

# L'autochtonisation comme pratique émancipatrice. Les communautés francophones devant l'urgence de la réconciliation

Jérôme Melançon

Volume 31, Number 1, 2019

L'autochtonisation pour préparer un avenir commun

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1059125ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1059125ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB)

ISSN

0843-9559 (print)

1916-7792 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Melançon, J. (2019). L'autochtonisation comme pratique émancipatrice. Les communautés francophones devant l'urgence de la réconciliation. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 31(1), 43–68. <https://doi.org/10.7202/1059125ar>

Article abstract

Les philosophies politiques autochtones comme allochtones offrent plusieurs concepts et ressources pour penser l'ouverture des espaces et institutions francophones aux manières autochtones d'être, de connaître et d'agir ainsi que les relations entre communautés francophones en milieu minoritaire et autochtones. Cet article offre un portrait de la situation qui crée l'urgence de la réconciliation à partir d'événements ayant eu lieu dans l'Ouest canadien pendant l'année précédant sa rédaction. Il lie ensuite l'expérience du racisme aux concepts d'oppression et de domination, afin de penser ce que seraient des communautés et des relations intercommunautaires libres, e tourne vers une exploration des cadres de réflexion au sein des communautés francophones pouvant rendre possible l'établissement de relations de respect mutuel envers les peuples autochtones. L'article revient sur les idées de résurgence et d'interculturalité telles que développées par T. Alfred, L. Simpson et G. Sioui afin de suggérer une attitude qui pourra guider les pratiques de l'autochtonisation et de la réconciliation. Le but sous-jacent de cet article consiste à présenter une définition de l'autochtonisation dans ses rapports avec l'idéal d'émancipation présent dans des traditions philosophiques française, américaine, canadienne et autochtones.

## **L'autochtonisation comme pratique émancipatrice. Les communautés francophones devant l'urgence de la réconciliation**

Jérôme MELANÇON  
Université de Regina

### **RÉSUMÉ**

Les philosophies politiques autochtones comme allochtones offrent plusieurs concepts et ressources pour penser l'ouverture des espaces et institutions francophones aux manières autochtones d'être, de connaître et d'agir ainsi que les relations entre communautés francophones en milieu minoritaire et autochtones. Cet article offre un portrait de la situation qui crée l'urgence de la réconciliation à partir d'événements ayant eu lieu dans l'Ouest canadien pendant l'année précédant sa rédaction. Il lie ensuite l'expérience du racisme aux concepts d'oppression et de domination, afin de penser ce que seraient des communautés et des relations intercommunautaires libres, et tourne vers une exploration des cadres de réflexion au sein des communautés francophones pouvant rendre possible l'établissement de relations de respect mutuel envers les peuples autochtones. L'article revient sur les idées de résurgence et d'interculturalité telles que développées par T. Alfred, L. Simpson et G. Sioui afin de suggérer une attitude qui pourra guider les pratiques de l'autochtonisation et de la réconciliation. Le but sous-jacent de cet article consiste à présenter une définition de l'autochtonisation dans ses rapports avec l'idéal d'émancipation présent dans des traditions philosophiques française, américaine, canadienne et autochtones.

**Mots-clés:** colonialisme; autochtonisation; réconciliation; décolonisation; émancipation; relations interculturelles; philosophie politique.

---

Comme plusieurs des porteurs de connaissance et des aînés auprès de qui j'ai eu la chance de découvrir les cultures autochtones des Plaines, Rodger Ross et Norma Jean Byrd m'ont expliqué que la cérémonie de purification est un moyen de nous ouvrir les yeux, les oreilles et le cœur; de penser à ce que nous pourrions dire et taire; et de reconnaître que nous appartenons à quelque chose qui nous dépasse. Cet aspect de la cérémonie vient rejoindre mes expériences et mon attitude en tant qu'universitaire euro-canadien et me permet de commencer d'une manière adéquate ma participation aux discussions et échanges lors d'événements publics, de consultations et de conférences en relation aux peuples et communautés autochtones. Bien entendu, cette cérémonie a un sens plus englobant et holiste pour celles et ceux qui en font une pratique quotidienne et pour qui elle sert notamment de lien à la famille, aux ancêtres et à la nature. Cette négociation entre la culture euro-canadienne (et sa sous-culture universitaire) et les cultures des peuples autochtones des Plaines est au cœur des pratiques que nous rassemblons sous le nom d'autochtonisation et que d'autres nomment indigénisation.

Pour ajouter une facette personnelle à la définition proposée dans le texte de présentation de ce numéro, je suggère que l'autochtonisation soit comprise comme une pratique qui vise à transformer les institutions et événements dont le caractère culturel est non-autochtone, de sorte à rendre possibles les manières d'être, de connaître et d'agir propres aux peuples autochtones. L'autochtonisation est ainsi une forme de pratique qui ne se limite pas à l'inclusion des citoyens des nations autochtones, mais se concentre plutôt sur les conditions de leur pleine participation dans des institutions qui, pour la plupart, ont été bâties pour maintenir leur exclusion, leur domination et leur oppression, ainsi que l'exploitation des ressources de leurs territoires traditionnels.

