolement les fins de semaine. – P

Dans la société de l'accélération et de la délocalisation du temps (Giddens, 1990), le temps paraît ici se dérouler dans un monde différent, à part. Même pour les tâches les plus simples (donner un bain, laver un parquet), le temps est ce qu'il faut, ce dont on a besoin, ce qui rend à la relation son déroulement nécessaire. Parce qu'on conçoit la tâche domestique enchassée dans une relation qui, absente, l'extirperait de son sens; mais aussi, pour que la relation se représente comme telle, au-delà du

contact, ou de la simple interaction, ou de la tâche instrumentale. C'est également, parce qu'on conçoit la tâche domestique comme indissociable de la relation. Une intervenante nous a dit comment le travail exécuté au domicile d'une jeune famille (qui n'a simplement pas le temps de faire son ménage) la faisait se sentir «domestique», tandis que dans la maison d'une personne âgée (qui est seule, fragile et dépendante), elle se sent plutôt une «aidante». La relation prime alors sur la domesticité. Le temps est aussi don de soi: au-delà du salaire (économie sociale, milieux privés), il creuse le chemin de la réflexivité (entre intervenantes et aidés et chacun pour soi) et de l'intériorité.

Je pense qu'il y a des gens qui ont besoin de parler. Je pense qu'il y a des gens qui demandent un service peut-être d'entretien ménager mais au fond, au bout de la ligne, ils n'ont besoin que d'une personne pour les accompagner. Mais ça ne sera pas un service qui va leur être offert. Il n'y a pas un organisme qui va dire: «Je vais payer quelqu'un pour aller vous parler...». Ils vont demander un service mais, par contre, ils vont dire à la personne: «Tu n'as pas besoin de faire». [...] Parce que ce service-là, ils sont capables de l'assumer. Ils vont faire leur petit ménage après que la personne est partie, mais ils ont besoin [...] d'une présence à la maison à que quelqu'un arrive. Tu sais, d'attendre après quelque chose, de prévoir quelque chose. Parce que leur journée, c'est tellement la même routine tout le temps... – P

Le temps de la relation est ici localisé, il est incarné. Le corps de l'intervenante, comme celui de l'aidé, trouve une part de son confort lorsqu'il est investi dans le temps déroulé de la relation. Il est don de soi, mais il ne saurait être illimité (il «brûlerait» le soi, il le consumerait): il faut donc le mesurer sans nécessairement le compter. Le temps existe ainsi dans un déroulement qui implique continuité *et* fragmentation. La fragmentation est conçue comme extérieure à la relation (les contraintes organisationnelles, le *case load*), alors que c'est la relation elle-même qui autorise la continuité (le temps qu'il faut prendre), la légitimise, voire l'incarne. Ce qui donne d'ailleurs au lien sa pérennité et donne sa valeur à la tâche, aux yeux des intervenantes. Mais il n'y a pas que la représentation de la relation qui pourrait être isolée. Car la relation qui se construit ici, dans cette complicité entre les médiatrices que sont les personnes intervenantes et les aidés, est une relation qui ouvre constamment sur d'autres relations, figurant la spirale du lien. C'est-à-dire que bien que l'on pense la relation en terme de continuité, il faut rappeler ici que la relation se déroule le plus souvent dans un temps court (entre quelques minutes et

deux heures), répétée parfois dans une même semaine, mais pas pour tous les aidés. Pour l'intervenante, une journée consiste à aller d'un aidé à l'autre, reprenant à chaque fois la relation là où elle fut «interrompue». Pour l'aidé, une même journée ou une même semaine peut entraîner la rencontre de plusieurs de ces intervenantes et de d'autres catégories d'individus (professionnels, par exemple). Prendre le temps c'est ainsi prendre le temps de l'écoute, c'est prendre la mesure des choses, c'est rendre d'autres relations possibles, d'autres paroles possibles, c'est éviter le sacrifice de soi et garantir la possibilité d'un lien responsable envers les personnes qui dépendent de l'aide et des soins.

Troisième condition : la confiance et la sécurité

Respect, temps, confiance. L'accumulation des conditions de la «bonne relation» signe son resserrement. Savoir être respectueux et montrer qu'on est digne de respect, savoir entrer chez l'Autre mais ne pas envahir, savoir donner de soi sans se consumer, laisser la relation se dérouler, s'incarner, dans un engagement que l'on compare à ce que l'on ne croit désormais plus possible dans «les structures» et «l'institution».

On a une cliente qui a fait une demande. On lui offre déjà les services, mais elle a fait une demande pour que l'employé qu'on envoie lui donner son bain, alors que le CLSC ne veut plus lui donner pour des raisons sécuritaires pour l'employé. Fait que c'est un conflit présentement qu'on a, parce que si les gens du réseau de la santé, c'est dangereux pour leur dos... C'est-à-dire qu'ils ne veulent plus lui donner à la baignoire, dans le bain, fait qu'ils lui donnent au lit. Eux, ils y vont, le CLSC y va une fois ou deux par semaine lui donner un bain au lit, puis nous, entre temps, on assume du service dans le reste de la semaine. Eux, c'est juste une visite d'hygiène puis c'est tout. Elle, la cliente, elle aimerait que nos employés l'amènent dans le vrai bain, en dehors des visites du CLSC. [...] Je m'aperçois que ça ne prend pas grand chose des fois. Une bonne poignée de main, un petit câlin gentil, un bon mot pis ils se sentent en confiance, ils sont corrects. Je pense que ça ne leur fait pas tout oublier, mais ça leur fait rendre ce milieu là moins hostile, moins froid. De jaser de toutes sortes de choses, de leur dernier crochet qu'ils ont fait, de leur dernier ouvrage de couture ou... [...] Je pense que c'est un bon truc ça. D'essayer de gagner une confiance à tout prix. [...] Quand on pousse un fauteuil roulant, il y en a qui sont plus pointilleux que d'autres. Pis y en a d'autres qui vous laissent faire facilement. Ils vous le disent : «C'est correct. Brassez pas trop». Des fois, peut-être qu'avec

leur expérience personnelle antérieure... Y en a qui sont maladroits en fauteuil roulant. Peut-être qu'ils se sont fait brasser pis là ils voient que je le brasse pas mais, on dirait que «Oups!» déjà, là... Comprenez-vous ce que je veux dire ? – B

Tout cela pour obtenir la confiance, en se reliant à l'Autre par la parole, en communiquant sur la communication, en communiquant sur ce qui se joue, dans les joies et les drames de la dépendance. L'engagement et le détachement face à l'aidé permettent ensemble de faire ce «travail de la confiance»; ici, pas de neutralité professionnelle indifférente («c'est pour votre bien») mais plutôt la preuve constante, à créer et recréer d'une présence attentive, de face à face, garantissant une sécurité dans la relation. Une sécurité ontologique dirait Giddens (1987). Répéter des petits gestes anodins (la boîte de mouchoirs sur la table, la serviette de bain bien rangée, de semaine en semaine), reconnaître la peine, la joie, la souffrance, les manques de l'aidé, le dire, voilà la présence engagée qui aide à la confiance. Mais encore une fois, cette sécurité est aussi celle de l'intervenante. Car la rencontre avec l'Autre ébranle, trouble. Plusieurs intervenantes imaginent leurs proches à la place de l'aidé, ou songent à elles-mêmes : et si c'était moi, et si c'était mon père? C'est cette présence engagée, touchée par le face-à-face et la co-présence, qui favorise la sécurité des uns et des autres (Levinas, 1982). La sécurité est bien sûr aussi matérielle, et elle rejoint encore une fois les deux parties : la violence d'un aidé, l'insalubrité de son logement, la pauvreté économique atteignent aussi bien les intervenantes que les aidés là où conditions de vie et conditions de travail se croisent, là où les trajectoires de l'exclusion s'imbriquent. La confiance est rendue plus difficile dans l'insécurité, psychique et matérielle. Le lien recherché est alors un lien qui paraîtra hors de la famille et hors de la technologie des établissements de santé et du monde professionnel, incarné par une confiance dans un autre qui a le souci des autres. Il s'agit d'une condition salutaire : là où on ne les imaginait pas, là où on ne les attendait plus, d'autres sont là. Sans l'obligation du lien familial, sans l'obligation du lien professionnel et du rapport contractuel aux services publics. L'Autre, l'intervenante étrangère qui pourrait pour soi ce que l'on n'avait pas espéré. L'Autre, exclue du travail salarié et des conditions de l'ancien monde du travail, ou l'Autre qui a choisi autre chose que le travail salarié, vient apporter, au sein de la société civile, en combinant étrangement les pratiques du monde domestique (ex. : propreté, ordre, nourriture, chaleur) et une variété de pratiques relationnelles déprofessionnalisées

et désinstitutionnalisées, une figure essentielle à la société : celle de la personne qui aide et soigne. Davantage socialisée et en voie de reconnaissance, enchassée-s'enchassant au sein du nouvel ordre sociosanitaire et civil, cette figure a aussi la possibilité de ne plus se confiner à l'univers domestique en trouvant écho hors de cet espace, et de prendre toute son amplitude et sa portée. Des auxiliaires familiales, des chauffeurs, des femmes qui font la cuisine, des infirmières sans emploi dans les services publics, nous ont parlé de la naissance sociale de cette figure, intermédiaire entre la figure de l'ami et celle du professionnel. Enfin, chacun dans une telle relation est l'Autre de l'Autre, puisque l'aidé, dont on a le souci, matérialisé par l'aide et les soins, c'est aussi celui qui vit à l'ombre de la société civile, de par la situation qui est à l'origine même de la présence de l'intervenante. Cancer, maladie d'Alzheimer, handicap physique, SIDA, ACV, excluent et amènent les personnes à grossir les rangs des «improductifs», des «non autonomes».

Quatrième condition : la gratuité

Des auteurs ont rappelé que si la logique marchande imprègne fortement les sociétés contemporaines, le rapport marchand est insuffisant à assurer les liens sociaux et à fournir aux conduites et aux identités la reconnaissance dont elles ont besoin. À côté des relations marchandes et des services publics, et même au travers de ces formes d'échanges, il y a du don et de la gratuité (Godbout et Caillé, 1992), c'est-à-dire, que dans l'échange, il y a pour les individus, plus que ce qui est échangé; l'échange au service d'autre chose, notamment des liens et de la reconnaissance. L'univers des pratiques d'aide et de soins que nous dévoilons ici en est un exemple. La gratuité de l'aide et des soins est l'idéal recherché.

Chez les bénévoles, elle est identitaire.

Et on dit souvent, le bénévolat c'est un acte gratuit pis il faut que tu te fasses plaisir en le faisant. Si tu te laisses embarquer par le bénévolat, si t'en fais trop pour tes capacités, y a de quoi qui tournera pas rond. – B

Même lorsque l'intervenante est rémunérée, le service se veut empreint d'une certaine gratuité : il n'est pas donné que pour l'argent reçu en contrepartie. Chez ces intervenantes, l'argent paraît brouiller le lien, le rendre moins pur, il entache la qualité de la relation, contrairement à la gratuité. Si le service a un coût, le lien dans les soins, lui, ne se paie pas. Cette différence est significative. Mais plus encore, le lien avec les personnes dépendantes est un lien de générosité, Bataille (1970) aurait dit de dépense. Le thème de la gratuité est peut-être une forme de résistance passive à une vision trop strictement

économique, celle où tout a un coût, et n'est que ce coût. Quoiqu'il faille toujours mesurer les excès du don de soi, dont on pourrait être abusé, il faut aussi en préserver le bienfait. C'est pourquoi l'argent est source de malaise, il est gênant de le quémander ou de le recevoir.

«Ils demandent toujours : Est-ce que c'est gratuit?» Ils ne sont pas prêts à payer pour ça. Y en a qui en ont un petit peu mais ils ne sont pas habitués à payer ces services-là. Ils préfèrent s'en passer». – P

Souvent, avec les personnes à l'aise, t'es comme leur possession. J'ai remarqué ça. T'es obligée. «C'est nous autres qui te fait vivre». Ça, on le sent. Y en a que, si t'es payée pour une heure pis que t'as fini en 45 minutes: «Tout est beau, t'as tout fait». Pis eux autres, ils te disent : «Il te reste encore 15 minutes, fais-moi donc ci, fais-moi donc ça». Ils te payent pour une heure, tu vas travailler pour une heure. [...] On se sent comme possédée. On se sent comme on leur doit quelque chose. Tu te sens comme leur femme à gage... – ES

Cinquième condition : la liberté

Le langage des conditions de la «bonne relation» peut paraître circulaire. Il faut plutôt voir dans cette redondance apparente l'extraordinaire cohésion de cet univers de valeurs, où les unes renvoient constamment aux autres, comme autant de miroirs réfléchissant des lumières aux subtiles nuances. Ainsi, la liberté est partie du don (le don, cette part de liberté dans la tâche), mais l'engagement est vu comme une expression de la liberté. S'engager c'est être libre : libre du caractère formel de la tâche, de son caractère precriptif et contractuel.

«C'est spécial, vous prenez soin d'une personne pis vous prenez soin de tout ce qu'aime cette personne, sa maison, son environnement [...]». – ES «C'est pas dans ma tâche, mais en quelque part, c'est dans mon humanité de l'aider. [...]» – ES

Mais, ne le négligeons pas, trop d'engagement doit aussi être évité:

Faut faire la coupure, faut apprendre à faire la coupure. C'est pas évident de la faire, non plus, sauf que, quand je partais à cinq heures, je la faisais pas en sortant. Ça me prenait des fois... le temps de me rendre en auto, j'arrêtais, je me mettais de la musique pour arrêter de penser à elle, parce que les premiers jours j'ai trouvé ça difficile, c'est le fait de voir une petite femme de cet âge-là, alitée, plus capable de rien faire, plus capable de marcher... Moi, c'était le fait, aussi qu'elle vive avec son père. Je trouvais ça comme malsain. Parce que moi, si mon père serait malade, je pense que j'aurais pas été

capable de m'en occuper, je veux dire comme de ses toilettes comme base . . . [. . .] Fait que moi, je partais toujours avec cette idée-là. Je me disais . . . Y faudrait pas qu'a reste avec son père, dans le fond. Pis, elle était pas à l'aise non plus, là-dedans là, parce qu'elle m'en parlait souvent. Sauf que . . . il veut pas, lui, la placer, il veut la garder à la maison. Mais ça, c'est un choix là que tout le monde fait, mais moi c'est avec ça que j'avais le plus de difficulté. [. . .] C'est souvent pas pour les personnes vivant autour, c'est dur pour eux autres aussi, mais c'est encore plus difficile pour la personne qui est dans le lit. [. . .] Je pense qu'il faut faire la coupure . . . chez nous, pis quand t'arrives, là t'es dedans, mais quand tu sors y faut que t'arrêtes. C'est fini, y faut que t'oublies. Mais souvent, c'est parce que quand tu y vas trop longtemps chez la même personne, tu t'attaches, tu veux pas qu'ils aient de mal, tu penses à eux autres même quand t'es chez vous. C'est plus fort que nous autres . . . Des fois faudrait faire la coupure mais je l'ai pas toujours faite non plus. C'est pas évident. [. . .] Et c'est beaucoup plus lourd qu'en institution, en institution tu rentres pour travailler à telle heure pis tu sors à telle heure pis c'est fini, là tu as, t'as tout oublié, là. J'ai fait les deux, j'ai fait domicile pis j'ai fait institution, pis l'institution j'ai aucune misère avec ça, là. La coupure se fait, de même. Mais pas le domicile. Pas le domicile. – P

Comme pour toutes les autres conditions de la «bonne relation», les intervenantes chercheront à trouver le «juste milieu», ce en quoi elles sont intermédiaires et médiatrices. Toujours il y a dans la relation un lieu, mitan, qu'il faut trouver, en s'ajustant constamment aux désirs, à l'environnement, au contexte de la maladie, mais y trouvant aussi place et existence. Les intervenantes connaissent les limites du trop d'attachement (on est pas «de la famille») et du manque d'attachement (on est pas comme les «docteurs»). La liberté devient dans ce cadre l'exercice sans cesse réaffirmé du jugement de l'intervenante dont l'objet est de saisir avec justesse ce mitan, qui rendra la relation vivable, durable, et cela avec le concours de l'aidé, capable aussi de liberté. Chez l'aidé, l'expérience de la dépendance n'est pas nécessairement vécue passivement faisant de lui un «bénéficiaire de bons soins». «C'est surtout avec la personne qui est accompagnée pis qui est aidée, c'est de pas toujours essayer, c'est de s'effacer pour la laisser, elle, faire ses choses comme elle veut». – P

Le sujet dépendant est un sujet dont la liberté (de se lier, d'accepter les soins, de communiquer) est reconnue par les intervenantes. Comme est reconnue la liberté de l'intervenante par l'aidé.

[Souvent, quand il arrive, il commence par] la balayeu-se partout icitte en bas, pis là si c'est le prélat à laver, y'embarque les chaises sur la table pis il fait le travail. Pis après ça, y monte en haut, y va laver les deux toilettes, en bas pis en haut, pis après ça, pour finir, y fait la balayeu-se en haut à la grandeur, pis y va faire l'époussetage. Des fois je vais laver le poêle, lui va laver le frigidaire, tsé toutes des choses . . . Ou ben, des fois, faut que je monte pour aller chercher des rideaux, les laver, y me dit : «Montez pas, pour pas tomber». Je lui dis «quand je suis toute seule, faut ben que je le fasse», mais quand il est icitte des fois, ben là, je lui dis «vas donc me les décrocher». (Une aidée)

Sans cette part de liberté de l'un et de l'autre, il n'y a pas d'ouverture pour la relation. En ceci, le lien des personnes dépendantes aux intervenantes des organismes intermédiaires se vit sous le signe d'une autonomie, non celle de la fonctionnalité, mais plutôt celle de l'autonomie morale, celle du savoir/pouvoir être avec un autre, harmonisant préoccupation pour l'Autre, don de soi raisonnable, authenticité et souci de soi, quand la vie tient à l'ensemble de tous ces petits fils qui relient les humains les uns aux autres, les humains aux mondes intérieurs (l'intime, l'affectif) et extérieurs (l'environnement, le milieu de vie, l'institution). Ces cinq conditions aux pratiques d'aide et de soins visent en somme à trouver un équilibre entre autonomie et dépendance, et que l'on pourrait appeler *interdépendance*.

Pratiques d'aide et de soin, multiplication et fragmentation des liens

La relation et l'importance qu'elle prend dans les pratiques d'aide et de soins doit être interprétée comme la réponse interne et «locale» aux réorientations sociétales actuelles face à la dépendance, à la sourde crainte des corps déchus, dans une société constituée de «sujets autonomes», mais peut-être aussi comme une forme de résistance passive à une telle société, suggérant le déploiement d'autres modalités d'être, d'existence, d'identité et d'horizon que l'individualisme. Mais on ne peut passer sous silence, qu'au-delà de la perspective des responsables et des intervenantes (surtout)¹⁷ ces relations existent et sont rendues possibles à travers un contexte plus général, étatique, qui vient en quelque sorte et de manière éloignée à première vue, orienter et encadrer ces relations. L'État gère ici davantage que des programmes d'aide à domicile. Il détermine à travers ces derniers ce qui est jugé nécessaire et suffisant de cohésion sociale, et surtout comment est conçue cette cohésion : lacunaire et périlleuse à long terme (on craint

les effets conjugués de l'individualisme et du vieillissement), mais aussi salutaire et réparatrice. Cette cohésion semble devoir être stimulée, notamment par le travail des intervenantes, qui soutiennent les liens familiaux et amicaux en libérant les proches du fardeau domestique, en dématérialisant leur aide, en épurant leur responsabilité (les chargeant du même coup d'une valeur morale plus forte). Et si la tâche de ces intervenantes, qui reprennent les aspects matériels de l'aide (elles cuisineront, laveront, rendront de menus services), apparaîtra de son côté purement fonctionnelle, il n'en est rien. Les intervenantes on l'a bien vu, ne s'arrêtent pas là où en principe elles pourraient s'arrêter. Elles recréent, à travers ces tâches, l'univers des tâches domestiques de la maisonnée qu'elles connaissent par expérience, en associant l'instrumental et l'affectif, comme elles le feraient chez elles, comme épouse ou comme mère. La question du sexe social des intervenantes n'est pas neutre. C'est justement par ce qu'elles sont des femmes transposant consciemment ou non leur expérience du domestique dans l'aide et les soins que les services sont ce qu'ils sont¹⁸. L'habitus reproductif, incorporé dans le travail d'aide et de soins à domicile, vient ici «servir» clairement l'État, non seulement parce qu'il permet de le soulager de certaines de ces responsabilités anciennes (aux riches heures de l'État providence), mais parce que les intervenantes participent à la création et recréation de ces liens souhaités¹⁹. Elles soulagent collectivement le «fardeau de la dépendance» que l'on craint tant. Et de ce fait, elles contribuent sans aucun doute, du moins de leur point de vue, à une intégration plus grande des personnes dépendantes à la société, mais aussi, au développement de poches de résistance à l'individualisme contemporain.

L'analyse interne de leur perspective sur leur travail, et sur la place qu'y tient le relationnel, nous a permis de dégager comment l'établissement de ces relations passent par des techniques qui viennent supporter les manières de faire et d'être avec le problème social de la dépendance: il est ici question de techniques relationnelles qui permettent de transformer un simple rapport (entre «étrangers») en une relation (d'aide et de soin faite de souci et d'attention), et dont l'objectif premier est justement d'établir et de maintenir une relation viable (ni trop proche, ni trop distanciée) entre des étrangers. En cela, les intervenantes des organismes intermédiaires développent un modèle de responsabilité qui pourrait être qualifié de responsabilité pour l'Autre, c'est-à-dire de responsabilité sociale et civique marquée par la reconnaissance des conséquences et des nécessités de la dépendance. Mais cette dépendance, ne se réduit pas à cette image d'un soignant charitable

prodiguant des soins à un être affaibli par la maladie: la recherche constante du mitan de la relation, du lieu de l'équilibre dans la relation qui fera que chacun/e sera reconnu/e dans son identité et dans sa possibilité de devenir pour l'Autre un intermédiaire en est la preuve. Recherche de l'égalité d'une part (tous ont droit aux services ou au travail), recherche de la reconnaissance de la différence d'autre part (il faut individualiser l'aide et les soins et les modeler à la situation, à la personne, à son milieu). Il y a là une recherche d'une combinaison de modèles associant égalité et différence, dans cette relation qui se crée entre ces étrangers: il y a là une quête de fusion entre le singulier (être là pour un être unique) et l'universel (être là pour que ceux qui sont dans une situation requérant aide et soins puissent accéder à ces services). En ce sens, on vient prolonger le rôle de l'État (plusieurs intervenantes ont dit contribuer par leur travail à ce que le système de santé puisse encore être possible); on vient prolonger aussi le rôle de la famille (plusieurs intervenantes ont dit ne pas être de la famille mais devoir quand même faire un peu comme si). Dans la mesure où les intervenantes sont en majorité des femmes, il est notable qu'elles paraissent reproduire partiellement un modèle de présence à l'Autre qui se calque partiellement sur celui de l'univers domestique: elles endossent l'importance d'une aide particulière et adaptée à chacun, comme elles le feraient sans doute dans leur propre famille, avec les difficultés que l'on connaît: comment entretenir la bonne distance? comment ne pas s'épuiser? Où puiser les normes d'équité, de justice? Cette difficulté fut maintes fois évoquée, nous ramenant à l'idée d'une société qui développe une morale privée d'éthique (Bauman, 1995). Mais elles endossent (moralement s'entend), et cela ne doit pas nous échapper, un rôle dont elles n'ont pas les moyens véritables: celui de «veiller» à l'universalité des services (en cherchant à s'assurer du bien égal et unique pour chacun). Oeuvrant dans des organismes dont les moyens sont faibles (soumis aux aléas des programmes que lancent l'État) et dont les mandats sont limités (à la sphère domestique surtout) et enfin, dont les contrôles viennent en bonne partie de l'extérieur (de l'État via ses institutions et programmes), elles ne peuvent à elles seules porter une responsabilité, non seulement collective, mais que se sont jusqu'ici partagée la famille et l'État. C'est ici que le modèle qui se développe (de relations et de liens) renvoie au travail invisible des femmes tel qu'il s'est toujours fait dans le domaine de la santé, et qui prend actuellement une nouvelle forme, plus socialisée à travers l'émergence des organismes intermédiaires. Mais on observe une tension entre la construction d'une

société civile en devenir, à laquelle participe par leur habitus reproductif ces intervenantes des organismes intermédiaires, et celle d'une société, encore très proche de nous, basée sur une séparation plus nette du privé et du public, où les femmes accomplissaient ces mêmes rôles dans des espaces distincts et dans des conditions de travail distinctes.

Toutes ces nouvelles intervenantes ont des emplois précaires et des petits salaires lorsqu'elles en ont un (autour du salaire minimum) mais aussi un roulement important de personnel caractérise les organismes intermédiaires qui les recrutent. Ces intervenantes, dès qu'elles trouvent mieux (un meilleur salaire) quittent leur emploi. Rares sont celles qui imaginent «passer leur vie» dans ce domaine. Et les bénévoles s'engagent rarement pour de nombreuses années. Aussi, si chacune se représente le travail en fonction des cinq conditions discutées précédemment, il faut rappeler que les relations avec les personnes dépendantes sont des relations éphémères, ponctuelles, parfois une même personne recevant des services rencontre plusieurs de ces intervenantes (ex: une qui vient porter un repas, une autre qui vient donner un bain, une autre pour le ménage). Autant le discours montre une préoccupation éthique et civique pour l'Autre, autant la pratique nous ramène à un univers où tout cela s'inscrit à la fois dans un désir de pérennité (créer du social, créer de l'humain) mais ce désir s'incarne dans un univers où les relations se multiplient et se fragmentent à l'infini (plusieurs intervenantes, plusieurs catégories de services, en plus des rapports complexes de ces organismes avec les services publics qui s'en font les planificateurs et les évaluateurs). Ce désir s'incarne ainsi dans un univers où relations et liens sont fugitifs et instables, malgré ce qu'on en dit et ce qui est souhaité. C'est peut-être à ce prix que, en ce moment, la société civile permet la cohabitation de l'individualisme, du souci pour l'Autre généralisé, et de la responsabilité individuelle et collective face à la dépendance, en même temps que l'État limite son aide et conditionne davantage l'aide qu'il apporte.

Notes

- 1 Cet article est le fruit d'une réflexion qui vient prolonger une recherche que l'on peut retrouver sous forme de rapport de recherche (cf.: Gagnon, Saillant, Montgomery, Paquet et Sévigny, 1999). Un livre paraîtra sous peu (cf.: Gagnon, Saillant et al., à paraître en 2000). La recherche a été supportée par le CQRS (1997-1999) et par le PNRDS (1998-2000).
- 2 On estime de façon raisonnable que si en 1995, les personnes âgées (+65 ans) comptaient pour 12 % de la population, elles pourraient compter pour 20 % en 2031, la proportion

des personnes de 75 ans augmentant sans cesse (Roy, 1999; Brault, 1998). Lors du Sommet de la jeunesse tenu au Québec en février 2000, le ministre de l'éducation rappelait que si aujourd'hui, on compte cinq personnes actives pour supporter les charges sociales liées au vieillissement de la population, elles ne seront plus que deux dans les prochaines années.

- 3 Dans les sociétés de type holiste tout être dépend structurellement d'un ensemble de relations contraignantes, imposées, c'est-à-dire que tout être dépend structurellement de tous les autres et la société est la valeur suprême en tant que tout.
- 4 L'expression «lourde perte d'autonomie», maintenant passée dans le vocabulaire courant, met en évidence l'importance des normes fonctionnelles de l'autonomie, mesurée par des outils standardisés par les professionnels experts. On départage ainsi les individus souffrant de pertes «légères» ou plus «lourdes» et on les inclut ou non, en fonction des résultats de ces mesures, à des programmes d'aide et de soins à domicile. Ces programmes s'adressent aux personnes âgées (70 %) mais aussi à d'autres.
- 5 Intervenante parce qu'il s'agit de femmes à plus de 80 %. Le terme intervenant sera utilisé lorsque nous référerons à l'ensemble des personnes offrant des services à domicile, et non spécifiquement à celles qui sont des organismes intermédiaires. Notons que les intervenantes ont rarement explicitement référé à leur identité de femme soignante.
- 6 Au Québec, selon le Conseil de développement économique et social, la part des dépenses privées en santé est passée de 18 % (1970) à 27 % (1994), et le secteur des soins à domicile est l'un des secteurs où ces dépenses se sont accentuées, dirigées vers des services dispensés par des grandes entreprises, des chaînes tel We Care, mais surtout vers une pléthore de petites entreprises en formation (Conseil du statut de la femme, 1999). Les programmes d'économie sociale en aide et soins à domicile commencent véritablement vers 1997, ayant pour but d'allier création d'emploi et développement social (AFEAS, Côté et al., 1998). Enfin, tout le secteur communautaire et bénévole, bien antérieur aux années 1990, «complète» depuis une vingtaine d'années les services publics dispensés par les Centre locaux de services communautaires (CLSC) (Fortin, 1994).
- 7 Nous excluons les enfants non malades, qui sont aussi des personnes dépendantes ayant besoin de soins; mais il s'agit là d'un débat beaucoup plus large, qui dépasse le cadre de cet article.
- 8 On peut d'ailleurs se demander si l'arrivée de ces organismes ne contribuent pas à faire pénétrer une préoccupation économique dans un secteur de services jusque là préservé du marché, parce qu'essentiellement assumés par les services publics et la famille. Les soins deviennent une marchandise dont la valeur est problématique.
- 9 Cette expression d'étranger doit être entendue au sens de toute personne ne faisant pas partie du réseau familial et des proches significatifs. Mais dans cette recherche, le terme d'étranger a pris plusieurs sens: l'étranger trop familier du monde rural, dont on ne veut pas chez soi, l'étranger qu'est l'exclu et le pauvre, l'étranger «ethnique». Selon les milieux et contextes, la figure de l'étranger peut se définir différem-

- ment, selon la représentation que l'on se fait de la distance entre soi et l'autre.
- 10 L'étude a été effectuée dans trois régions du Québec: un milieu urbain à tendance mono-ethnique (région de Québec), un milieu urbain à tendance pluriethnique (quartiers choisis de Montréal), et un milieu rural mono-ethnique (région de Beauce-Appalaches). Nous pensions ici représenter assez bien le paysage socio-démographique québécois, en considérant les possibilités de variations quant aux relations et aux liens vécus dans le contexte de tissus sociaux fortement contrastés. Nous avons, dans chacun de ces milieux, rencontré des responsables et des intervenants de trois catégories d'organismes: les organismes privés, communautaires et d'économie sociale. Ceux-ci sont justement en pleine mouvance dans le contexte de la restructuration des services de santé au Québec, et se retrouvent tous en pleine croissance en même temps qu'ils redéfinissent leurs liens structurels avec les programmes institutionnels et publics d'aide et de soins à domicile des CLSC. Nous avons enfin rencontré des personnes aidées, recevant des services de ces organismes et intervenantes, dans les trois milieux. Au total, 110 entrevues ont été effectuées, toutes portant sur les caractéristiques des individus et surtout des relations et liens qu'ils développent.
 - 11 Dans les régions de l'arrière pays, l'infirmière de colonie a aussi joué un rôle important (Rousseau et Daigle, 2000).
 - 12 L'expression «aidante naturelle» exprime en elle-même la naturalisation et la féminisation des fonctions sociales de reproduction et de soins.
 - 13 Voir par exemple: Coalition féministe pour une transformation du système de santé et de services sociaux, 1998; Regroupement intersectoriel des organismes communautaires de Montréal, 1998.
 - 14 Nous mettrons ici l'accent sur le point de vue des intervenantes, référant au besoin à celui des responsables ou des aidés; l'espace manque pour traiter avec toute la nuance voulue des différences entre les divers groupes.
 - 15 1500 pages d'entrevues sur 3000!
 - 16 À la fin des citations, nous indiquons à quelle catégorie d'organisme appartient l'intervenante: ES: économie sociale; P: privé; B: bénévole.
 - 17 Car la perspective des aidés, dans les résultats de cette étude, paraît très proche de celle des intervenantes; mais une étude en cours, conduite auprès de proches prenant soin d'aidés, relativise cette similarité, surtout en ce qui concerne l'importance accordée au travail de ces intervenantes (Saillant, Dandurand, Gagnon et Sévigny, 2000).
 - 18 Cette question du sexe social et des soins dans l'univers domestique mériterait à elle seule le développement d'un autre article. Plusieurs publications associant soins, sexe social et monde domestique peuvent toutefois être consultées (Saillant, 1991, 1992, 1999a, 1999b, 2000a).
 - 19 En ce qui concerne la création et recréation des liens familiaux, il aurait pu être pertinent d'observer plus directement et plus finement de quelle manière interviennent le sexe social de l'intervenante quant à la place occupée par les uns et les autres (intervenants, aidés, proches) dans le groupe domestique; dit autrement, s'articulent lien familial et lien social et jusqu'à quel point des relations familiales se trouvent-elles recomposées par la présence régulière quoique discontinue de l'intervenante. Les données de cette recherche ne permettent pas vraiment de répondre à cette question, abordée toutefois dans une recherche en cours mais sous un angle différent (cf. Saillant, Dandurand, Gagnon, et Sévigny, 2000).

Références

- AFÉAS, Côté, D. Gagnon É., Gilbert C., Guberman N., Saillant F., Thivierge N. et M. Tremblay
 1998 *Qui donnera les soins ? Les incidences du virage ambulatoire et des mesures d'économie sociale sur les femmes du Québec*, Ottawa: Condition Féminine Canada, (également en version anglaise).
- Bataille G.
 1970 *La Part maudite: précédé de La Notion de dépense*, Paris: Éditions de Minuit.
- Bauman Z.
 1995 *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- Beck U.
 1998 Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités, *Lien social et politiques*, 39: 15-26.
- Bernier L.
 1998 La question du lien social ou la sociologie de la relation sans contrainte, *Lien social et politiques*, 39: 27-32.
- Brault M.M.T.
 1998 *Mères et filles au bout de la vie: récits de femmes âgées de 55 ans et plus*, Sainte-Foy, Québec: Éditions de l'IQRC.
- Bungener M.
 1999 Soigner à domicile, une rencontre entre profanes et professionnels, *Qu'est-ce que soigner?* Pascal-Henri Keller et Jeannine Pierret (dirs.), Paris: Syros: 101-114.
- Castel R.
 1995 *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris: Fayard.
- Causse L., Fournier C. et C. Labruyère
 1998 *Les aides à domicile. Des emplois en plein remue-ménage*, Paris: Syros.
- Coalition féministe pour une transformation du système de santé et de services sociaux
 1998 *Pour des services de santé adaptés aux attentes des femmes*, Cahiers de revendications: Montréal.
- Collard C.
 1999 *Une famille, un village, une nation: la parenté dans Charlevoix*, Montréal: Boréal.
- Corin E.
 1996 Dérives des références et bricolages identitaires, dans un univers de postmodernité, *Les frontières de l'identité*, Mikhael Elbaz et al. (dirs.), Sainte-Foy: PUL, et Paris: L'Harmattan: 254-269.
- Conseil de la santé et du bien-être
 1997 *Évolution des rapports public-privé dans les services de santé et les services sociaux*, Québec: Gouvernement du Québec.
- Conseil du statut de la femme
 1999 *Virage ambulatoire: le prix caché pour les femmes*, Québec: Gouvernement du Québec.

- Dumont L.
1983 *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Éditions du Seuil.
- Elias N.
1987 *La société des individus*. Paris, Fayard.
- Fortin A.
1994 *Les organismes et les groupes communautaires, Le système de santé québécois*, Vincent Lemieux, et al. (dirs.), *Organisations, acteurs, enjeux*. Sainte-Foy: PUL: 163-186.
- Foucault M.
1994a *Dits et écrits, 1954-1988*, Vol. 4, Paris: Gallimard.
1994b *Un système fini face à une demande infinie, Dits et écrits, 1954-1988*, Vol. 4, Paris: Gallimard: 367-383.
- Gagnon É., Saillant F., Montgomery C., Paquet S. et R. Sévigny
2000 *Pratiques de soins, figures du lien, Étude sur les services intermédiaires dans l'aide et les soins à domicile au Québec*, Université Laval et Université McGill: Centre de recherche sur les services communautaires et Centre de recherche et de formation du CLSC Côte des Neiges.
- Giddens A.
1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, CA: Stanford University Press.
1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
1987 *La constitution de la société: éléments de la théorie de la structuration*, Paris: Presses universitaires de France.
- Godbout J. et A. Caillé
1995 *L'esprit du don*, Montréal: Boréal.
- Hazan H.
1994 *Old age: Constructions and Deconstructions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzlich C. et J. Pierret
1984 *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui: de la mort collective au devoir de guérison*, Paris: Payot.
- Kittay F. E.
1995 *Taking Dependency Seriously: The Family and the Medical Leave Act Considered in Light of the Social Organization of Dependency Work and Gender Inequalities*, *Hypathia*, 10(1): 8-29.
- Kleinman A., V. Das et M. Lock (dirs.)
1997 *Social Suffering*, Berkeley: University of California Press.
- Lesemann F.
1981 *Du pain et des services: la réforme de la santé et des services sociaux*, Laval: Éditions coopératives A. Saint-Martin.
- Levinas E.
1982 *Éthique et infini*, Paris: Fayard.
- Lipovetsky G.
1992 *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps*, Paris: Gallimard.
- Paugam S. (dir.)
1996 *L'exclusion l'état des savoirs*, Paris: Éditions la découverte.
- Regroupement intersectoriel des organismes communautaires de Montréal
1998 *Leur équilibre, notre déséquilibre*, Rapport sur les impacts de la transformation du réseau de la santé et des services sociaux à Montréal, Montréal: RIOC.
- Rousseau N. et J. Daigle
2000 *Medical Services to Settlers. The Gestation and Establishment of Nursing Service in Québec, 1932-1943*, *Nursing History Review*, 8: 95-116.
- Roy J.
1998 *Les personnes âgées et les solidarités: la fin des mythes*, Sainte-Foy, Québec: Éditions de l'IQRC.
- Saillant F.
2000a *Restructurations socio-sanitaires et pratiques familiales de soins: comparaisons entre les situations québécoise et brésilienne*, *Anthropologie et changements dans les systèmes de santé*, B. Hours (dir.), Paris: Karthala, à paraître.
2000b *Identité, altérité, invisibilité sociale: pour une anthropologie au coeur des pratiques soignantes*, *Anthropologie et sociétés*, numéro spécial sur le 3^{ième} millénaire, à paraître.
1999a *Soin familial, lien social et altérité*, P.H. Keller et J. Pierret (dirs.), *Qu'est-ce que soigner*, Paris: Syros: 11-24.
1999b *Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique*, *Anthropologie et sociétés*, 23(2): 15-40.
1992 *La part des femmes dans les soins de santé*, *Revue internationale d'action communautaire*, 28(66): 95-106.
1991 *Les soins en péril: entre la nécessité et l'exclusion*, *Recherches féministes*, 4(1): 11-30.
- Saillant F., R. Dandurand, É. Gagnon et O. Sévigny
2000 *Contexte, modèles et perspectives critiques au Québec*, *Retraite et société*, 31(2): 39-54.
- Saillant F. et É. Gagnon
1996 *Le self care: de l'autonomie libération à la gestion du soi*, *Sciences sociales et santé*, 14(3): 17-46.
- Soares A.
1997 *Si loin, si proche, Le travail dans le secteur des services*, *Psychologie du travail et des organisations*, 3(3-4): 55-59.
- Strathern M.
1992 *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge, University Press.
- Taylor C.
1998 *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, Montréal: Boréal.
1992 *Le malaise de la modernité*, Paris: Éditions du Cerf.
- Van der Geest S., S.R. Whyte et A. Hardon
1996 *The Anthropology of Pharmaceutical: A Biographical Approach*, *Annual Review of Anthropology*, 25: 153-178.

Anthropologica, Number 1, 1955

Note des rédacteurs

Nous introduisons dans ce numéro de la revue *Anthropologica* un nouveau volet, *De nos fonds d'archives*, dans lequel nous publierons du matériel historique et des photographies qui mettront en lumière des moments importants de l'histoire de l'anthropologie au Canada. Vos commentaires et vos suggestions suite à cette initiative sont les bienvenus.

Voici l'introduction, la table des matières et un article publiés dans le premier numéro de la revue *Anthropologica* il y a 45 ans.

Note from the editors

With this entry *From Our Archives*, we introduce a new section in *Anthropologica* in which we will publish material and photo-essays that will highlight important moments in the history of the discipline in Canada. We welcome your comments and suggestions concerning this initiative.

Following is the Introduction, Table of Contents and a paper published in the first issue of *Anthropologica* 45 years ago.

Table des matières / Table of Contents		Pages
Introduction		
Canadian Indian Religion		
Diamond Jenness		1
Notes autobiographiques d'un Iroquois Cayuga		
Marcel Rioux		18
Folktales of the Slave Indians		
June Helm Macneish		37
Contact culturel : Le cas des Esquimaux des Îles Belcher		
Claude Desgoffe		45
Anthropological Structure of 101 Eskimo		
Pierre Radwanski		72
Remarques sur l'étude des valeurs en anthropologie Culturelle		
Asen Balikci		84
Classification de la famille linguistique Algonquin-Ritwan		
J.-P. Vinay		103
Slave Indian Legends		
Robert G. Williamson		109
Le journal quotidien d'un Esquimau de Southampton		
Arthur Thibert, O.M.I.		144
Notes on the Aborigenes of the Province of Quebec		
Gontran Laviolette, O.M.I.		198
Notes et communications		
Jacques Rousseau		212
Notice nécrologique : Claude Desgoffe		
June Helm Macneish et A. Balikci		218
Comptes rendus		
Marcel Rioux		220

Table of Contents of *Anthropologica*, Number 1, 1955

Introduction

Par J.E. Champagne, O.M.I., Président, Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne.

Le Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne est un organisme de l'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa. Il groupe des savants, des spécialistes et des missionnaires activement adonnés à l'étude des Amérindiens et de leur milieu. *Anthropologica* se présente comme l'organe de ce Centre.

Cette nouvelle publication réunit pour les offrir au public les travaux des membres du Centre et certains autres documents, notes ou études d'un intérêt particulier pour la connaissance des Amérindiens.

Les Indiens et les Esquimaux du Canada présentent une variété fort intéressante de types d'hommes, de langues ou de dialectes, et de cultures. Malheureusement les études dans ce domaine sont loin d'avoir été suffisamment poussées. Nos populations indigènes sont, en somme, assez mal connues. Il faut cependant ajouter que, depuis quelques années surtout, les questions indiennes et esquimaudes suscitent de toutes parts un nouvel intérêt. On le constate aussi bien dans la littérature que dans les efforts concrets pour améliorer les conditions de vie de ces aborigènes, voire pour les orienter d'une façon toute nouvelle. Qui ne voit comment tout cela requiert une étude de plus en plus approfondie du sujet et du milieu en question? Et en effet, toute intervention en ce sens doit respecter les droits acquis, toute tentative d'orientation nouvelle d'une population doit tenir compte des nombreux facteurs impliqués: milieu, mentalité, culture, etc., etc.

Le Centre de Recherches, et donc aussi *Anthropologica*, ambitionne de fournir, pour une part, les données qui aideront, stimuleront et guideront les entreprises de relèvement social. Ses travaux, nous l'espérons, serviront aussi la cause des missions. L'apostolat missionnaire, en effet, reste, dans une certaine mesure, conditionné par les particularités du milieu géographique et humain.

Introduction

By Marcel Rioux, Director, Research Center for Amerindian Anthropology

The publication of our first issue of *Anthropologica* marks an important forward step in the development of the Research Center for Amerindian Anthropology.

The Center came into being when Father J.E. Champagne, O.M.I., invited a few anthropologists and other individuals interested in that discipline to meet at the Missionary Institute of Ottawa University on December 8th, 1952; the aim of this meeting was to organize a body through which they could work in concert with men whose profession brings them into prolonged contact with the indigenous Canadian peoples. The anthropologists were particularly anxious to benefit from the missionaries' wide experience in Indian and Eskimo territory and they looked forward to collecting the broadest possible information with the help of questionnaires. The meeting decided, further, that active members should contribute at least one study every year.

In order to stimulate the interest of active and corresponding members, it seemed desirable to set up a publication which would embody their studies. *Anthropologica* was conceived as an outlet for studies in cultural anthropology and linguistics which otherwise might never be published, due to the lack of specialized publications in Canada. *Anthropologica* is primarily the organ of the Research Center for Amerindian Anthropology but it welcomes outside contributions which are of interest to anthropologists. Its articles will appear in either French or English, whichever of the two languages their authors use.

The Research Center for Amerindian Anthropology warmly thanks the National Museum of Canada for its co-operation. The work of the Center complements that of the Anthropological Division of the National Museum and both organizations are working together in the interests of furthering anthropological sciences in Canada.

Notes Autobiographiques D'un Iroquois Cayuga

Marcel Rioux *Service d'anthropologie, Musée national, Ottawa.*

Au cours d'une enquête ethnographique, le choix des informateurs ne se fait pas toujours selon des critères absolument objectifs; en principe, ce choix devrait se faire après que l'enquêteur a connu un grand nombre d'individus de la communauté à l'étude et qu'il a pu se rendre compte des possibilités de chacun. Bientôt, toutefois, apparaissent des facteurs limitatifs: certains individus qui seraient de bons informateurs n'ont que très peu de temps à consacrer à l'ethnographie; d'autres sont trop timides et ne peuvent exprimer ce qu'ils savent; d'autres, enfin, pour une raison ou pour une autre, ne veulent pas devenir informateurs. Aussi, la plupart du temps, le choix se fait-il sans trop de raisonnements: l'ethnologue rencontre un individu qui aime parler et dont la personnalité lui agréée; c'est le début peut-être de quelques mois de conversation intense.

Pat, l'informateur Cayuga dont je veux présenter quelques aspects de la vie n'a pas été choisie autrement. C'est un homme qui avait beaucoup de loisirs à cause de l'état précaire de sa santé, qui est assez vieux pour avoir connu et vu beaucoup de choses, qui parle bien l'anglais et le cayuga, qui a occupé de hautes fonctions dans le gouvernement de sa tribu et qui, par-dessus tout, n'éprouvait aucune timidité avec moi. Pendant environ trois mois, je le vis presque tous les jours. Nos rencontres avaient lieu soit chez lui, soit dans l'école primaire de son arrondissement où je logeais pendant l'enquête.

Pat est Cayuga, c'est-à-dire qu'il est membre d'une des six nations iroquoises qui sont représentées aujourd'hui à la réserve Six-Nations de Brantford: Mohawk, Onondaga, Oneida, Seneca, Tuscarora et Cayuga. Sur cette réserve vivent à peu près 5 000 Iroquois dont 1 000 Cayugas environ. Les Cayugas sont divisés en deux groupes: Hauts et Bas Cayugas selon qu'ils habitent le haut ou le bas de la réserve. Chaque groupe cayuga possède un endroit culturel, une Grande Cabane. Les Hauts Cayugas sont moins nombreux que les autres et leur Grande Cabane a tendance à être moins fréquentée que celle des Bas Cayugas. Les tenants de la religion de Skaniadario,

(reformateur religieux qui, à la fin du XVIII^e siècle, prêcha à ses compatriotes iroquois une nouvelle religion formée de certains éléments chrétien et de religion iroquoise (voir : Parker, Arthur C. «The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet», *New York State Museum Bulletin*, 163, Albany 1913), se recrutent surtout parmi les Cayugas; des 1 200 adeptes de cette religion, 900 à peu près sont Cayugas, dont 650 à peu près sont Bas Cayugas. Il y a deux autres Grandes Cabanes sur la Réserve, l'une pour les Onondagas et l'autre pour les Senecas. Les Mohawks, les Oneidas et Tuscaroras sont à peu près tous chrétiens. On peut donc dire qu'à la réserve Six-Nations il y a 1 200 adeptes de Skaniadario et 3 800 chrétiens.

«Mon père s'appelait Sam Longboat, du clan de la tortue. Ma mère dont je ne me souviens pas du nom mourut alors que j'avais un an et mon père quand j'en avais cinq.» Je lui demande de faire un effort pour retrouver le nom de sa mère. «C'est une chose assez curieuse que je ne puisse pas retrouver le nom de ma mère. Quand elle est morte, j'étais tellement jeune que je ne l'ai pas connue et que je ne me suis jamais informé de son nom.» C'est un peu plus tard que j'appris que sa mère était fille illégitime, ce qu'il n'avait pas voulu m'avouer au début. Sa grand-mère était la matrone «head woman» de sa famille maternelle du clan de la tortue, chez les Bas Cayugas. Son père était un fermier assez pauvre; il possédait une terre de cinquante acres dont il ne s'occupait pas beaucoup; il cultivait surtout le maïs et la pomme de terre.

Sa mère mourut alors qu'il n'avait qu'un an; son père, qui jusque là, avait été un cultivateur qui gagnait sa vie et celle de sa famille, se mit à boire et fut obligé de se séparer de ses enfants; les trois plus vieux furent envoyés au Mohawk Institute de Brantford et Pat fut placé chez une de ses tantes, la soeur de son père. Quand Pat se joignit à cette nouvelle famille il y avait déjà deux enfants, un garçon et une fille. Aussi loin que Pat peut se souvenir, il a toujours été heureux dans cette famille; sa tante aimait les enfants et faisait tout en son possible pour leur donner assez à manger et leur rendre la vie agréable. «Mon oncle, dit-il, me montra tous les travaux de la ferme; il m'initia à tous ces menus travaux qu'un jeune garçon peut accomplir; il était très doux et très patient avec moi; il m'enseignait tout ce qu'il savait. Vers l'âge de 10 ans, je l'accompagnais toujours dans les champs et dans les bois pour l'aider. Après l'école, ma tante m'envoyait retrouver mon oncle aux champs. Là, j'apprenais le métier. Je m'occupais des vaches et des cochons. Mon oncle me donnait de sages conseils sur ce qu'il fallait faire et ne pas faire; il me disait que si je me

mettais à faire usage d'alcool, je deviendrais très pauvre; 'un jour, quand tu seras vieux, tu comprendras pourquoi je te dis ces choses.'»

Un beau jour, ses parents adoptifs allèrent visiter le père de Pat et ne le trouvèrent pas dans sa maison; le lendemain, ils ne le trouvèrent pas non plus. «J'étais bien jeune moi-même et ne savais pas trop ce qui se passait.» Au bout de quelques jours, on commença à s'inquiéter et on s'en informa à droite et à gauche. Des personnes l'avaient vu ivre, sur la route de Calédonia. À quelques temps de là, on le ramassa ivre près de Hamilton. On l'enferma à l'asile de Woodstock où il mourut quinze jours plus tard; il fut enterré sur la réserve, dans le cimetière Cayuga.

Après la mort du père de Pat, les trois oncles – frères de son père – prétendirent que la terre leur revenait parce que le défunt n'en avait pas la nue propriété. Le conseil iroquois accorda trois acres à chacun des quatre enfants et les trois oncles se partagèrent le reste. Pat ajoute : «Pourtant, on m'a dit par la suite que la mère de mon père avait donné à chacun de ses enfants une propriété; chacun aurait dû être satisfait et nous aurions dû garder la terre de mon père; c'est mon père qui avait gardé sa mère et c'est lui qui l'a enterrée; il avait été très bon pour elle.» Quand la soeur de Pat mourut, sa part de terre fut divisée entre Pat et ses deux frères. Quand un frère mourut, sa part fut divisée entre Pat et son autre frère. Pat racheta ensuite la part de ce frère. C'est ainsi qu'il devint propriétaire de la terre qu'il occupe aujourd'hui.

«Mon père adoptif parlait l'anglais; sa femme et ses enfants ne parlaient que la langue indienne. Tout le monde parlait Cayuga à la maison. Le fils de ma tante qui était plus âgé que moi me faisait quelques fois des remontrances quand je me conduisais pas bien; ma mère adoptive m'a quelques fois donné du fouet; mon oncle ne s'occupait pas beaucoup de moi; il ne me grondait jamais ni ne me punissait. Mon cousin me montrait à chanter et à danser; il m'avait fabriqué un costume iroquois et une petite crécelle. Un peu plus tard, on me donna un meilleur habit et de meilleurs objets cérémoniaux. Ma tante encourageait toutes ces leçons et m' enjoignait fortement de toujours aller à la Grande Cabane parce que, disait-elle, c'est là que nous Indiens, devons aller. La première danse à laquelle je participai fut la danse de la Longue Plume. Par la suite, ce devait être la danse que j'exécuterais le plus souvent. Pendant 50 ans, ce fut moi, qui, à la Grande Cabane, dansai cette danse. À chaque fois qu'il y avait une cérémonie, ma tante me disait d'y aller et je m'y rendais. C'est à peu près la chose la plus importante que ma tante m'a apprise : aller à la Grande Cabane, danser et chanter. Elle me disait aussi : quand tu vas à la Grande

Cabane écoute bien ce qui se raconte et surtout, écoute bien les plus vieux qui prennent la parole; ce sont eux qui savent les 'choses' et c'est d'eux que tu dois les apprendre; ils possèdent la vérité.

Nous mangions beaucoup de soupe de maïs, du pain de maïs, des légumes, du lait et du beurre; nous ne mangions pas de viande très souvent. Mon oncle travaillait souvent pour les Blancs et rapportait fidèlement sa paie à sa femme. Il ne buvait pas. Ma tante travaillait aux champs et s'occupait du foyer. Leur fils, de dix ans mon aîné, passa sa vie à cueillir des fruits pour les Blancs dans la région de Jordan, à chasser et à pêcher. Il n'est jamais allé à l'école et ne parlait pas l'anglais.

Les meubles de la maison de ma tante n'étaient pas très dispendieux. La maison n'était pas divisée; en bas, il y avait une table, des chaises, un poêle, une armoire et un lit pour les vieux. En haut, il y avait deux lits et un grabat de feuilles de maïs sur le quel je couchais, mon cousin et ma cousine couchaient dans les deux lits.» Pendant les années que ses frères et soeurs passèrent au Mohawk Institute Pat ne les vit pas souvent.

Quand Pat eut environ 12 ans, sa tante mourut. «Je quittai aussitôt l'école car je considérais que je venais d'acquérir ma liberté. Il n'y avait plus personne pour me dire quoi faire; mon oncle ne s'occupait pas de ces choses-là. C'est ma tante qui s'est occupé de mon éducation: c'était elle qui dans les affaires de la maison avait la main haute. Avant de mourir, ma tante qui était elle-même propriétaire de la terre sur laquelle nous vivions nous réunit un beau jour, en présence d'un vieillard de notre parenté et nous dit qu'étant bien malade, elle devait songer à faire son testament. 'Cette terre de 40 acres, dit-elle, m'appartient et je veux qu'après ma mort, Pat et mes deux enfants vous continuiez de vivre ici car cette terre vous appartient. Il ne faut pas partir et c'est ici que vous devriez finir vos jours. Soyez bons les uns pour les autres. Il vous faudra garder et faire vivre mon mari jusqu'à sa mort.' Quelque temps après sa mort, sa fille se maria et déménagea. Le père mourut peu après; le fils infirme s'amouracha d'une vieille veuve avec laquelle il voulut vivre comme mari et femme. Je suppose que mon cousin, qui était infirme, voulait une femme comme les autres. La seule qu'il eut jamais, ce fut celle-là; il fut bien obligé de s'en contenter. Cette veuve ne m'aimait pas et était très autoritaire; elle ne voulait pas que je mange à sa table. C'est alors que je déménageai chez ma cousine qui venait de se marier. La brouille s'établit alors dans notre famille, à cause de cette veuve.» Le mari de cette cousine chez laquelle Pat demeurait voulut alors chasser cette veuve qui habitait dans la maison où sa femme était née. «Vous n'êtes pas mariée, lui dit-il, et vous semez la

discorde dans cette famille.» «La veuve fut obligée de partir mais en emmenant avec elle son amoureux. Ils vécurent ensemble dans une petite maison abandonnée. Mes oncles se mirent alors en frais de régler cette affaire de famille: ils conseillèrent à mon cousin et à ma cousine de diviser la terre et la maison en deux et d'en prendre chacun une moitié. Dans cette transaction, il ne fut pas question de moi, bien que chacun fût au courant de ce qu'avait dit ma tante avant de mourir. Ce qui fut dit fut fait. Mon cousin prit sa part de maison et la transporta ailleurs; ma cousine vendit sa part. Quant à moi, j'étais jeune et laissais les choses aller à leur gré sans tenter d'intervenir.

La veuve de mon cousin mourut la première; peu de temps après le cousin mourut à son tour. Puis, ce fut le mari de ma cousine qui mourut. Ma cousine restait donc seule après avoir hérité des biens de son frère, dont elle avait pris soin. Un jour, elle me dit, 'Je ne suis pas très bien et je ne crois pas que je ne vivrai pas beaucoup plus avant. Je veux te céder les 20 acres que j'ai hérité de ma mère. Va chercher Alex B. et Jos. L.; je veux faire un testament en ta faveur.' J'allai chercher ces deux chefs-là et Annie fit un testament qu'elle cacha sous son lit.

À quelques temps de là, ma cousine, quoique percluse, épousa un MacLeod, un dépensier et un coureur de jupons. Cet homme était chrétien; Annie qui avait toujours été de la religion de la Grande Cabane consentit à l'épouser devant le ministre protestant. Un an après ce mariage, je dis à ma cousine Annie: je vais apporter le testament chez moi. Elle me demanda de regarder sous le matelas où elle avait caché le document. Il n'était plus là. Ma cousine qui ne se levait pas de son lit à cause de ses rhumatismes fut fort surprise d'apprendre que le testament avait disparu. Nous commençâmes à soupçonner son mari, MacLeod. Nous avertîmes les gendarmes de venir faire enquête. Ils vinrent un jour que MacLeod travaillait près de la rivière; ils allèrent le chercher à dos de cheval et lui demandèrent s'il avait vu le testament en question. Ils se contenta de répondre: 'Je ne sais pas.' Annie fit un autre testament que j'apportai chez moi, cette fois-là.» À quelque temps de là, Pat voulut faire homologuer ce testament par le conseil des chefs. Ce furent de longues procédures; le conseil refusa d'accepter le testament en soutenant que Pat l'avait extorqué à sa cousine mourante et qu'il n'en avait pas pris soin jusqu'à sa mort. «MacLeod vendit la maison d'Annie, dépensa l'argent et mourut à quelque temps de là. Annie, seule et malade, alla vivre chez des parents; ceux-ci moururent ensemble, dans l'espace de six heures; elle alla vivre chez un autre couple. Quand la femme mourut Annie revint chez elle et me fit savoir qu'elle voulait me voir. J'y allai; elle me dit alors combien elle était seule; elle me

demanda de prendre soin d'elle et qu'en retour elle me donnerait la terre où elle vivait. Ma femme et moi allâmes vivre avec elle. A quelques temps de là elle mourut. Nous héritâmes de sa terre en 1937. Je la vendis 1300 dollars. Je transportai tout ce qu'il y avait de bois sur cette terre et je me bâtis une maison, celle que j'habite maintenant.»

Ce récit anticipe sur les événements qui vont suivre. Pat alla vivre chez Annie : il passait l'hiver là et l'été, il allait cueillir des fruits pour les gros propriétaires de la région du Jordan. Tous les printemps, un certain nombre d'Indiens quittent la réserve soit seuls soit avec toute leur famille pour aller cueillir des fruits. Ils demeurent dans de vieilles cabanes que les propriétaires ont construit il y a longtemps, et qu'ils habitent pendant cette période. Les cueilleurs sont payés à tant du vaisseau de fruits qu'ils cueillent. Quelques-uns partent le printemps et reviennent à la fin de l'automne. Toute la famille travaille à la cueillette et souvent elle peut amasser une somme assez rondelette. Un peu plus tard, Pat fut embauché par un vieux fermier de Calédonia qui n'avait pas d'enfant et vivait seul avec sa femme. «Je passais la semaine chez ce fermier et revenais passer le dimanche sur la réserve. Je faisais là l'ouvrage d'un fermier. Je gagnais dix dollars par mois; j'étais nourri, logé et lavé. De plus, le fermier me donnait souvent des choses que je ne pouvais pas me procurer à cause de mon manque d'argent. L'été, nous travaillions assez fort alors qu'en hiver nous avions passablement de temps de libre. Quelques fois, j'allais travailler aussi pour des voisins parce que c'était la coutume chez eux de se prêter des journées de travail. Mon patron m'avait acheté une bicyclette d'occasion dont je me servais pour aller à la réserve en fin de semaine et pour me promener le soir.

J'étais extrêmement timide et un peu honteux de ma condition. Je pouvais quelques fois parler aux Blancs que je rencontrais mais je n'étais pas ami avec eux; jamais le soir je n'aurais pensé à aller les visiter; je restais à la maison chez les cultivateurs qui m'embauchaient. Je restais tranquille et ne sortais jamais de mon trou. De mon temps les enfants qui voyaient des Blancs aller dans leur famille se cachaient pour ne pas les voir. Nous avions pourtant coutume d'en voir car plusieurs faisaient paître leurs animaux sur la réserve et les amenaient le matin et les ramenaient le soir. Mais les enfants restaient très gênés devant eux.»

Entre temps ses frères et sa soeur étaient sortis du Mohawk Institute; un de ses frères et sa soeur revinrent à la religion de la Grande Cabane, alors que son autre frère resta chrétien; épileptique de naissance, il mourut très jeune sans laisser de prospérité.

«Je restai deux ans chez le fermier blanc; je le quittai parce que j'étais devenu assez grand et que d'autres plus vieux me mirent dans la tête que je serais mieux si je le quittais. Mon salaire était bas et même si mon patron l'avait augmenté, je ne crois pas que je serais resté là. On me convainquit que je serais mieux de cueillir des fruits que de travailler à salaire. Plus jeune, j'avais cueilli avec la famille de ma tante, et je ne pouvais faire tout ce que je voulais. Ma tante me disait quoi faire et je le faisais. Elle me disait que si j'en ramassais beaucoup, je pourrais garder l'argent et l'employer comme je le voudrais, c'est-à-dire pour m'acheter les vêtements que je voudrais où je voudrais. Nous allions travailler près de Ste-Catherines; toute la famille allait s'installer là: mon oncle, ma tante, ses deux enfants et moi-même; une cousine mariée venait aussi habiter avec nous. Tout ce monde demeurait dans une maison, pas loin de la ferme des patrons. Mon oncle travaillait à la journée chez les fermiers; nous, nous ramassions des fruits. Nous étions payé un sou pour chaque récipient de fraises, dont la grandeur tenait entre la chopine et la pinte; pour les framboises, les cassis et les mûres, deux sous.

Vers l'âge de 19 ans, je fus très malade. Je demeurais chez ma cousine Annie. Un jour que j'étais près du poêle en proie à une grosse fièvre, la concubine de John Smoke entra et me demanda si j'étais malade. Elle me demanda de l'attendre, qu'elle viendrait me soigner. Au bout de quelques minutes elle revint avec des racines jaunes qu'elle ébouillanta; elle me fit boire le jus et mit à l'endroit douloureux de mon dos une pâte qu'elle avait fabriquée avec ces racines. Je suivis ce traitement; après deux semaines j'étais guéri.

Un été, alors que j'avais 21 ans, j'allais aux fruits et revint avec la somme de soixante dollars; j'allai passer l'hiver chez ma cousine Annie. Jusqu'à ce moment-là, je ne m'étais pas beaucoup occupé des femmes. Un beau jour, vers le début de janvier, je me mis à m'intéresser à une fille que je connaissais depuis toujours. Pendant un mois, j'allais chez elle régulièrement pendant le jour; je travaillais avec le père de cette fille et nous causions tous ensemble; jamais je n'allai la voir le soir et jamais je ne sortis avec elle; je la visitais toujours pendant le jour. Un mois après avoir commencé de la fréquenter, au début de février, alors que le festival de la Nouvelle Année battait son plein j'allai chez elle le matin; comme je me dirigeais vers sa maison, elle vint me rencontrer dans la route. Elle devait avoir 20 ans à peu près. Je lui demande alors si elle voulait m'épouser. Elle me répondit : 'I don't mind mais je ne sais pas ce que mes parents vont penser de cela'. «Allons leur demander tout de suite,' dis-je. Nous entrâmes dans la maison et demandâmes la permission

aux parents qui donnèrent facilement leur consentement. Nous partîmes tout de suite et allâmes chez Abraham Charles, ministre du mariage. Celui-ci nous maria sur le champ et nous dit d'aller voir Austin Bill, un chef civil qui aurait à parapher le document que lui, Charles, avait rempli. Nous retournâmes déjeuner chez les parents de ma femme, des Onondagas, lui, du clan du loup et elle, du clan de la tortue. Après le déjeuner, nous allâmes chez Austin Bill qui signa le document. Et nous étions bien mariés! Nous retournâmes chez les parents de ma femme et je demandai à son frère de venir nous reconduire chez Annie, ma cousine. Il acquiesça et vers le soir nous arrivâmes chez Annie pour y demeurer. Nous y passâmes le reste de l'hiver. J'avais à ce moment vingt-cinq dollars ou trente pour passer l'hiver; j'aidai le mari d'Annie dans les travaux de ferme.

Le premier avril suivant, nous partîmes tous les deux pour Jordan à la cueillette des fruits. Nous revînmes en octobre avec deux cent dix dollars. Je commençai alors, à me bâtir une maison; à un moment donné, je n'eus pas assez d'argent et décidai d'aller hiverner chez mes beaux-parents. Pendant l'hiver, je coupai du bois. Le printemps suivant, nous allâmes encore à Jordan pour n'en revenir qu'à l'automne. Cette année-là, nous gagnâmes deux cent dix dollars. Je finis de construire la maison et nous y passâmes l'hiver. Ma femme eut alors son premier enfant ; au bout d'un mois il mourut.

Je n'étais pas chez moi quand ce premier bébé mourut. Après sa naissance, au début de janvier 1906, il fallait absolument que je travaille ; je m'étais marié sans maison et sans argent et il *fallait* que je travaille. Bob Smoke vint alors me demander si je n'irais pas travailler à faire du bois de papier près de Burford. Ma femme était bien chez ses parents et ça m'a décidé de partir. Nous étions environ 25 Indiens qui travaillions là. Le jeudi de la deuxième semaine que nous étions là, j'ai reçu un télégramme à Burford que mon enfant était mort. Le patron me régla ce qu'il me devait et je pris le train de Burford à Calédonia. De la gare jusque chez mon beau-père, je fis le trajet avec Bill Williams. Quand j'arrivai, je trouvai l'enfant mort. Le lendemain, les funérailles eurent lieu; il fut enterré à la Grande Cabane Onondaga; le soir précédent, il y avait eu une veillée; dix jours plus tard on fit une autre fête à laquelle j'assistai avant de retourner bûcher du bois. Toutes les deux semaines, je venais visiter ma femme pour voir si tout allait bien. Si j'avais suivi mon idée, ma femme serait venue demeurer avec moi à Burford, mais le patron s'y objectait à cause de l'espace limité dont les bûcherons disposaient. Quand j'allais chez mes beaux-parents, je coupais du bois pour quinze jours,

afin que ma femme ne souffrît pas du froid. Je gagnais à peu près un dollar par jour et tout ce que je gagnais, je le donnais à ma femme. La nourriture était bonne au chantier et nous ne travaillions pas le dimanche. Nous allâmes encore à Jordan l'année suivante. À notre retour, ma femme accoucha à la maison d'un autre enfant, de Sam, celui qui a maintenant 43 ans. J'avais 22 ans et ma femme 20. Ma belle-mère vint nous prêter main forte à la naissance de l'enfant; nous ne célébrions ni la Noël ni le jour de l'An des Blancs. Je ne me souviens pas si on lui donna son nom au festival de la Nouvelle Année ou à la Danse du maïs vert; cette question de noms, c'est une chose dont les hommes ne s'occupent pas beaucoup; c'est une fonction réservée aux femmes. Il faut que la gardienne des noms fasse savoir aux parents quels noms sont libres pour une famille donnée; il n'y a qu'un nombre limité de noms dans chaque famille. (Le petit-fils de Pat eut à prendre le nom d'un individu de Syracuse parce que, justement à ce moment-là, il n'y avait que ce nom là de libre).

Entre 15 et 25 ans, je fis usage d'alcool; des jeunes gens plus âgés que moi m'y incitèrent; c'était le samedi soir surtout que nous buvions et jouions à l'argent. À cette époque-là, nous ne pouvions boire dans les endroits publics. Nous revenions à la réserve en emportant, malgré la défense qui nous en était faite, de quoi boire et nous buvions et jouions jusqu'au lendemain. Vers l'âge de 25 ans, je cessai complètement de boire et de jouer; les jeux que nous jouions étaient le *poker*, le *yuker* et le *seven-up*. Nous n'avions pas le droit de jouer les jeux cérémoniaux que nous jouions à la Grande Cabane et nous nous en abstenions. En ce temps-là, les gens buvaient autant qu'aujourd'hui; certains boivent de la lotion à barbe; d'autres extraient le jus de confitures gâtées. Les femmes se sont émancipées très vite pendant les quarante dernières années. De mon temps, elles ne parlaient pas l'anglais et restaient presque toujours à la maison. C'était les hommes qui allaient parmi les Blancs et qui apprenaient l'anglais. Maintenant les femmes ont beaucoup de toupet; elles sortent beaucoup et parlent anglais. Les naissances illégitimes se multiplient; les Blancs des alentours ne sont pas étrangers à plusieurs d'entre elles.

L'hiver qui suivit la naissance de Sam, je travaillai encore en dehors à la coupe du bois. Nous demeurions là où je demeure aujourd'hui, mais dans une autre maison. C'était une maison en bois rond qui mesurait à peu près 22 pieds sur 26. À ce moment-là, nous n'avions pas d'animaux de ferme. Annie, ma cousine, demeurait près de la rivière et j'allais la visiter assez souvent. J'avais un bon ami dans la personne de Nick Cayuga, marié et père de plusieurs enfants; il était lui-même un peu plus vieux

que moi. Quand j'étais mal pris, j'allais le voir et il me prêtait de l'argent. Avec Annie et son mari, c'était les seules personnes que nous visitions. Bien que j'aie salué tout le monde, je n'étais pas très ami avec personne d'autre que ceux que j'ai mentionné. Je voyageais soir et matin pour aller et revenir de mon ouvrage. Le soir, en passant par Calédonia, j'achetais des provisions que je rapportais dans un sac de jute. Je ne visitais pas beaucoup mes beaux-parents; j'avais l'esprit plus tourné du côté de Calédonia que du côté de mes grands-parents. De plus, je ne connaissais presque personne là où ils demeuraient et je n'avais pas beaucoup d'inclination à aller ce de côté-là. J'avais aussi de bons amis chez des Blancs qui habitaient en bordure de Calédonia; je leur empruntais de l'argent et les visitais quelquefois. J'avais du crédit chez un marchand des environs.

À ce moment-là, je n'avais absolument rien de côté; tout l'argent que je possédais, je l'avais dans ma poche. Je prenais de l'alcool et jouais à l'argent presque à tous les samedis; je ne buvais pas beaucoup ni ne jouais beaucoup, mais je dépensais quelques dollars de paie toutes les semaines.

Dans ce temps-là, on faisait beaucoup plus de cuisine qu'aujourd'hui; ma femme faisait souvent du pain de maïs, de la soupe au maïs et aux haricots. Je n'avais jamais que deux, trois et quatre dollars d'avance, jamais dix ou quinze. Je participais à toutes les cérémonies de la Grande Cabane.»

Après la naissance de Sam, leur premier enfant, la femme de Pat donna naissance à deux enfants se suivant de très près: Huron et Rose. Huron mourut tuberculeux à l'âge de 19 ans; Rose se maria à l'âge de 16 ans. Elle eut un enfant; elle mourut peu après, tuberculeuse elle aussi. Son enfant mourut aussi quelques temps plus tard à l'hôpital. Rose mourut chez Pat parce qu'elle ne vivait plus avec son mari. La femme de Pat ne voulut jamais prendre l'herbe qui rend stérile. «Une femme qui prend cette herbe, dit Pat, fait clairement entendre qu'elle ne veut pas d'enfant du tout et qu'elle veut être libre de tout travail. Dieu ne pardonne pas à une femme qui fait un tel geste.»

«En 1911, alors que nous avions Sam, Huron et Rose, nous allâmes cueillir des fruits à Grimsby. Toute ma famille vint avec moi. Nous habitions là une maison où il n'y avait ni eau ni électricité. Nous n'en revînmes qu'à l'automne. Ma femme m'aidait à cueillir les fruits. L'hiver, je travaillai à la coupe du bois parmi les Blancs. En 1914, Curtis naquit; il a aujourd'hui 36 ans. Bientôt la guerre vint. Au début, personne ici ne pensait à la guerre comme à une malédiction. Nous ne pensions pas que ce serait une longue guerre. Ce n'est que plus tard que nous

nous rendîmes un peu compte de ce que c'était. Parce que j'avais plusieurs enfants, je ne fus pas appelé sous les drapeaux. Quoi qu'il en soit, la guerre ne nous déranga pas beaucoup; je continuai à travailler comme auparavant; les salaires devinrent plus élevés et c'est tout.

J'ai commencé à jouer dans une équipe de crosse à l'âge de 18 ans; je faisais partie de l'équipe Cayuga; nous jouions contre les Onondagas, les Mohawks, les Hauts Cayugas, contre les Iroquois américains de Tonawanda et de Cattaraugus; nous avons aussi joué contre des équipes de Blancs, de Dunnville et de Fort Érié. Je me suis toujours bien entendu avec les joueurs de mon équipe. J'ai joué pendant 20 ans.

L'enfant qui suivit fut Marie, aujourd'hui âgée de 35 ans et qui a épousé Joe Henry le fils illégitime d'Edward Henry; ils vivent à Burlington, et appartiennent toujours à la religion de la Grande Cabane et reviennent toujours pour la danse de la Nouvelle Année et celle du Maïs Vert. Ils ont maintenant quatre garçons et trois filles: la famille continue de parler Cayuga, bien que tout le monde sache parler anglais.»

Harrison naquit en 1918 et mourut du croup deux ans plus tard. «Nous n'eûmes ni le temps ni les moyens d'appeler le médecin ou le devin. Il fut enterré chez Huron Skye où il y a un cimetière indien; il y eut deux veillées mortuaires ainsi que la cérémonie du dixième jour. Cleveland naquit en 1919 et Alton, le dernier enfant qui survit, vit le jour en 1920.» La femme de Pat eut ensuite trois enfants qui moururent tous quelques minutes après leur naissance.

Rose se maria la première à 16 ans; c'est Pat, devenu ministre du mariage, qui la maria. Marie se maria la deuxième à l'âge de 18 ans. Curtis se maria à 20 ans et alla vivre à Burlington. Pat ne put les marier parce que la femme de Curtis avait déjà été mariée et ne vivait plus avec son mari. Alton se maria à l'âge de 16 ans à une fille âgée de 15 ans; c'est Pat qui les a uni. Sam, l'aîné des enfants de Pat, se maria, passée la trentaine, à une Indienne de Cattaraugus dont il se sépara; ils eurent un enfant qui mourut à Buffalo. Maintenant, il vit ici, avec une autre femme.

«En 1918, alors que j'étais aux champs, un soir, j'appris que la guerre était finie; j'entendis le bruit des réjouissances à Calédonia. Je cultivais à peu près 15 acres de terre, dont 5 en avoine et 10 en orge. L'année suivante, je semai du blé. Tout allait assez bien quand un de mes chevaux se cassa la jambe; j'en achetai un autre pour quatre-vingts dix dollars et vendis l'autre pour la peau, au prix de neuf dollars. En 1920, un soir, je dis à Huron d'aller faire boire le cheval à la rivière où nous avions pratiqué un trou dans la glace. Le cheval s'enfonça

les pattes dans l'eau glacée et prit froid; il mourut le printemps suivant; je décidai alors de ne plus faire d'agriculture parce nous n'étions pas équipés pour cela. Je vendis tout ce que je possédais d'instruments aratoires et décidai d'aller cueillir des fraises. Je n'ai pas fait d'agriculture depuis ce jour. Depuis 1921, jusqu'en 1937, je continuai de cueillir des fruits le printemps et l'été et de travailler en forêt et un peu partout pendant l'hiver.

En 1937, j'héritai la propriété de ma cousine Annie; nous déménagâmes et nous nous mîmes à cultiver des fraises et des framboises. Je continuai à pratiquer cette culture jusqu'en 1945 alors que je tombai malade et que j'eus à discontinuer. Avec ces fruits, je me faisais à peu près sept cent dollars par année; je n'avais pas besoin de travailler l'hiver parce que cet argent suffisait à nous faire vivre tout au long de l'année.

Aux alentours de 1920, je fus élu second chef du clan de la tortue en remplacement de Bob Fishcarrier qui avait quitté le conseil des chefs à cause d'une dispute. Le premier chef, étant malade, n'allait pas au conseil souvent; c'est moi qui le remplaçais. En 1924, le gouvernement canadien déposa le conseil des chefs et le remplaça par un conseil électif, qui ressemble à un conseil de village chez les Blancs. Le conseil des chefs continua de se réunir clandestinement et j'assistais aux séances. Un jour, Joe Jacobs, le premier chef, mourut. Je m'attendais à le remplacer. À la séance suivante, j'allai donc au conseil et pris ma place habituelle. Tout à coup, quelqu'un vint s'asseoir près de moi.

'Que fais-tu ici?' lui demandai-je.

'Je remplace le premier chef,' me dit-il.

Il me dit qu'il était chef et que c'était pour cela qu'il était assis où il était. Ce geste des matrones qui l'avaient choisi sans penser à moi me fâcha tellement que je quittai le conseil sur le champ et que je n'y mis plus jamais les pieds. Mon fils Huron mourut à quelques temps de là.

En 1936, je fus élu au conseil électif; l'année suivante je me fis battre; plusieurs chefs ne votent pas à ces élections, surtout les Onondagas chez qui se tiennent les réunions de l'ancien conseil des chefs; les Cayugas votent maintenant beaucoup plus qu'auparavant.»

Selon Pat, l'ennemi s'est introduit dans la Grande Cabane, à l'intérieur de la ligue des nations sous la forme des chrétiens. Les chefs ont failli à leur devoir en laissant les chrétiens faire des adeptes parmi eux. «Malheureusement, dit Pat, je n'ai pas été assez longtemps dans le conseil pour savoir tout ce qui a trait au gouvernement indien. Avant d'être chef, j'étais trop jeune pour me soucier d'apprendre tout cela. Quand le gouvernement a déposé le conseil héréditaire des chefs nous sommes dits : à quoi bon?

Je peux dire,» dit Pat, «qu'à venir jusqu'à l'âge de 54 ans, j'ai mené une vie heureuse. Mes années d'école furent heureuses; j'aimais à courir, à me baigner, à apprendre mes leçons, à manger. Plus tard je me mariaï et là encore je fus heureux. J'étais heureux d'avoir des enfants; toute ma vie, j'ai été heureux d'avoir des enfants à mes côtés. Quelquefois, ça été dur mais nous avons toujours fini par passer à travers nos difficultés. Quand je ne gagnais qu'un dollar et qu'il nous fallait tout acheter, c'était très dur. Mais le printemps arrivait et la vie redevenait belle; nous partions cueillir des fruits et au soleil et à la chaleur, tout finissait par s'arranger.

Il y a 27 ans, je fus malade tout l'hiver mais nous n'eûmes pas trop de difficulté parce que j'avais des pommes de terre en abondance et un gros cochon. Nous ne souffrîmes pas trop, à cause de ces provisions et du secours que le conseil nous a donné. Nous passâmes l'hiver assez bien; nous fîmes une corvée; dans la même journée, les gens coupèrent 15 cordes de bois. Ce qui nous suffisait amplement pour l'hiver. Le docteur Davis vint me voir et me dit de faire attention à ma santé; il me donna des toniques à prendre. Tous les jours, mes enfants me portaient dehors comme le médecin l'avait prescrit; on me disait que l'air pur était bon pour moi. Ce n'est que depuis cinq ans que j'ai recommencé à être malade pour de bon; je souffre maintenant d'hypertension.»

Depuis quelques temps déjà, je savais que Pat ne vivait plus avec sa femme et qu'il vivait avec une autre. De lui-même il ne m'a rien dit. Vers la fin de l'enquête, je lui posai la question à brûle-pourpoint. Il n'eut pas l'air de se troubler et me répondit qu'il s'était séparé de sa femme en 1928. «C'est elle qui m'a quitté pour aller vivre avec un autre homme, dit-il. Nous ne nous sommes pas querellés du tout. Le printemps précédent, comme j'étais encore trop malade pour aller à la cueillette des fruits, ma femme me dit qu'elle irait elle-même; ce qu'elle fit. Pendant qu'elle était là, elle vécut avec un Jacobs; j'entendis vaguement parler de cela; je pris des renseignements et petit à petit je fus assuré de ce fait. Je lui dis donc, l'année suivante, que si elle voulait mener une telle vie, libre à elle, mais qu'elle ne devrait pas mener cette vie-là, ici; je lui dis que si telle était son intention, elle devrait partir.

'Oui, dit-elle, c'est ce que je vais faire.'

Et elle partit. Je ne l'ai pas revue depuis ce temps-là; je ne lui ai pas adressé la parole. Ce départ ne me fit rien; je ne courus pas après elle; je ne la priai pas de revenir. Au début, ce fut évidemment difficile à cause des enfants, mais nous réussîmes à passer à travers nos difficultés.

Quand ma femme m'a quitté, mes deux filles étaient assez grandes à ce moment-là pour prendre soin des

autres enfants et de moi-même; je continuai à faire la même vie qu'auparavant. Je ne voulais pas du tout me séparer de mes enfants parce que élever une famille, c'est ce qui compte dans la vie. Je ne voulais pas non plus entendre parler du Mohawk Institue parce que les enfants qui en sortent sont toujours plus ou moins anglicisés; je croyais que ça suffisait de les envoyer à l'école ici.

Ma femme vécut ensuite avec quatre hommes; elle est maintenant avec un Fishcarrier. Ce n'est pas un cas isolé, dit Pat, nous voyons beaucoup de ces choses-là sur la réserve.» Pat voit là l'influence de certaines femmes qui en incitent d'autres à quitter leur mari: «Vous ne devriez pas tant peiner, leur disent-elles, regardez-moi, j'ai beaucoup de plaisir, je ne travaille pas autant que vous, je mange toujours à ma faim et ne me fatigue jamais. I have a big time.» Pat croit que dans cette affaire c'est lui qui a raison et que c'est pourquoi il n'a pas supplié sa femme de revenir à la maison; pendant dix ans il a patienté, élevé ses enfants et ce n'est qu'au bout de ce temps qu'il a décidé de prendre une autre femme. Selon lui, il n'aurait pris cette femme que parce qu'elle était pauvre et sans foyer avec une petite fille sur les bras; il aurait attendu la mort du mari de cette femme pour vivre avec elle. Or, le mari, je l'apparis plus tard, mourut en 1947 et Pat vivait avec la femme depuis 1935.

En conclusion, Pat dit que ça ne sert à rien de se révolter, il faut prendre ce que l'on a. C'est notre sort, humains, de travailler et de «manger de la misère».

Depuis un certain nombre d'années, Pat est malade et se plaint énormément de ses maux; il m'a souvent dit qu'il se pourrait qu'il fût ensorcelé. Quelques fois, il y croit réellement et d'autres fois il croit que son mal est physique et que la médecine des Blancs peut le sauver. Ces jours-ci (août 1950) après avoir fait l'essai d'un remède qui devait le sauver, ses doutes l'ont repris. Hier, il a raconté sa maladie à Bill Johnson, un chef Cayuga, qui lui a dit avoir subi les mêmes symptômes; ce chef est allé voir une vieille femme qui lui a dit qu'il était ensorcelé. Là-dessus, Johnson est allé voir un autre sorcier plus puissant pour faire disparaître son ensorcellement; depuis ce temps il est mieux. Pat se demande donc si ce n'est pas la même chose qui lui est arrivé. Il veut aller voir la même personne et se faire dire son mal. Pat croit connaître la personne qui l'a ensorcelé; un jour qu'il jouait au croquet avec un Harris, il se disputa avec lui. Harris lui dit: «Tu ne seras pas toujours aussi fort; fais attention à toi.» «C'est probablement lui qui m'a ensorcelé alors,» de dire Pat. «D'ailleurs, j'ai déjà entendu dire que ce Harris est sorcier. Harris voulut un jour acheter un camion d'une personne qui refusa de lui vendre parce

qu'il n'avait pas d'argent. Le camion fut alors vendu à une autre personne, mais, deux jours après, il brûla. C'est Harris qui l'avait ensorcelé.» Mais en y pensant bien, Pat se dit qu'après tout ce n'est peut-être pas Harris; en effet, la partie de croquet en question eut lieu il n'y a que trois ans et sa maladie a commencé il y a cinq ans.

«S'il y a quelqu'un qui m'a ensorcelé, c'est plutôt le couple Jamieson,» dit Pat. «Sa femme est 'bad' et connaît sans doute bien des choses au sujet de la magie; chaque fois qu'il y a quelque chose qui ne va entre un homme et une femme, cette femme Jamieson va trouver un des conjoints et s'offre à lui procurer un philtre d'amour pour faire revenir l'amoureux refroidi. Un jour, 'my Mrs.' qui était malade rendit visite à une tireuse de cartes qui lui dit: «Je vois que vous n'êtes pas bien; votre mari non plus n'est pas bien; il a été ensorcelé par des personnes de vos relations.» Depuis ce temps, ajoute Pat, nous cherchons qui aurait bien pu nous faire cela; ce sont évidemment des gens qui nous en veulent. Après bien des hésitations, je crois bien maintenant que ce sont ces Jamieson.» Voici pourquoi: un Silversmith vivaient dans les environs et il était marié; sa fille, mariée elle aussi, habitait chez lui. Silversmith avant de mourir, donna l'usufruit de sa propriété à sa femme et la propriété elle-même à ses deux petits-enfants, les enfants de la fille qui vivait avec lui. Cette fille devait prendre soin de la ferme de Silversmith. Il mourut. Sa fille continua de demeurer avec sa veuve et tout alla bien jusqu'à ce que la fille meure à son tour. Le gendre ne put s'entendre avec la belle-mère, laissa là ses deux enfants et partit avec une autre femme. Comme la veuve de Silversmith ne pouvait pas faire vivre les deux enfants de sa fille décédée, elle appela son autre fille, qui avait épousé un Jamieson et le couple vint vivre avec elle et les deux enfants. La chienne prit vite. Madame Jamieson aurait voulu que sa mère lui léguât tout la terre; celle-ci refusait; elle voulait plutôt lui donner la moitié de la terre et l'autre moitié aux deux enfants de sa fille décédée. Comme Pat avait fait fonction de témoin au premier testament de Silversmith, on vint lui demander son avis; il répondit que la veuve Silversmith ne pouvait rien léguer puisqu'elle n'avait que l'usufruit de la propriété. Les Jamieson n'aimèrent pas beaucoup cette réponse qui n'allait pas dans leur sens et se fâchèrent contre Pat.

Peu de temps après, une troisième fille de Silversmith vint enlever la veuve de Silversmith, sa mère, et l'amena chez-elle. Cette fille fit faire un testament à sa mère; dans l'intervalle, le conseil indien avait annulé le premier testament de Silversmith et accordé la propriété à la veuve. Pat rédigea le testament. La veuve mourut; elle léguait la moitié de la terre à celle de ses filles qui

l'avait enlevé aux Jamieson et l'autre moitié aux deux enfants de sa fille décédée. Les Jamieson n'eurent rien et durent quitter la maison qu'ils habitaient. Ils se trouvèrent une autre maison, près de celle de Pat. Jamieson avait un cheval qui venait manger le foin de Pat; ce dernier l'avertit d'empêcher le cheval de manger ce foin. Jamieson ne bougea point. Pat saisit le cheval et le renferma dans son étable; il avertit Jamieson qu'il ne pourrait ravoir son cheval que s'il payait le foin. Jamieson ne fit rien. Pat fit venir les gendarmes; ils obligèrent Jamieson à vendre son cheval dix dollars pour payer le foin de Pat. «Depuis ce temps,» dit Pat, «les Jamieson sont fâchés contre ma femme et moi. Bien qu'ils aient continué à nous parler, on peut voir qu'ils nous portent rancune, qu'ils ont quelque chose contre nous. Il est probable que ce soit la Jamieson qui m'ait ensorcelé.» Pat tomba malade deux ans après l'incident du cheval, ce qui ne semble pas le gêner. Il essaie de trouver un sorcier plus puissant que la Jamieson et qui puisse le désensorceler.

Un jour, je demandai à Pat s'il connaissait l'histoire du Grand Serpent. «Dans ma jeunesse, dit-il, j'ai entendu beaucoup d'histoires mais depuis, je ne les ai pas réentendues; je ne crois pas qu'il y ait personne qui les redise aujourd'hui. D'ailleurs, ce sont des superstitions, des mensonges que j'aurais honte de raconter à qui que ce soit. Les gens d'aujourd'hui ont autre chose à faire que de se raconter des légendes; quand nos vieux sont morts, ces histoires sont mortes avec eux. Ces gens-là étaient des naïfs, des gens qui croyaient tout ce qu'on leur racontait; ils n'étaient ni plus ni moins que des sauvages. À mes enfants, moi, je raconte des choses du passé qui sont réellement arrivées. Mes petits-enfants lisent les 'comics' et autres choses de ce genre. D'ailleurs, les légendes du temps passé, ce sont des

'comics'; 'Superman', c'est quelque chose qui n'est pas arrivé, les contes du temps passé, c'est la même chose. Voici le début d'un des ces contes: un jour, il y avait une pauvre vieille que vivait avec son petit-fils; elle lui demande d'aller chasser quelque chose à manger; le garçon part avec un arc et une flèche. Il voit dans le lointain une petite maison dont il aperçoit la fumée de la cheminée; *en un bond*, il est rendu à la maison; il voit un vieillard et le tue d'une flèche. Revenu chez lui, il dit à sa mère qu'il ne s'est rien passé mais tout se découvre un peu plus tard . . . C'était des contes comme celui-là qu'on nous racontait . . . imaginez sauter des milles et des milles *d'un seul bond* . . . »

Un autre jour, Pat me dit: «aujourd'hui, je vais bénir un mariage; ça me prendra à peu près quinze minutes. Je vais marier Anderson Bill qui a vécu avec la femme qu'il épouse depuis 30 ans. Ils sont devenus mieux pour les deux; lui est rhumatisant et elle asthmatique; ils ont tous les deux peur que s'ils meurent avant de se marier, le survivant sera dépossédé des biens que l'autre lui aura laissé en mourant. Il y a plusieurs cas semblables.»

Pat chanta pour moi les chants qu'il a exécuté pendant sa vie aux cérémonies religieuses de la Grande Cabane. Un jour qu'il allait chanter au magnétophone, j'annonce sa chanson et je fais entendre ce que j'ai enregistré pour être bien sûr que l'appareil fonctionne bien. Quand Pat eut chanté je voulus lui faire entendre ce qu'il avait chanté mais rien n'était enregistré à cause d'un oubli de ma part; c'est alors qu'il dit que peut-être, après tout, il devrait pas chanter ce rituel en dehors de la Grande Cabane parce qu'il pouvait lui arriver malheur. Il ne voulut pas revenir là-dessus et refusa de chanter par la suite.

Book Reviews / Comptes rendus

Ifi Amadiume, *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion & Culture*, London: Zed Books, 1997, x + 214 pages.

Reviewer: *Blair Rutherford*
University of Regina

If one takes seriously the central message about identity politics and Africa in this latest book by the author of *Male Daughters, Female Husbands*, it presents difficulties for people like myself to review this collection of essays by Ifi Amadiume. Professor Amadiume, who herself received a doctorate in anthropology from the University of London, argues throughout *Reinventing Africa* that it is necessary to trenchantly critique the eurocentric, middle class and patriarchal biases inherent in anthropology as a discipline in order to clear the way for carrying out what she calls a social history of Africa that is more faithful to the historical realities of the continent. Although I am partial to criticisms of patronizing and hegemonic tendencies in both anthropology and African studies more broadly that are informed by "anti-essentialist" theoretical imaginaries and political goals that typically fall under the "invention of" literature, my non-African origins, gender and politics that fall outside pan-Africanist concerns make my qualifications to review this book, let alone carry out research in Africa, suspect from Amadiume's perspective. Instead of bowing to this prohibition, I will indicate some of the locations of Amadiume's interesting arguments, suggesting that ultimately she is more of an anthropologist than she wishes to be.

Of the 10 essays in this book, two are original and eight come from earlier publications of, or more commonly, public lectures given in, the early 1990s. The essays deal with common themes such as racism, gender, feminism, matriarchy, classism, religion and how these are interwoven in both dominant academic studies of Africa that, for her, misrepresent the African identity and those works that "answer back" to such literature, like her own and, especially, that of the Senegalese historian and pan-Africanist, Cheikh Anta Diop, whose "African historical sociology" acts as a jumping off point for her "social history." Drawing on her own research in the 1980s amongst the Nnobi, an Igbo group in Nigeria, Diop's arguments, and her critiques of a rather limited, if not dated, number of anthropological works on Africa (mainly by Fortes, Meillassoux, Ter-

ray, Riesman, and Bloch), she expands her argument from her earlier book by not only providing a materialist theory of the dialectical tension between matriarchy and patriarchy in African societies but also by explaining the patriarchal biases of European anthropologists and feminists through the history of their sociocultural formation.

Following Diop, Amadiume explains the violence and patriarchal moral philosophy of Europeans as arising from their Indo-European origins over five thousand years ago. This, she argues, not only explains the Atlantic slave trade, the violence of European colonialism in Africa and its continuation by postcolonial elites but also why Western feminists focus their struggles on the work-place and universally view the family as inherently patriarchal. In contrast, Africa social relations have contained a contradiction between the autonomous matricentric unit, which has led to the ideology of "the motherhood paradigm," and broader, patriarchal polities. In her view, the African family has served as the basis of matriarchy in terms of goddess-based religions, strong ideology of motherhood, and a general moral principal rooted in love, which has led to alternative forms of power for women and for decentralized polities in tension with patriarchal centralization. In her model, conquests by patriarchal "outsiders" like Islamic Arabs and Christian Europeans have strengthened the patriarchal side of African social relations. Yet, the motherhood paradigm has continued as African women seek to defend their autonomy. But Western anthropologists and feminists have missed this matricentric unit given their inherent European patriarchal understandings of the family and thus view African women only as victims of African men.

This argument forms the foundation of analysis for most of her chapters, though some provide quite textured investigations of, for example, social movements and women's organizations in Nigeria. But this core argument shows how Amadiume's book goes against the anti-essentialist grain of much current North American (feminist) anthropology of Africa. Her critique of this view is largely implicit, with only a brief disparaging comment here and there about "anti-essentialist" feminists. Much of the dominant anthropological and feminist approaches to African studies today stress imagined and performative identities, the complexity of the multilayered dialogues that comprise the historical realities of the continent,

and the need to specify one's study in the discursive grounds of specific and localized locales, including that of the anthropologist herself. In contrast, Amadiume's argument is based on essentialized identities (if not naturalized, as occasionally she turns to biology for rooting practices regarding African women), a relatively simple narrative of African historical processes, and an ease in moving from her study of the Nnobi in the 1980s to Africa writ large.

Her claims can be empirically, historically and politically challenged for their essentialist assumptions about Africa, Europe, gender, and anthropology. Interestingly, her study is anchored not only in Afrocentrism, with her Nigerian roots lending themselves to intuitive insight into what she calls the African grassroots reality, but also in classical anthropology and Western epistemology more broadly. Her project is globally comparative and legitimized by her reading of British social anthropology, which enables her to claim to scientifically find the underlying social organization of traditional African societies. From my interpretation, it is not anthropology she wants to junk, but to promote her own, Afrocentric version of anthropology.

Rather than dismiss her book as thus being contaminated by the Western episteme (which she does, for example, to V.Y. Mudimbe's *The Invention of Africa*), her book is important as it shows how academic works draw on different discursive resources for various projects. Her project particularly speaks to those promoting pan-Africanism, especially in the African diaspora, and her chapters on the challenges of racism and patriarchy facing African women in the classroom, work and in feminist groups in England and North America are insightful and suggestive. While those anthropologists, feminists, and Africanists involved in "anti-essentialist" studies could call her book "strategic essentialism," such a label goes against the grain of her assumption of scientifically grasping the essence of African (and Indo-European) social relations and ideologies. It would have been beneficial if Amadiume engaged explicitly with this expanding literature of the 1990s, but nonetheless *Reinventing Africa* nicely shows that there are very different ways to imagine the "invention of" literature. Like myself, many may situate themselves differently in their anthropology and feminism, but Amadiume's book provides a worthwhile academic and political challenge that is sure to be popular amongst audiences sympathetic to pan-Africanist movements.

Lidia D. Sciama and Joanne B. Eicher (eds.), *Beads and Bead Makers: Gender, Material Culture and Meaning*, Oxford and New York: Berg, 1998, 317 pages (paper).

Reviewer: *Laurier Turgeon*
Université Laval

This volume brings together 12 articles originally presented at a workshop held in 1995 at Queen Elizabeth House, under

the auspices of the Cross Culture Centre for Research on Women at the University of Oxford. The contributions represent a wide variety of subjects, approaches, time periods and cultural areas. Topics range from the manufacture and trade of beads, to their different forms of consumption and their symbolic meanings, "with gender the overall theme" (p. vii). The authors come from an equally large number of disciplines: Literature, Archaeology, Design, Folklore, Anthropology, History and Women's Studies. Articles span a broad sweep of time from prehistory to the present and cover a wide array of geographical units: cities, regions, countries and even continents throughout the world.

Lidia Sciama provides an interesting overview of bead production, trade and consumption in the introductory essay. She draws attention to the major role of beads as a trade item in all parts of the world since prehistoric times. Glass blowing and bead manufacture have generally been considered a male occupation. Sciama points out that in Europe, although men were responsible for blowing and cutting glass canes to make beads, women would polish, finish and thread them and prepare them for shipment. In certain parts of West Africa, however, women are the principal bead makers. Trade in beads appears more gender specific: whether in Europe or Africa, men were usually responsible for their commerce. Beads have been used in most parts of the world, by both men and women, as a form of body adornment. Sciama explains this widespread use of beads as an efficient way of expressing beauty (the skin has always been considered the first canvas and art object), fertility (beads resemble ovaries, nipples and female genitals) and power (the magical properties of beads are used to acquire power and maintain health). She concludes that beads are of great significance at all levels of society and are "closely associated both with individual and group identity" (p. 17). Sciama's essay goes beyond a simple presentation of the articles in the book; it provides a good survey of recent bead research, including David Graeber's (1996) fascinating work on beads, money and regimes of value.

In Europe, Venice has always been at the centre of glass bead production which was generally assumed to be a male occupation. In her survey of the history of bead manufacturing from the Middle Ages to the present, Francesca Trivellato pays special attention to the role of Venetian women in the industry. Like most European medieval guilds, that of bead makers was based on the principal of male heredity and craft skills were passed down as property from man to man. Female labour was used much more, however, than indicated in official records. Bead stringing was usually done by women and they were also involved in the distribution and sale of beads at the local level. Men kept responsibility for the more lucrative long distant trades.

The following three articles deal with beads in Africa. Margaret Carey provides an overview of African beadwork. Gender roles in the manufacture of beads vary according to the materials being used (metal beads are usually made by men whereas shell beads are made by women), the uses

made of the objects (royal regalia is made by men; jewellery for females by women) and the groups involved. Beads are used as status markers, as a vehicle in social intercourse (courtship and weddings), as markers of rites of passage and as expressions of sociopolitical protest. Joanne Eicher's article focusses on the Kalabari Ijo of Nigeria. Here, for both men and women, beads are considered valuable objects and they are kept in containers under lock and key. At death, they are transferred to the closest relatives; the oldest woman in each lineage supervises these treasures which serve as expressions of family genealogy and identity. Ann O'Hear concentrates on the red stone beads called *lantana* made by the Yoruba in the city of Ilorin, Nigeria. These beads have been used for royal and courtly regalia in numerous kingdoms for hundreds of years. Although it is officially identified as a male craft, women participate in different stages of the manufacturing process, such as the grinding and polishing of the beads.

The next two articles take us to South America. Penny Dransart explains the uses made of the Christian rosary amongst the Amerindians of the Andes. They were as much a vehicle for prayer as an item of dress, worn around the neck at religious festivals. The author argues that the use of the Christian rosary by Andean peoples should not be interpreted as a sign of acculturation but rather an expression of the relationship between Andean and Christian values. Andean women have appropriated and "indigenized" the rosary, converting it "into a cultural form of their own" (p. 139). In Ecuador, as Lynn Meisch demonstrates, beaded necklaces, bracelets, earrings and rosaries are worn by both men and women, but they are primarily a female object and, when worn in large numbers, are a mark of indigenous ethnicity.

Chapters eight and nine focus on North America. Drawing on travel literature, portraits and archaeological evidence, Helen Bradley Foster shows that African American men, women and children wore beaded necklaces, bracelets and earrings during the period of slavery in the United States. She argues beads served three basic functions in African American communities: they enhanced physical appearance, they protected the body and they gave prestige which distinguished those who wore them from other Blacks. Laurie Wilkie describes an intriguing custom developed over the last two decades at the New Orleans Mardi Gras: the exhibiting of breasts and sometimes genitalia in exchange for beads. The author concludes that "the solicitation of beads in exchange for a display of nudity, has become a means through which women and men negotiate control over themselves and one another with fake pearl beads" (p. 211).

Monica Janowski explores the meaning of the wearing and possession of beads in the Kelabit Highlands of Borneo. The beads most valued are polychrome—those from the Highland area are preferred to foreign types. However, the most important criteria of value is age because beads are a form of heirloom. Beads are treated as if they were living things and as if they carried a life force; they have the power

to give prestige and distinction to "good" people. The Kelabit believe the potential to be "good" is inherited. Janowski adds: "They place emphasis both on ancestry as a predictor of achievement and on actual achievement. There is, however, a tendency for the former to be a self-fulfilling prophecy" (p. 243). Beads are associated with males rather than females. Those who are able to acquire them can legitimize their claims to "goodness" and to upward status mobility.

The two last articles present the results of archaeological research on beads in Greece and China. Helen Hughes-Brock deals with Greek beads of the Mycenaean Period (ca. 1650-1100 BC). The author explains the very specific nature of archaeological bead research. Archaeology gives direct access to the object and very precise information on its form, colour and composition. Since most beads are found in graves, it is possible to have some idea of who wore them, how they were worn and the context in which they were worn. However, it is much more difficult to acquire knowledge on the provenance of beads and the meanings they had to the people who used them. If, in the ancient civilizations of the West, beads appear in a variety of colours and materials, in China, jade is practically the only type of bead that is prized. In her article on ancient Chinese beads, Cecilia Braghin points out that jade is valued for its physical attributes: translucence, hardness and tactility. In Confucian doctrine, jade is a metaphor for the highest moral virtues. As in the West, beads in China are found primarily in tombs. Braghin provides an overview of how beads were used as grave goods from approximately 3000 to 700 BC.

Although this book covers much ground, there are some important gaps. It does not offer much in terms of theory and method. The mode of most of the articles is descriptive. Authors tend to give too much attention to the manufacture of beads, sometimes with the sole intention of showing that women were involved and not enough to their uses and meanings, where gender issues become more complex and culturally significant. However, the most obvious omission is geographical; the North American historic trade in beads is not represented in the volume. This is unfortunate because some of the most important and fascinating work on beads has been carried out in North America. There has been such widespread interest in beads in Northeastern North America that a specialized journal dedicated to the study of beads was founded by Parks Canada in Ottawa in the early 1990s (called *Beads*) and it has been published regularly ever since.

Apart from these gaps, which are practically impossible to avoid when setting an agenda as ambitious as this one, the volume offers an interesting and stimulating introduction to the study of beads. It contributes to our knowledge of beads and it provides invaluable up-to-date bibliographies. More importantly, it is the first work to seriously attempt to study beads as gendered objects. In this sense, it opens new perspectives for research.

Betty Kobayashi Issenman, *Sinews of Survival: The Living Legacy of Inuit Clothing*, University of British Columbia Press in association with Etudes/Inuit/Studies in 1997, 274 pages, ISBN 0-7748-0596-x (cloth), ISBN 0-7748-0599-4 (paper).

Reviewer: *Jill Oakes*
University of Manitoba

Sinews of Survival provides a survey of prehistoric, historic, and contemporary Canadian Inuit clothing which includes examples drawn from Aboriginal peoples in Alaska, Russia and Greenland. The first chapter focusses on tools, accessories and garments found in archeological sites in Canada, Alaska and Greenland. The second chapter provides a good introduction to the main skins used in Inuit clothing, including seal, caribou and bird skins. It also introduces each type of clothing and how the clothing is layered to provide insulation. Skin preparation procedures and excellent drawings of the stitches used for different garments, including intestine parkas, are presented in chapter three.

The main portion of the book presents a survey of Canadian Inuit clothing which is well-organized with maps clearly identifying the region, photographs illustrating regional styles being used in a variety of activities, examples of garments from museum collections and drawings of garment patterns by Dorothy K. Burnham. The end of this chapter includes information on the evolution of styles and the impact trade goods had on Inuit clothing styles.

Chapter five, "Spiritual, Artistic and Social Traditions," provides a fascinating summary of the spiritual and sociocultural meaning of symbols used by seamstresses in clothing with examples drawn from throughout the circumpolar region and as far south as the Lower Amur River (Russia-China border). The final chapter explores the relationships between Inuit communities, elders, styles and symbols used in different regions and museum collections.

An appendix includes an inventory of museums with clothing collections from specific areas of the circumpolar region. The inventory, footnotes, glossary of terms, acknowledgments, references, illustration credits and sponsors provide valuable material for future reference. The index makes it easy to locate information on similar topics located in different chapters.

The archival and contemporary photographs, museum artifacts, illustrations and maps contribute to the growing body of published information in the field of Inuit clothing and culture; however, a pair of Khanty or Nenets boots from Siberia are mislabelled as Copper Inuit boots on page 53. The material on these boot soles, which is identified as polar bear skin, is actually the small pieces of skin located between the reindeer toes. Quotes from Inuit are included throughout "Sinews of Survival," providing enriched explanations, perspectives and stories. This combination of Inuit voices, illustrations, photographs, archival records and museum artifacts creates a holistic view of the meaning and importance of clothing used in the Arctic.

Marie Mauze, ed., *Present is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies*, Lanham: University Press of America, 1997, 242 pages.

Reviewer: *L. Jane McMillan*
University of British Columbia

Marie Mauze presents a collection of essays generated from a symposium on tradition in North American societies. The essays detail a variety of definitions of the notion of tradition. Several case studies provide critical analyses of approaches and interpretations employed by anthropologists and Native peoples illuminating the complexity of issues involved in this highly contested concept.

Mauze begins by introducing the basic concepts arguing that oppositional models of societies as modern or traditional are not very useful as there is no sharp contrast between the two. Her efforts are geared toward deconstructing preconceived notions about Native people as living in traditional, static societies. The debates in anthropology surrounding the conceptualization of tradition as conservatism, primordial continuity, implied antiquity, heritability and changeless, are challenged by new analyses which do not look for the purity or co-efficient of traditionality, but rather examine the conditions which discourse and actions must fulfil in order to be considered traditional.

Mauze argues strongly that the past is definitely seen from the perspective of the present in a politicized process of present justification addressing questions of authenticity, authority and invention. Thus, the past is continually reassessed and reconstructed within the dynamism of tradition and history. This argument is particularly salient as notions of tradition are considered within the context of Native societies challenging ideas that Native societies must be changeless or non-evolving in order to be considered authentic.

The following three chapters demonstrate diverse analyses of the concept of tradition from theoretical perspectives. Jean Poullion's essay links tradition with identity construction, and supports Mauze's thesis that tradition flows from the present to the past, but does not provide any Native issues content. Pascal Boyer's essay provides a psychological theory as an alternative discourse that focusses on cognitive processes as the location of the production and transmission of tradition rather than social interaction. Boyer examines the role of memory in tradition and its transmission in the distribution of cultural representations.

Gerard Lenclud examines the relationship of history and tradition through an analysis challenging oppositional models of written versus non-written traditional transmission of histories. Lenclud argues that the idea of conceptual opposites sets up false dichotomies and fails to express the reality of cultural experiences of the past. This is a rich and complex chapter that theoretically explores Western concepts of history

and historical consciousness, comparing and contrasting them with Native historical conceptualizations, demonstrating that Western historical consciousness continues to colonize Native societies.

The chapters by Christian Feest and J.C.H. King examine how tradition and symbols of the past are being utilized in a variety of ways by Native societies both as signifiers of identity and as ways to compete in changing market economies. Christian Feest explores the use of tradition as the preservation of the past through the production of consumable forms such as Native art and artifact collections. J.C.H. King examines souvenir production and tourism as forms of culture consumption and as mediating symbols between Native and non-Native worlds. These pieces look at questions of legitimacy, cultural continuity and claimed authority within the construction of pan-Indian identity and the appropriation of Native design and art traditions by non-Natives.

Michael Harkin's excellent essay examines the politicization of symbolic invention and demonstrates the creative constructive processes in which discourses of authenticity and authority are empowered and contested. Harkin uses examples from Northwest Coast potlatching history to explain the dynamic validation processes of traditional symbols in contemporary contexts within Native communities. Massimiliano Carocci's article also examines how conceptions of the past reformed and rearticulated to suit present needs within contemporary Native societies. His article about identity construction and its validation explores syncretic processes within pan-Indian movements, two-spirit phenomenon and the urban gay American Indian community. James Waldram also examines problematic issues of pan-Indianism and the reification of Aboriginal culture within Canadian prison spirituality programs, arguing that identity may be confused by restrictions of spiritual traits by prisons and the subsequent fractured, reductionist view of what constitutes Indian culture.

The chapters by James Clifton, Robin Ridington and Armin Geertz provide interesting ethnographic details as they each discuss the tensions and techniques of tradition invention with specific case study examples. Ridington and Geertz convincingly argue that tradition and culture are constantly renegotiated and invented in ongoing and often contested processes of legitimization and authentication. Clifton, on the other hand, promotes an objectivist stance arguing that one can distinguish between authentic and inauthentic traditions through careful scholarship. His description of the invention of the Green Corn tradition and generalizations that equate elders with tradition are condescending and fail to capture the creative and politicized processes of identity formation presented elsewhere in the collection.

Allan Hanson's closing chapter is a useful summary of the epistemological aspects of the changing conceptualization of tradition and its invention within the discipline of anthropology. Hanson argues that constructionist approaches to questions of tradition best suit a postmodern genre of hyperrelativism, an

approach he hopes will result in an increase in tolerance for other ways of thinking and valuing.

In all, Mauze has delivered an exciting and challenging collection. She has opened the door for much needed debate as issues of tradition, its legitimacy and authenticity, are ever more significant and contested particularly as Native people and societies struggle to overcome the oppressions and injustice brought on by continued colonization. Processes of negotiated identity formation through invented tradition are dynamic and complex. Mauze has provided anthropologists and others with useful direction with the conjoining of theory and method presented here. Perhaps a future collection could provide an opportunity for Aboriginal peoples to voice their analyses of these significant issues.

George E. Marcus (ed.), *Corporate Futures: The Diffusion of the Culturally Sensitive Corporate Form*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Reviewer: *Paul G. Letkemann*
University of Lethbridge

Ten diverse chapters in this fifth of an annual series of edited volumes entitled "Cultural Studies for the End of the Century," attempt to illustrate "the facts-and-figures-oriented corporation's turn towards its soft cultural underbelly, and to things cultural in general" (p. 2). This book is not centrally concerned with the relationship of corporations to surrounding cultures, instead showing ways that internal corporate culture is changing and why these changes must begin with alternate, innovative forms of managerial ideology and practice.

The first chapter provides an historical and theoretical background to questions surrounding the apparent lack of effective or innovative leadership practices existing at the managerial level. Included is a discussion of how the integration of human relations (or the cultural side of corporations) with organizational decision-making and structure was partially implemented, and met with resistance within corporations and through socio-economic and political change. This historically comprehensive account argues that internal corporate cultural awareness can occur only through innovative managerial practice. The following chapters include discussions between authors and a variety of middle- and upper-management corporate executives. Front-line workers and their ideas are ignored, although these corporate members are paradoxically referred to, in general, as very innovative people. This selective interviewing means that the cultural dynamics and heterogeneity presented are more properly those of corporate *managerial*, rather than "inclusive," culture.

This selectivity notwithstanding, the chapters in this book often prove fascinating, especially in those cases where the interviewees are given equal narrative space as the authors, thus becoming true interlocutors engaged in an

unimpaired dialogue. This, as one of the stated purposes of the text, is ultimately its greatest strength. Chapter 2 presents an engaging illustration of how the neglect of relevant human corporate elements in the assessment of businesses in the stock market ratings index can result in a more volatile stock market, especially in terms of providing only partial information to investors, as well as to community, environmental and other public interest groups.

Chapter 3 centres on the interview of one very successful and innovative middle-manager, and his perception of corporate culture in general, as well as his role in it. Innovative humanistic techniques and theories are described. Interestingly, while strict top-down decision-making is seen as undesirable, managers retain the role of “orchestrating” or “directing” what are otherwise seen as “chaotic” undirected ideas. The result is a somewhat ironic dialectic between acknowledging collective participation in innovative ideas and decisions, while at the same time taking individual credit for a manager’s very distinct role.

Chapter 4 provides a highly descriptive look at a unique adaptation of Japanese cultural elements in a photo-developing firm in Columbia. The images of kimono-wearing employees in Columbia, along with quasi-Japanese “business philosophy” are interesting, but lack any theoretical framing. Further, the high turnover of beginning employees is mentioned, but not explained. Here, in particular, the opinions of front-line workers become highly salient, yet remain absent. Incorporated in Chapter 5 is a truly balanced narrative dialogue dealing with the fascinating process of developing future scenarios-as-myths for the world-wide policy directives of the Shell corporation. These scenarios are tightly integrated with data from a multidisciplinary team and then extensively discussed by numerous thought groups, providing invaluable and creative corporate planning. A very different, more “traditional” approach is illustrated in Chapter 6 with the example of a German banking firm’s methods for deciding which national markets would be financially rewarding for investors, and which to dismiss as “irrelevant.” Although the bank’s speculators see themselves as using only a wealth of objective data in their decision-making, the author uses pointed questions and interspersed quotations to highlight ironic and inconsistent narrative. The tension between this perception of “hard financial science” and many, largely unacknowledged yet equally considered cultural (and even racial) factors, becomes obvious through this emphasis on irony and paradox. The author also elicits ways that workplace practice perceived as dealing exclusively with “hard objective data,” may affect values and concepts of home and family lives.

In Chapter 7 a medical practitioner/biotechnologist narrates how he found creative freedom in a biotechnology firm to be as prevalent as in the academy. The developmental process of a new drug for cystic fibrosis is used to show co-operative multiple group collaboration, one dominant form of the new “corporate cultural organization.” Unfortunately, biotechnological and genetic details sometimes overshadow the social

dynamics. The evolution of a very liberal American “think tank” organization over an almost 30-year period is dealt with in Chapter 8. The co-founders describe their roles, organizational dynamics, problems encountered from within and outside the organization, and how the organizational principles were compromised. The related theme of community-based political activism is introduced in Chapter 9. Much like the innovative manager’s account in Chapter 3, these activists describe their roles as mobilizing, informing, and especially orchestrating political or environmental movements, in which a diverse population needs “direction” to focus on specific issues rather than personal differences. Chapter 10 differs in thematic content from the rest in outlining ways that “traditional” hierarchical corporate structures can be imposed even upon the supposedly “autonomous” artistic world, ultimately affecting artistic expression.

This book provides intriguing insights for anyone interested in corporate managerial culture, and how this heterogeneous, dynamic culture is changing, affecting corporate culture in general. The level of academic jargon varies from chapter to chapter and thus the book as a whole does not provide a very consistent reading style, although the chapters do complement one another. The bulk of theoretical discourse is found in Chapter 1, and connecting this to following chapters, as well as understanding relationships between chapters, is sometimes difficult. I would recommend this book for use in fourth-year undergraduate or graduate program courses. As intended, the volume does illustrate the complex interplay between social science and managerial dialogue. The volume is intended to complement, not supplant more holistic ethnographical material (p. 3), and would be well-supplemented by texts providing narratives of front-line workers, and workplace and/or managerial theory in more detail.

Michael P. Robinson and Karim-Aly S. Kassam, *Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika*, Calgary: Bayeux Arts, 1998, viii + 120 pages, 2 maps.

Reviewer: *Petra Rethmann*
McMaster University

Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika is the outcome of the Russian Sami Co-Management Project, which was initiated in 1995 by the Arctic Institute of North America, the Russian Kola Sami Association, and the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. The goal of this project was to introduce the concept of natural resource co-management to Sami reindeer herders living in the Murmansk region in the Kola peninsula in the northern European part of Russia. There is considerable experience with the problems and benefits of co-management and participatory action research in Canada. In the Russian-oriented context both concepts are new, but they might be vital to ensure the continuation of Sami reindeer herding practices,

especially in light of the manifold social and political problems (for example, land lease agreements, the increasing presence of American and Finnish entrepreneurs on Sami lands and the lack of legal status) that Sami face today. But *Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika* does more than just tell the story of the Kola Sami Co-Management Project. Combining different ethnographic genres and ways of analysis, it is ethnography, travelogue, and a passionate plea for activist anthropology at the same time. *Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika* is a beautiful book, for it is extensively illustrated with nine 18th-century etchings of Sami reindeer herding life, several prints of woodcuts, and ample photography chronicling Sami environments and everyday life today.

The title of the book introduces the reader to the significance reindeer hold in Sami life: reindeer are at the centre of Sami life—reindeer are key to Sami notions of personhood and cultural identity. And the very fabric of this identity is threatened today. The demise of the Soviet state affects Sami herders in direct ways. They live in a landscape littered with aging mines and smelters, atomic power stations, military bases and atomic waste store houses. Like their Russian neighbours, they struggle with the lack of employment opportunities and drinking; in addition they have to deal with poaching and the lack of reindeer herding experience by younger men. These are only some issues indigenous peoples in Russia face today. *Sami Potatoes* argues that co-management is one way to support and enforce Sami rights to their lands, thus helping to sustain traditional forms of livelihood and identity.

Although *Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika* is an important book in the growing literature on indigenous people in Russia, I found several problems with the analysis. In general I wished that the authors would have outlined the broader historical and political context in which contemporary problems of Sami reindeer herding are situated in a more detailed way. For example, the authors briefly chronicle the history of collectivization in the region which involved the willful killing of reindeer by the state, causing the size of herds to decrease. Yet they also assert (p. 71) that collectivization was ultimately unsuccessful. Why? Indeed, the 60 000 reindeer herded by Sami today are still divided into nine reindeer brigades which are a remnant of the collective farm system, and thus of the process of collectivization. Another problem for Sami is the fact the young reindeer herders lack reindeer herding knowledge and experience. Why is this? Is this one effect of the *internat* (literally translated as boarding school—a type of residential school) system that forcibly removed native children from a life in the tundra? And, given the various political and administrative problems of contemporary Russia and the fact that the Kola Sami Association is not considered an “official organization,” how is co-management going to be enacted within the context of the Russian state today? I am aware that this might be the hardest question to answer—maybe even not answerable for some time to come—yet I wish the authors would have at least touched upon this question.

Overall *Sami Potatoes* is an important book and should be read by everybody interested in issues of co-management, Russia and the problems indigenous peoples face within the context of the state.

Milton M.R. Freeman, Lyudmila Bogoslovskaya, Richard A. Caulfield, Ingmar Egede, Igor I. Krupnik, and Marc G. Stevenson, *Inuit, Whaling and Sustainability, Contemporary Native American Communities: Stepping Stones to the Seventh Generation*, Walnut Creek: Altamira Press, 1998, 208 pages.

Reviewer: Christopher G. Trott
University of Manitoba

An international team of highly respected scholars has come together to produce a popular account of the politics of contemporary Inuit whaling. This book presents a well-argued case in support of the desire to revive and revitalize traditional whaling practices among the Inuit from Siberia to Greenland. It also serves as a readable introduction to the Inuit culture of whaling for non-specialists and would be especially useful for introductory or second year level classes in anthropology, ecology, and international politics.

The opening two chapters look at the importance of Inuit whaling today and the historical practice of whaling among the Inuit from the ethnographic literature. The real strength of these chapters comes from the extensive quotations by Inuit of how they perceive and understand whaling in the context of their own culture. I was personally most interested in the extensive data from the Siberian Inuit. With the collapse of the Soviet regime, they face many difficulties both in terms of finding adequate food for their communities and of dealing with the confusing regulatory and infrastructural arrangements that have appeared with perestroika. At the same time, while the text is particularly good at outlining the nutritional and economic importance of whaling, I was disappointed in the sections on cultural and spiritual significance. While the text cites the work of Lowenstein (1993) and Bodenhorn (1990), it fails to draw on the exciting insights both of these authors have provided on Alaskan whaling.

With the contemporary and historical ethnographic data well-established, the heart of the argument appears in Chapter 3, “Human Rights and the International Whaling Commission.” The tone for the remainder of the book shifts from anthropological reporting to advocacy. The authors argue that with the addition of non-whaling members to the International Whaling Commission (IWC) and the increasing stridency of environmental and animal rights groups, the IWC no longer fulfils its mandate to conserve the whaling stock for the development of the whaling industry. Rather the IWC has become an administrative obstacle in the path of those peoples and nations that wish to continue whaling. As such, the IWC not only fails to fulfil its mandate with respect to the

International Convention for the Regulation of Whaling, but may also be violating the United Nations Charter of Human Rights. The case is supported by a review of the complex relations between the various multinational organizations that regulate whaling, and by particular case studies of the decision-making process at recent IWC conventions.

If one is to support the Inuit desire to revitalize the whaling component of their culture, then one must be prepared to argue that the Inuit are competent to manage this potentially scarce and endangered resource (although this book does present evidence that questions the extent to which whaling resources really are endangered). This is precisely what the fourth chapter of the book analyzes. Through an examination of each national area (Russia, United States, Canada and Denmark), the text describes the contemporary regimes that are already in place for managing the whaling stocks. The text demonstrates that the Inuit are well in control of the situation and environmentalists should have little to fear in Inuit plans to harvest whales.

Of course, whales are not restricted by national boundaries and international co-operation is required for effective and efficient stock management. The Inuit have already achieved this through the political activities of the Inuit Circumpolar Conference. While the strategy of both environmentalists and non-whaling nations has been to divide those with aboriginal interests in whaling, the Inuit have confronted this through their own political unification.

This text is strong because it presents the Inuit voice loud and clear through extensive direct quotations from Inuit about whaling. It is unfortunate that there is no indication of how, and in what context these quotations were collected. In a text of this sort there is no need for an extensive discussion of methodology, but it would be helpful to know where these quotes have come from. The speakers represent a wide proportion of the Inuit who are involved in whaling with the notable exception of North Baffin Island, especially Pond Inlet, which has had a long history of indigenous and commercial whaling. For non-specialists it would have been very helpful to have a map showing all of the communities cited in the text. While most of the communities were familiar to me, I did have to dig out my atlas to find the location of the Siberian communities.

As a text designed for a non-academic audience, one can see that the authors would want to minimize the complexities of referencing and bibliographies. Each chapter contains a list of suggested readings that, in fact, provide the references for the text. Nevertheless, I feel that the direct quotations within the text could at least be properly referenced for those who may wish to follow up on some of the material. I was also very surprised that the text omitted the now classical work on Inuit and whalers by Dorothy Eber (1989).

Inuit, Whaling, and Sustainability is an effective advocate for the Inuit right to continue their whaling practice. As such, it will be a useful case study for courses on ecology and natural resource management as well as for the interested public.

If anyone thinks that sustainable resource management has more to do with scientific data than politics, this book will sorely disabuse them of such delusions.

References

- Bodenhorn, B.
1990 "I'm Not the Great Hunter, My Wife Is," *Etudes/Inuit/Studies*, 14: 55-74.
- Eber, D.
1989 *When the Whalers Were Up North: Inuit Memories from the Eastern Arctic*, Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Lowenstein, T.
1993 *Ancient Land: Sacred Whale. The Inuit Hunt and its Rituals*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.

Jean-Guy Goulet, *Ways of Knowing—Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha*, Vancouver: UBC Press, 1998.

Reviewer: Nicole Beaudry
Université du Québec à Montréal.

As a reviewer, I can barely resist the urge to let the author's story-telling style influence my own task, perhaps because I feel this would adequately reflect how the author learns, throughout his extensive field research, about the value of story-telling in Dene Tha culture, how he draws us into his learning process and how he consequently chooses to relay ethnographic information to his readers. This review might then become the story of a story about stories. However, book reviews do not lend themselves so readily to this format. For instance, opening with the usual "once upon a time . . ." would not be relevant as this particular story is a contemporary one, that of the prolonged encounter of an ethnographer with a small Dene community of northern Alberta (Canada) even though the life of this community is firmly rooted in the past traditions of its people. Nor does this story focus exclusively on one people (the Dene Tha) in one community (Chateh). This story also meaningfully examines different past approaches to field research and more specifically tells about the author's own field-work procedure as it developed over the years. Thus, in this book, several threads are interwoven, sometimes parallel, sometimes criss-crossing, but all contributing to a rich and detailed fabric, the fabric of life in Chateh seen with the ethnographer's eyes.

In the introduction, the author traces his own development as a fieldworker whose first assignment among the Guajiro of Colombia had been to "describe and analyze the social organization and religion of the Wayu and to demonstrate how they had recourse to complex mechanisms of ritual exchange and social control to constitute relatively stable and enduring clusters of populations . . ." (p. xiv). In this context he had learned the importance of personal implication within the kinship networks of the community in which he resided—although

his accounts relied on former styles of anthropological reporting, writings in which the ethnographer's interactions with his teachers was more or less absent. Since 1978, as researcher for the St. Paul's University Canadian Research Center for Anthropology, he began a lengthy inquiry during which periods of several months in the field alternated with professorial and other academic duties.

From the beginning, the author's investigation among the Dene Tha had the overarching objective to "comprehend the words, concerns, and behaviors of people . . ." (p. xiv) focussing more specifically on the "interaction between others" and Euro-Canadians who attempt to use their institutions and values to shape the lives of those they seek to colonize and/or assimilate" (p. xvi). The author gradually understood that Dene response to such enforced interaction was one of incorporation and reinterpretation rather than of passive submission but also one of increased competence in a system other than the indigenous one. For the Dene Tha, this led to a form of bi-culturalism from which now emerges a type of discourse geared towards satisfying the expectations of non-Natives. Many episodes (which crop up throughout the book) convinced the author this was the case and it became apparent to him that mastery of the language was essential if he wished to go beyond this official and reductive discourse. Moreover, the accumulated linguistic and cultural skills allowed him to interpret utterances in Dene Dhah, applying ethnomethodologically-inspired ideas and techniques first conceptually examined in the Introduction but exemplified further on.

One might add that in addition to a brief description—historical, geographical as well as disciplinary—of the research context, it is in this first chapter that he affirms his position in favour of narrative ethnography, according to which "the experiential knowledge gained in the course of engaging in the daily lives and ritual activities of the Dene Tha is . . . integrated into the ethnographic description" (p. xlv).

Nine chapters listed in the Table of Contents as discrete units address different aspects of Dene Tha culture, and a last chapter constitutes the sum of the author's thoughts about the challenges of field work. This book represents a coming together of what the author carried into the field from the "academic way," and what he has learned over the years as a fieldworker/ethnographer. Although numerous publications by Jean-Guy Goulet have, from the early 1980s, dealt with one or the other of the issues raised in this volume, none achieves quite as comprehensive a sense of the intimate connections between his (as ethnographer) and Dene Tha's quest for knowledge and understanding.

As suggested earlier, several pervasive ideas reappear constantly, leitmotiv-like. For example, a first leitmotiv concerns the attention paid to two conflicting directions in Dene Tha life, namely their participation in the Euro-Canadian lifestyle concurrently with their enduring attachment to traditional modes of subsistence and patterns of thought. While this state of affairs applies to many of the world's indigenous

populations, the author shows how this affects the interaction between himself and the people of the community and consequently how the accumulation of ethnographic knowledge is constructed as his cultural and linguistic skills grow. This point is particularly well-illustrated in the first chapter.

A second leitmotiv addresses the matter of acquiring skills in the local language as essential to successful ethnographic enquiry. Although this has been a long-standing requirement of ethnographic field work methodology, the author feels the need to expound on the many reasons why developing skills in Dene Dhah has proved fundamental to his understanding of Dene culture. For example, how is one to learn the "Dene way" if verbal interactions take place in English, a second language for the Dene Tha, in which they adopt a discourse modelled on the system and institutions the anthropologist comes from? And if the ethnographer does manage to go beyond the discourse usually offered to the non-Native, how is he to grasp the fine points of Dene Tha explanations if he believes that sharing a common vocabulary ensures proper communication? Time and again, the author tested his suspicion that answers (in English) to his queries sometimes hid more than they revealed. On the one hand, for example, discussions on matters of education or religion would produce opinions which more or less reproduced what the author himself carried from his own cultural background. On the other hand, his recourse to what he calls "dual translation" amply demonstrates how a statement, first given in English, repeated in Dene Tha and re-translated into English reveals the discrepancies in the meanings ascribed to the same words by Dene Tha or by Anglophones. For instance, when translating "superstition" to Dene Dhah, Dene Tha speakers always give the phrase *dene wonlin edadihi*, "a person who knows an animal," ignoring the severe judgemental nature of Webster's definition of the term as "a belief or practice resulting from ignorance, fear of the unknown, trust in magic or chance or a false concept of causation." In this case, as in many others, the simple process of translation back to Dene Dhah uncovered the Dene meanings attached to English vocabulary (pp. 65-66).

As every ethnographer knows, learning the language also allows one to participate more fully in the local lifestyle. In this case, as the author's linguistic competence strengthened, his relationships with many unilingual Elders and Prophets intensified as well as relationships with others. His gradual integration into the social setting allowed him to interact with the Dene Tha on their own terms, learning as they do through experience, observation and stories.

There follows a third leitmotiv which serves as a constant reminder of the book's main objectives: to understand Dene Tha *kinhin*, the Dene way, in other words to uncover the very roots of Dene Tha knowledge and its consequent applications in the social and spiritual lives of the people of Chateh; many stories illustrate the learning process that was taking place, a learning process based on Dene Tha ways of acquiring and using knowledge. In fact, learning about learn-

ing urged the author to explore in depth the epistemological basis of Dene Tha knowledge and understanding, an issue that remains central throughout his study.

Thus, a fourth leitmotiv, a theme more thoroughly explored in Chapter 2, concerns the value for the Dene Tha of personal experience as the true source of knowledge, experience gained either by their own accomplishments, by witnessing events or by hearing “directly from the horse’s mouth” as one might say. This is true for learning how to hunt, to sew or to speak as well as it is true for learning about the surrounding visible world and about the other world, animated by powerful beings, spirits of animals and of other beings or souls of deceased relatives or friends. And since experiential knowledge carries the authority of truth, information conveyed in stories told by those who have first-hand experience of an event is reckoned credible and reliable. It follows that story-telling, in the sense of witnessing, is the most important method for the transmission of information. Conversely, the further removed a story-teller is from the original source of an information, the less “truth” value is granted to his recounting. This explains why Dene Tha story-tellers most often begin stories by statements establishing their relationship to the event recalled or to the former teller(s), thereby acknowledging how truthful a story might or might not be.

The notion of learning raises an important corollary issue—a fifth leitmotiv—concerning the Dene Tha belief in each individual’s capacity to enter the learning process. For instance, a listener must be able to decipher the meaning of the account of an experience and learn from it. Thus, each learning individual—and this includes the visiting anthropologist—bears the responsibility for his own education. He must be able to observe, that is, to watch and to hear, to learn from these observations and subsequently to behave appropriately. The capacity to learn from one’s experiences is, for the Dene Tha, a fundamental prerequisite to survival, a guarantee that one is a socially acceptable and autonomous person, able to meet the challenges presented by the sometimes difficult odds of life in general. Trusting in a person’s capacity to learn, rather than having recourse to explicit instruction such as non-Natives have learned to expect, is an implicit mark of respect. Needless to say, the ethnographer must accept this challenge as the best avenue towards learning.

A sixth leitmotiv concerns the inherent bond between knowledge—open to a wide range of interpretations—and the personal power derived from it. Chapter 3 brings to light the special associations that develop between human beings and powerful other-than-human beings (most often animal spirits), first during a dream or a vision, and later as a special resource that a person uses to ensure good fortune or ward off misfortune. These beings—who become a person’s helper in life—constitute a personal power, conceived of as a gift. Particularly meaningful is the fact that this association and the subsequent enjoyment of power(s) is glossed as “to know” something. Thus knowledge is power, all the more essential

an ingredient for survival both in this world and vis-à-vis the other world. This crucial feature of Northern Athapaskan cultures was convincingly asserted by several contemporaneous specialists but especially by Robin Ridington more than a decade ago. Perhaps more than a passing reference to the latter’s numerous publications on the subject should have been made here.

The recurrent motifs considered until now and clarified in the first three chapters intersect with the topics of the remaining chapters. In chapters 4 and 5, many Dene Tha stories illustrate how knowledge as power is used efficiently in contexts of healing and how it proves to be instrumental or helpful on occasions of real or presumed aggression. The author then examines the correlation of mind and soul. For the Dene Tha, the mind is “the seat of one’s will, intellect, and memory” (p. 142), the ultimate tool for knowledge. It is an entity that resides transiently (in the body) and permanently (in the spirit or soul) (p. 142). One is never quite sure whether the author believes the concepts and terms *mind* and *soul* to be interchangeable, but we are shown how a soul can journey to the other world (Chapter 6), either in dreams, sickness or death. Dene Tha interpretations of these journeys’ events during which they encounter souls of recently or long ago deceased relatives and friends are abundantly illustrated.

One of the consequences of a soul’s journey after death has to do with its desire to return to earth in someone else’s body and a whole section (chapter 7) is devoted to a detailed examination of the Dene Tha conception of reincarnation. In addition to explaining how a person draws conclusions from his own experience of encounters with returned souls, several stories reveal how one identifies a soul returned in oneself or in someone else.

There follows a more historically descriptive chapter (8) about the meeting of traditional and Christian beliefs since the 19th century with the coming of missionaries of diverse denominations. In contrast with the rest of the book, the author is curiously “absent” from this chapter. The information here is not experiential knowledge but general and literate, with many comparisons with other northern areas. Most important here, is the author’s theoretical shift from an earlier assessment of this situation: he no longer sees the use of a dual system of belief as a case of “dualism” but rather as an example of a “single aboriginal worldview, albeit modified” by a reinterpretation of “Christian symbols according to their own distinctive view of the world” (p. 221). This is a demonstration of how Dene traditional beliefs endure in spite of the impact of missions and residential schooling.

A particularly meaningful example of merging ideologies according to a specifically Dene Tha worldview is the Prophet Dance, the subject of Chapter 9. At first descriptive of its constituent parts, of its symbolism and of the manner it unfolds (or in some cases, how it does finally not happen), the author moves into an account of one of the crucial experiences of the ethnographer: his active participation in a ritual event as someone who meets the requirements that adequately shape

one's personality beforehand. Not only does the ethnographer experience visions proving he is capable of learning through the medium of images (rather than only through the medium of words) and that he "pays attention to what [he] knows with [his] mind" (p. 245), but he also shares a dream world with others who anticipated his involvement with the Prophet Dance.

The tone of the book shifts in Chapter 10, from accounts and reports of learning experiences to a concluding essay on the intrinsic value of an experiential approach to knowledge. As was so carefully demonstrated throughout the book, Dene Tha who were intent on allowing him to learn the Dene way expected him to participate fully in the construction of his ethnographic knowledge, not by being instructed but by experiencing directly. In addition, the learning process was clearly and in large part conditioned by his interactions with Dene Tha, in turn constructed from the self-images each chose over time to present to the other. But the author is also concerned about situating his belief in this approach to knowledge, anxious to claim his place within the more recent trends in anthropology and ethnography and among the proponents of the "radical participation" dear to "experience-near" anthropology. All the chapters, but especially this last one, offer to readers a precious overview of other anthropologists who have adopted a similar attitude.

But no matter how learning is achieved, experiential ethnographers have in common a desire to bring alive to various readers and listeners both the knowledge acquired and the conditions under which access to this information was made possible. I feel the author successfully rose to the challenge of presenting his own personally acquired knowledge much as the Dene Tha would. Thus, from a literary point of view, this book represents more than a collection of stories because, as his Dene teachers would tell him, it is essential to offer "stories that are good to think with." For the ethnographer-writer, this meant stories which would "induce the listener or reader to grasp important dimensions of the Dene way of knowing and living" (p. xxxvii). In brief, while this book is informative about Dene Tha thought processes and values and filled with many details arising from daily life in Chateh, this book also makes a significant contribution to ethnographic method and epistemology.

Dominique Casajus, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris : Éditions La Découverte, 2000, 192 p. (Coll. «Textes à l'appui. Série anthropologie»), 120 FF.

Reviewer: *Jean-Claude Muller*
Université de Montréal

Voici un vrai livre d'ethnolinguistique dans le sens le plus plein et le plus complet du terme. Il est vrai que le peuple concerné, les Touaregs, y a mis du sien, et même beaucoup, puisqu'il se définit, dans sa plus grande extension, par la langue qu'il parle. Plus encore, il n'y aurait, selon la plupart

d'entre eux, de véritable parole que la leur, mais exprimée – ou tue – selon tout un code dont ils discutent passionnément. Cet ouvrage est donc le résultat de la rencontre entre un ethnologue qui a compris les enjeux de la langue tels qu'exposés par ses interlocuteurs et les discours subtils qu'ils tiennent sur leur parler. Dès le début de ses enquêtes, qui se sont échelonnées sur une quinzaine d'années, l'auteur s'est appliqué à bien parler la langue, très conscient du caractère primordial de marqueur ethnique d'une population turbulente et guerrière qui, malgré ses guerres et querelles intestines, se conçoit néanmoins comme un tout par rapport aux voisins à cause de son parler.

Ouvrage relativement court mais dense, il consiste en plusieurs chapitres qui sont, pour la quasi-totalité, des textes publiés auparavant sur le sujet mais remaniés et fondus dans un tout qui en fait une synthèse longuement mûrie. Après une présentation des Touaregs et de leurs opinions sur l'auto-définition qu'ils se donnent par leur langue, deux chapitres sont consacrés à des anecdotes de terrain extrêmement révélatrices sur ce qui est approprié de dire, de taire ou d'évoquer directement ou indirectement dans ce que l'auteur appelle la «parole pénombreuse». Il y a toute une philosophie du bien-dire – et de son inverse, le mal-dire – que l'auteur extrait de ces anecdotes qui peuvent nous sembler triviales mais elles ne le sont en rien pour ceux qui en sont les protagonistes. Ceci pour le langage courant, ordinaire, dont le rendu les préoccupe grandement.

Mais les Touaregs sont surtout connus depuis longtemps pour leur art poétique et on a abondamment glosé sur cette production, surtout celle des «cours d'amour» où l'on chantait – et chante toujours – l'être aimé. Casajus y consacre quelques chapitres et montre aussi que la poésie était utilisée politiquement et qu'il y a un continuum entre poésie galante et poésie guerrière. Les chefs de guerre se dédiaient nommément des poèmes, ce qui les mettait tous dans la même famille, au contraire des poèmes traitant des guerres avec les étrangers dont les chefs de guerre ne sont jamais adressés personnellement. Un chapitre nous indique comment les différents groupes touaregs voient, vivent et parlent de la stratification sociale et politique qui a cours dans leur société. Ce sont des points de vue opposés mais chacun recèle une part de vérité, comme d'ailleurs varie le rôle des chefs politiques locaux, les *amenokal*, et le sultan d'Agadez, dont les attributions respectives en sont venues au cours du temps à s'opposer de façon presque symétrique et inverse.

Les Touaregs sont musulmans et leur religion a été transcrite et propagée dans une langue différente de la leur. Eux qui se définissent comme les possesseurs du seul vrai langage sont directement en conflit avec celui du Coran. Dilemme, précise Casajus, qui effleure seulement quelques lettrés. C'est ici l'occasion d'examiner les statuts de l'écrit dans cette société car les Touaregs possèdent aussi une écriture, le *tifinagh*. Contrairement à la parole, cette écriture est considérée quelquefois comme une manifestation du diable et en tous les cas comme une forme bien inférieure aux graphies en caractères

latins (d'ailleurs suspects d'hérésie) ou arabes et personne, à part quelques jeunes intellectuels, ne pense qu'il serait possible d'écrire des livres semblables en *tifinagh*. Cette écriture, qui il est vrai n'occupe qu'une place très étroite dans la culture touarègue, est vue au mieux comme une chose pour les jeunes gens qui griffonnent avec elle leurs poèmes galants. Cette comparaison entre l'écrit, fût-il autochtone, montre que c'est vraiment la parole et l'oralité qui occupent tout le devant de la scène.

Museum Review / Muséologie

Imaginaires mexicains, exposition présentée au Musée de la civilisation du 20 mai 1998 au 14 février 1999, une co-production du Consejo Nacional para la Cultura y las Artes du Mexique, par l'intermédiaire de la Dirección General de Culturas Populares et du Museo Nacional de Culturas Populares (Mexico), et du Musée de la civilisation (Québec).

Reviewer: *Marie France Labrecque*
Université Laval

Si l'on en juge de la foule hétéroclite, bigarrée et nombreuse qui était présente à l'inauguration de l'exposition *Imaginaires mexicains* en mai 1998, le Mexique continue de fasciner. La Corona, excellente bière mexicaine qui coulait à flot ce soir-là, n'est pour rien au succès de foule de cette exposition profondément hybride et accompagnée de l'excellent livre de Pierre Beaucage, intitulé *Imaginaires mexicains. Voyages dans le temps et dans l'espace*. Ce livre, d'une attrayante facture, mais dont le propos se situe sur un autre plan, mérite une recension à part, aussi n'insisterai-je pas sur ses nombreuses qualités ethnographiques et littéraires, pour me concentrer sur l'exposition elle-même ou, du moins, sur certains de ses aspects.

Il n'y paraît peut-être pas au départ, mais cette exposition rassemble, sans compter les nombreux documents audiovisuels, quelque 350 objets répartis sous huit thèmes : l'habitation, la nourriture, la fête, la religion, l'art, la ville, la mort, la diversité culturelle. Chacun de ces thèmes regroupe des objets appartenant à quatre périodes historiques. Ainsi, après une brève mise en contexte à l'entrée de l'exposition, le visiteur peut examiner un objet témoin de chacune de ces périodes : d'abord, un masque funéraire en pierre calcaire, de l'époque classique, en provenance du site de Teotihuacan, représente la période pré-colombienne; puis, une statue en bois sculpté de saint Jacques Apôtre à cheval illustre la période coloniale; ensuite, une armure et son casque militaire de métal poli, datant du XIX^e siècle, évoque la période qui s'étend de l'Indépendance du Mexique (1821) jusqu'à la période contemporaine qui s'ouvre avec la Révolution (1910); cette dernière période est illustrée par une sculpture en marbre noir d'Angela Gurría, intitulée *Grenouille qui coasse*.

L'histoire n'est cependant pas le fil conducteur principal de cette exposition. Les quatre objets témoins suggèrent

plutôt des caractéristiques fondamentales des imaginaires mexicains, dont il serait vain de reconstituer le contour de façon trop linéaire. Habituellement, l'image de saint Jacques est associée à l'expulsion des Maures du territoire espagnol; or, cette statue a été «adaptée» à la conquête du Nouveau Monde et, sous les sabots du cheval, ce n'est pas un Maure qu'on trouve mais bien un Indien. De même, sur l'armure du XIX^e siècle paraît l'aigle, perché sur un figuier de Barbarie et dévorant un serpent, qui fut un symbole aztèque par excellence et qui est devenu le symbole du Mexique indépendant. On peut certes parcourir l'exposition en suivant le fil temporel mais c'est plutôt de complexité dont il s'agit ici.

Représenter les imaginaires constitue en soi un formidable défi. En ce sens, l'exposition *Imaginaires mexicains* est fort ambitieuse par la multiplicité des angles sous lesquels ces imaginaires sont abordés. On insiste cependant davantage sur certains de ces angles que sur d'autres. Ainsi, par le nombre d'objets et de documents audiovisuels rassemblés, les thèmes de la fête et de la religion occupent très certainement la moitié de cette exposition. Au sein de ces thèmes, la dévotion à la Vierge de Guadalupe (mélange de Tonantzin – déesse aztèque – et de Vierge Marie) est abondamment illustrée. La diversité des fêtes religieuses propres au catholicisme indigène est aussi largement mise en scène, autant par des mannequins revêtus des riches costumes représentant les personnages traditionnels que par des documents audiovisuels de grande qualité. L'exubérance des couleurs, des matériaux, des guirlandes et des fleurs de papier dont on pare les maisons en ces occasions est même omniprésente dans la salle d'exposition. La réalité et la prégnance des autels domestiques, du moins dans les milieux populaires, sont bien reflétés. Des artistes ont d'ailleurs illustré des dévotions pour le moins inattendues comme celle vouée à Juan Soldado, patron des émigrants, qui fut exécuté en 1938 aux États-Unis, à la suite d'une accusation pour le viol et l'assassinat d'une petite fille de huit ans. Un autre artiste a illustré l'autel pour les prostituées, et un autre encore un autel pour les morts du SIDA.

Une section de l'exposition met en scène le sport et les célébrations qui l'entourent, en association à la fête. On y retrouve l'incontournable jeu de balle précolombien, mais aussi des souvenirs de l'équipe nationale de soccer. Les lutteurs sont aussi présents, ajoutant une touche d'humour irrésistible avec ce spectaculaire personnage qu'est Superbarrio (super quartier), un héros masqué, bedonnant, qui se porte à la défense des exclus et des marginaux, et qui a donné forme à toute une génération de Superamigos inspirés directement des bandes dessinées de ces cinq dernières décennies aux États-Unis (dont Superman, bien sûr!).

Une portion très importante de l'exposition est réservée à la diversité culturelle, illustrée principalement par les costumes typiques de différentes populations autochtones et métisses. Les visiteurs de l'exposition qui ont connu le Mexique touristique seront probablement intéressés de retrouver le costume du *charro* (la version mexicaine du cowboy), dont sont aujourd'hui revêtus les *mariachis* qui leur auront

chanté la sérénade à la descente de l'avion à Cancun. Outre ces costumes spectaculaires, on pourra examiner des bijoux, des sculptures et des accessoires. Quant aux tableaux et aux photos de cette section, ils portent sur la transformation de certains costumes indigènes (particulièrement les habits de noce), de même que sur leur fonction identitaire dans le cheminement de certains personnages, notamment la peintre Frida Kahlo.

L'iconographie de la mort occupe également une place de choix dans l'exposition. On sera sans doute touché par cette photo ancienne (1906), de Romualdo García, qui montre une mère portant son enfant mort et maquillé pour l'occasion. C'est d'ailleurs une représentation de la mort qui apparaît dans l'annonce de l'exposition. Il s'agit d'une lithographie datant de 1914, de José Guadalupe Posada, intitulée *Remate de calaveras alegres y sandungueras* et que les documents du Musée traduisent sobrement par *Squelette avec chapeau*, une façon humoristique et désinvolte de donner corps (pour ainsi dire) à cette grande amie des Mexicains qu'est la mort.

Enfin, les artistes et leurs oeuvres sont mis à contribution en plusieurs endroits de l'exposition, pour illustrer un thème ou un autre, comme c'est le cas des oeuvres de José Guadalupe Posada, ou encore de Diego Rivera. Le parcours se termine avec des oeuvres de la relève artistique qui apparaissent, tant par les thèmes que par les supports matériels ou médiatiques utilisés, comme des synthèses du message que veut laisser cette exposition.

Il faut probablement quelques clés pour comprendre cette exposition. L'une d'entre elles, me semble-t-il, se situe dans un concept auquel de plus en plus d'auteurs recourent pour tenter de cerner l'imbrication intime d'éléments de la globalité et de ceux qui sont propres aux contextes locaux : l'hybridité. Nestor García Canclini, professeur à la Universidad Autónoma Metropolitana à Mexico, explique que, comparativement aux termes de syncrétisme et de métissage, celui d'hybridité est le plus adéquat car il dénote les mélanges interculturels et les formes modernes, sans connotation religieuse ou raciale (1995 : 11, note 1). Selon lui, l'hybridité s'explique par trois processus clés : la rupture et le mélange des catégories qui organisaient les systèmes culturels (on dis-

tingue de moins en moins le «cultivé» et le «populaire»); la déterritorialisation des processus symboliques (des produits symboliques sont délocalisés grâce aux technologies de la communication) et l'expansion des genres impurs (notamment tel que reflété dans l'iconographie et manifesté par les graffitis et les bandes dessinées) (1995 : 207-263).

L'exposition *Imaginaires mexicains* illustre fort bien cette absence de distinction entre des éléments de culture élitiste et de culture populaire en les plaçant côte à côte, en les intercalant et en les traitant sur un même plan. La déterritorialisation s'exprime quant à elle par la présence sur le territoire national d'éléments étrangers mais dont la prégnance est telle qu'on a l'impression qu'ils sont d'origine mexicaine (les céréales *Corn Flakes* qui se retrouvent aussi sur les tables des Mexicains, sont certes faites de maïs mais elles n'en sont pas moins une invention du bon docteur Kellogg aux États-Unis). Enfin, l'expansion des genres impurs est spectaculairement incarnée par le personnage de bande dessinée qu'est Superbarrio.

En somme, les partenaires de l'exposition ont bien étudié leurs leçons et bien fait leurs devoirs autour des concepts contemporains de la modernité. Tout en demeurant d'une grande rectitude politique dans leurs propos – est-ce qu'il n'y a pas une guerre de basse intensité au Mexique actuellement? – ils auront aussi bien rempli leur mandat d'éducation populaire et de mise en contexte des artefacts sur un sujet d'une grande complexité, soit ce que d'aucuns appelleraient l'«âme mexicaine».

Références

Beaucage, Pierre

1998 *Imaginaires mexicains. Voyages dans le temps et l'espace*, Québec : Musée de la civilisation et Fides.

García Canclini, Nestor

1995 *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis et Londres : University of Minnesota Press (publié la première fois en espagnol en 1989).

Books Received / Livres reçus – 1999

- Augé, Marc
1999 *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*, Stanford: Stanford University Press.
- Birdwell-Pheasant, Donna, and Denise Lawrence-Zuniga (eds.)
1999 *House Life. Space, Place and Family in Europe*, New York: New York University Press.
- Boynton Arthur, Linda (ed.)
1999 *Religion, Dress and the Body*, New York: New York University Press.
- Bringhurst, Robert
1999 *A Story as Sharp as a Knife: The Classical Haida Myth and Their World*, Vancouver: Douglas and McIntyre.
- Buchli, Victor
1999 *An Archaeology of Socialism*, New York: New York University Press.
- Cannell, Fonella
1999 *Power and Intimacy in the Christian Phillipines*, New York: Cambridge University Press.
- Darcy de Oliveira, Rosiska
1999 *In Praise of Difference: The Emergence of a Global Feminism*, Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Donham, Donald L.
1999 *History, Power, Ideology. Central Issues in Marxism and Anthropology*, Berkeley: University of California Press.
- Ekman, Richard, and Richard Quandt (eds.)
1999 *Technology and Scholarly Communication*, Berkeley: University of California Press.
- Fischer, Michael, and George Marcus
1999 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Forty, Adrian, and Susanne Kuchler (eds.)
1999 *The Art of Forgetting*, New York: New York University Press.
- Goldstein, Melvyn C.
1999 *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet, and the Dalai Lama*, Berkeley: University of California Press.
- Gray, Edward, G.
1999 *New World Babel: Language and Nations in Early America*, Princeton: Princeton University Press.
- Hauptman, Laurence M., and L. Gordon Mclester, III (eds.)
1999 *The Oneida Indian Journey. From New York to Wisconsin, 1784-1860*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Herd, Gilbert
1999 *Sambia Sexual Culture. Essays from the Field*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hershatter, Gail
1999 *Dangerous Pleasures. Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai*, Berkeley: University of California Press.
- Heyman, Josiah M. (ed.)
1999 *States and Illegal Practices*, New York: New York University Press.
- Holt Ruffin, M., and Daniel Waugh
1999 *Civil Society in Central Asia*, Seattle: University of Washington Press.
- Horn, Michael
1999 *Academic Freedom in Canada: A History*, Toronto: University of Toronto Press.
- Hulse, Elizabeth (ed.)
1999 *Thinking with Both Hands: Sir Daniel Wilson in the Old World and the New*, Toronto: University of Toronto Press.
- Ilcan, Suzan, and Lynne Phillips
1999 *Transgressing Borders. Critical Perspectives on Gender, Household, and Culture*, Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Katz, Richard
1999 *The Straight Path of the Spirit. Ancestral Wisdom and Healing Traditions in Fiji*, Rochester: Park Street Press.
- Kaufman, Daniel
1999 *Archaeological Perspectives on the Origins of Modern Humans. A View from the Levant*, Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Khon, Tamara, and Rosemary Mckechnie
1999 *Extending the Boundaries of Care*, New York: Berg Publishers.
- Kita, Sandy
1999 *The Last Tosa. Iwasa Katsumochi Matabei, Bridge to Ukiyo-e*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Klein, Richard G.
1999 *The Human Career: Human Biological and Cultural Origins*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lem, Winnie
1999 *Cultivating Dissent: Work, Identity, and Praxis in Rural Languedoc*, New York: State University of New York Press.

- Le Mons Walker, Kathy
1999 *Chinese Modernity and the Peasant Path. Semicolonialism in Northern Yangzi Delta*, Stanford: Stanford University Press.
- Levitt, Norman
1999 *Prometheus Bedeviled: Science and the Contradictions of Contemporary Culture*, Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Lewis, Mark Edward
1999 *Writing and Authority in Early China*, New York: State University of New York Press.
- Manning, Christel
1999 *God Gave Us the Right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish Women Grapple with Feminism*, Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Marcus, George
1999 *Critical Anthropology Now. Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, Santa Fe: SAR Press.
- Marquez, Patricia
1999 *The Street is My Home. Youth and Violence in Caracas*, Stanford: Stanford University Press.
- Midelfort, Erik
1999 *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford: Stanford University Press.
- Milloy, John S.
1999 *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*, Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Newman, Katherine S.
1999 *Falling From Grace. Downward Mobility in the Age of Affluence*, Berkeley: University of California Press.
- Owensky, Brian P.
1999 *Intimate Ironies. Modernity and the Making of Middle-Class Lives in Brazil*, Stanford: Stanford University Press.
- Palumbo-Liu, David
1999 *Asian/American. Historical Crossings of a Racial Frontier*, Stanford: Stanford University Press.
- Potts, Malcolm, and Roger Short
1999 *Ever Since Adam and Eve: The Evolution of Human Sexuality*, New York: Cambridge University Press.
- Ramirez, Raphael L.
1999 *What It Means to Be a Man: Reflections on Puerto Rican Masculinity*, Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Ryan, Allan J.
1999 *The Trickster Shift. Humour and Irony in Contemporary Art*, Vancouver: University of British Columbia.
- Smith, Gavin
1999 *Confronting the Present. Towards a Politically Engaged Anthropology*, New York: New York University Press.
- Solinger, Dorothy J.
1999 *Contesting Citizenship in Urban China. Peasant Migrant, the State, and the Logic of the Market*, Berkeley: University of California Press.
- Starn, Orin
1999 *Nightwatch. The Politics of Protest in the Andes*, Durham: Duke University Press.
- Stocking, George W.
1999 *After Taylor: British Social Anthropology, 1881-1951*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Tinker, Irene, and Gale Summerfield
1999 *Women's Rights to House and Land: China, Laos, Vietnam*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Twinam, Ann
1999 *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford: Stanford University Press.
- Yoneyama, Lisa
1999 *Hiroshima Traces: Time, Space, and the Dialectics of Memory*, Berkeley: University of California Press.
- Zheng, Wang
1999 *Women in the Chinese Enlightenment. Oral and Textual Histories*, Berkeley: University of California Press.

Note to Contributors / Note à l'intention des auteurs

Anthropologica publishes original manuscripts on all topics of interest to anthropologists.

Manuscripts already published or which are about to be published elsewhere will not normally be considered. Each manuscript is refereed by two reviewers selected according to the subject of the article. Referees remain anonymous. Authors will be granted anonymity should they request it with the submission of their manuscripts.

Manuscripts should be submitted in triplicate, double-spaced and on 21 × 27 cm (8 1/2 × 11") paper, with adequate margins, and accompanied by an abstract of not more than 100 words. Authors should keep a copy for themselves. No manuscript will be returned. Unless prior agreement exists between the editors and authors, manuscripts will be destroyed after publication.

References, notes and citations must be typed double spaced. Bibliographic entries in the text should be made in parentheses and indicate the author's name, the years of publication and the page cited or quoted from: (Godelier, 1973: 116), for example. If the author's name already appears in the text, it is sufficient to indicate the year and page. To distinguish between multiple entries by the same author published in the same year, use letters (1973a, 1973b). When several entries by multiple authors are necessary, they should be made within the same parentheses and separated by a semicolon (Godelier, 1973a; Poulantzas, 1978). Notes should be kept to a minimum, numbered and placed at the end of the text and on a separate page. Bibliographic references should appear after the notes in alphabetical order by author and by chronological order for each author and should provide all pertinent information. Authors should use the style of referencing which follows:

Berlin, B.

1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Descola, P. and G. Palsson

1996 *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London and New York: Routledge.

Maps, figures and tables must be presented in "camera-ready" form (India ink or letraset) on separate pages and their position in the text indicated. Size should not exceed 16 × 12.5 cm (5 × 8"). Photographs to accompany the text should be high quality black and white prints.

Manuscripts accepted for publication must be accompanied by an abstract not exceeding 100 words in English and French. If it is impossible for an author to do so, the editorial office will take care of the translation.

Normally, proofs of articles will be sent to authors when the publication schedule permits. Otherwise, the editors will provide corrections. Authors must read and return their proofs without delay. The cost of any additions and deletions made by the authors at such a late stage and which require recomposition, will be borne by the authors.

Anthropologica publie des manuscrits originaux sur tous les sujets qui touchent à l'Anthropologie.

Les manuscrits déjà publiés ou devant l'être ne peuvent normalement être acceptés. Chaque manuscrit est soumis pour évaluation à deux lecteurs choisis en fonction du sujet du texte. Les évaluateurs demeurent anonymes. L'anonymat sera accordé aux auteurs qui en font la demande en soumettant leur manuscrit.

Les manuscrits sont soumis en trois exemplaires à double interligne sur papier 21 × 27 cm (8 1/2 × 11") au recto seulement, en laissant des marges convenables. Chaque manuscrit doit être accompagné d'un résumé n'excédant pas 100 mots. Les auteurs conserveront une copie de leur texte. Aucun manuscrit ne sera retourné. À moins d'une entente préalable entre les auteurs et la Rédaction, les manuscrits seront détruits après publication.

Les références, notes et citations doivent être dactylographiées à double interligne. Les renvois bibliographiques dans le texte sont mis entre parenthèses en indiquant l'auteur, l'année de publication et la page, par exemple (Godelier, 1973 : 116). Si le nom de l'auteur apparaît dans le texte, il suffit d'indiquer l'année de publication et la page. On distingue les renvois multiples à un même auteur pour une même année en utilisant les lettres (1973a, 1973b). Plusieurs renvois sont inclus dans une même parenthèse et séparés par des points virgules (Godelier, 1973a; Poulantzas, 1978). Les notes doivent être réduites au minimum, numérotées et placées à la fin du texte sur une feuille distincte. Les références bibliographiques sont placées après les notes par ordre alphabétique d'auteur et par ordre chronologique pour chaque auteur et doivent donner toutes les informations pertinentes. Les auteurs doivent veiller à la normalisation des références en respectant ce protocole :

Augé, M.

1986 *L'anthropologie de la maladie, L'Homme*, 26(1-2) : 15.

Clément, D.

1955 *La zoologie des Montagnais*, Paris, Louvain : Sela-Peeters.

Les cartes, figures et tableaux doivent être présentés prêts à être reproduits (encre Chine ou letraset) et ne pas dépasser 16 × 12,5 cm (5 × 8"). Ils sont placés sur des feuilles distinctes avec indication de leur place dans le texte. Les auteurs doivent fournir des épreuves en noir et blanc d'excellente qualité.

Les manuscrits acceptés pour publication doivent être accompagnés de résumés n'excédant pas 100 mots en français et en anglais. La Rédaction peut se charger des traductions de résumés si l'auteur ne le peut pas.

Les épreuves seront envoyées aux auteurs si l'échéancier le permet, sinon la Rédaction s'occupera d'en faire la correction. Les auteurs devront lire les épreuves et les retourner dans les délais prévus. Les coûts d'ajonctions, de suppressions et de remaniement requis par les auteurs et conduisant à une recomposition typographique leur seront imputés.

Subscriptions

Anthropologica is published twice a year.
Subscription includes membership in CASCA.

2000 Subscription Rates

Canadian Anthropology Society

Individuals

In Canada	\$75
Outside Canada	U.S. \$75
Students	\$25
Students outside Canada	U.S. \$25

Institutions

In Canada	\$85
OECD Countries	U.S. \$85
Non-OECD Countries	U.S. \$40

Subscriptions and address changes should be sent to:

WLU Press
Wilfrid Laurier University
Waterloo, Ontario
N2L 3C5

Cheques in payment of subscriptions should be made out to **Wilfrid Laurier University Press**.

Abonnements

Anthropologica est publiée deux fois par année.
L'abonnement inclut les frais d'adhésion à CASCA.

Les tarifs d'abonnement 2000

Société canadienne d'anthropologie

Individus

Au Canada	75 \$
En dehors du Canada	U.S. 75 \$
Étudiants	25 \$
Étudiants en dehors du Canada	U.S. 25 \$

Institutions

Au Canada	85 \$
Dans pays-membres de l'OCDE	U.S. 85 \$
Dans tout autre pays	U.S. 40 \$

Les abonnements et changements d'adresse doivent être envoyés à :

WLU Press
Wilfrid Laurier University
Waterloo, Ontario
N2L 3C5

Tout chèque pour frais d'abonnement doit être fait à l'ordre de **Wilfrid Laurier University Press**.

Web Addresses

WLUP: <http://www.wlu.ca/~wwwpress/jrls/anthro.html>

CASCA: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~casca/index.html>

Anthropologica: <http://www.uottawa.ca/associations/anthropologica/>

Back Issues / Anciens Numéros

In-print back issues of *Anthropologica* and *Culture* can be obtained at the above address.

Certains anciens numéros de *Anthropologica* sont encore disponibles à l'adresse ci-haut.

Out-of-print back issues can be obtained from: / Les numéros épuisés sont disponibles chez :

Swets and Zeitlinger, P.O. Box 830, 2160 SZ, Lisse, Holland

Legal Deposit / Dépôt Légal

National Library of Canada / Bibliothèque nationale du Canada

Indexing / Répertoires

Indexed and/or abstracted in: / Répertoriée dans :

<i>Abstracts in Anthropology</i>	<i>Bulletin signalétique 521 Sociologie / Ethnologie</i>
<i>America: History and Life</i> (ABC-Clio Press)	<i>Canadian Periodical Index / Index des périodiques canadiens</i>
<i>Anthropological Literature: An Index to Periodical Articles and Essays</i>	<i>International Bibliography of Periodical Literature</i>
<i>Bibliographie internationale d'anthropologie sociale et culturelle / International Bibliography of Social and Cultural Anthropology</i>	<i>Psychological Abstracts</i>
<i>Biological Abstracts</i>	<i>Sociological Abstracts</i>

Anthropologica Vol. XLII N° 2, 2000

Reflections on Anthropology in Canada / Réflexions sur l'anthropologie au Canada

Special Editor / Rédactrice spéciale : Sally Cole, Concordia University

Reflections on Anthropology in Canada: Introduction

Sally Cole

Traduction de Jean-Guy Goulet

National Culture, Political Economy and Socio-Cultural Anthropology in English Canada

Thomas Dunk

D'une certaine anthropologie et de quelques anthropologues

Marie France Labrecque

Emotions Have Many Faces: Inuit Lessons

Jean L. Briggs

Canadian Anthropologists, the First Nations and Canada's Self-Image at the Millennium

Regna Darnell

The Post-Anthropological Indian: Canada's New Images of Aboriginality in the Age of Repossession

David Z. Scheffel

Anthropologie québécoise, études amérindiennes, et la revue *Recherches amérindiennes au Québec*

Claude Gélinas

Domesticating Spaces in Transition: Politics and Practices in the Gender and Development Literature, 1970-99

Lynne Phillips and Suzan Ilcan

Soins, lien social et responsabilité

Francine Saillant et Éric Gagnon

From Our Archives / De nos fonds d'archives

Anthropologica, Number 1, 1955

Book Reviews / Comptes rendus

Books Received / Livres reçus—1999



0003-5459(2000)42:2;1-H