Le fait de tenir une cérémonie de purification, puis de faire une place à ceux et celles qui la pratiquent au sein des événements qu'ils et elles inaugurent, suppose déjà une transformation dans la manière dont nous tenons ces événements. Nous devons notamment comprendre un tant soit peu la signification du tabac, la manière de se le procurer et de l'offrir; modifier les codes de sécurité et l'affichage pour permettre qu'on brûle de la sauge ou

du foin odorant; modifier les procédures administratives afin de pouvoir rémunérer l'invité correctement; développer une relation avec la personne qui pourra accomplir la cérémonie, puis lui donner le temps de l'accomplir; et songer à la manière dont la cérémonie influencera nos échanges, sans quoi elle n'aura aucun sens véritable. L'inclusion de cette cérémonie dans certains événements m'a porté à m'interroger sur ce qui pourrait être son équivalent dans le cadre universitaire. Or, nous universitaires et chercheur.e.s, et peut-être le plus souvent parmi nous les philosophes et théoricien.ne.s, accomplissons souvent un rituel, sans le voir comme une cérémonie: l'examen de nos présupposés, de ce que nous croyons savoir, de ce que nous savons pouvoir croire.

Dans le contexte de la question des relations entre les communautés francophones et autochtones, cet examen se présente sous deux facettes: examen des préjugés, d'abord; et ensuite, examen des conditions qui rendent possible la rencontre, la création et le maintien de relations<sup>1</sup>. Je sépare donc cet article en deux grandes parties. D'abord, une analyse du racisme et des structures que sont l'oppression et la domination pour les relations des groupes d'origine euro-canadienne avec les peuples autochtones me permettra d'aborder le contenu des pratiques d'autochtonisation et de décolonisation. Ensuite, une analyse de certaines structures des relations entre communautés francophones en milieu minoritaire et peuples autochtones mènera à un recours à la notion d'interculturalité pour penser les rôles que peuvent adopter les personnes non-autochtones dans les pratiques d'autochtonisation. Il s'agira, tout au long de cette réflexion, de montrer l'urgence de la réconciliation pour les communautés francophones, sa pertinence, et le rôle que l'autochtonisation peut y jouer.

Je partagerai donc les réflexions que j'ai pu mener quant au caractère colonial des institutions d'origine européenne au Canada, les manières dont celles-ci rendent impossibles, illégales ou illégitimes les pratiques culturelles et les manières d'être, de connaître et d'agir des peuples autochtones, ainsi que le sens émancipateur que peuvent prendre les pratiques d'autochtonisation. Ces réflexions s'inspirent de traditions de pensée radicales d'origines européennes et autochtones en renvoyant aux données factuelles présentées dans leurs travaux

et portent avant tout sur l'inscription politique de tout travail universitaire sur les peuples autochtones et de toute entreprise de réconciliation. Elles ne peuvent être ici que sommaires et générales, servant de prélude à une étude en cours et d'appel à une réflexion qui sera propre à chaque lectrice et lecteur.

### **1. Le poids du racisme et le défi de l'indignation**

L'urgence de la réconciliation tient au poids des préjugés et à la nature violente des relations entre personnes allochtones et autochtones. J'écris à proximité des lieux où deux verdicts ont récemment été rendus qui manifestent le peu de valeur qui peut être accordé aux vies autochtones – aux vies de Colten Boushie, membre de la nation crie Red Pheasant, et Tina Fontaine, membre de la nation anishinaabe Sagkeeng<sup>2</sup>. Les verdicts de non-culpabilité à l'endroit des hommes accusés de leurs meurtres, énoncés dans l'espace de deux semaines en février 2018 à North Battleford (Saskatchewan) et Winnipeg, sont devenus le symbole du déroulement des procès, de la sélection des jurys, du déroulement des enquêtes policières, des irréparables actes de violence commis contre ces deux jeunes personnes – mais aussi des systèmes judiciaire, carcéral, politique, colonial canadiens, au sein desquels elles ne sont que deux parmi une longue liste de personnes autochtones dont les meurtriers n'ont pas été punis. Ces verdicts ont attisé le racisme: ils ont créé la perception d'une permissibilité de l'expression du pire racisme, celui qui nie non seulement la dignité, mais l'humanité et la vie même des autres. Dans les cafés et restaurants comme sur les médias sociaux et sur les ondes, la haine contre les personnes autochtones se manifeste ouvertement. Plus de 220 000 \$ ont été amassés sur le site GoFundMe pour la famille de l'homme qui a admis avoir tué Boushie (la campagne de financement s'est d'ailleurs arrêtée rapidement), soit 15 000 \$ de plus que pour la famille de Boushie.

Ces verdicts ont également rendu la situation intolérable pour celles et ceux qui ne l'acceptaient déjà pas. L'indignation s'est manifestée par des veillées, des manifestations, des rencontres des conseils tribaux, des éditoriaux, ou des boycotts. Le camp «Justice for Our Stolen Children» a pris naissance en face de l'édifice législatif à Regina à la fin février 2018, dans la foulée des deux verdicts de non-culpabilité. Ses organisateurs ont ainsi attiré l'attention du public et des parlementaires sur le

traitement des jeunes autochtones, tant en relation au système judiciaire qu'au bien-être des enfants enlevés à leurs familles et à la pauvreté à laquelle ils font face. Soutenus notamment par des conseils de bande et le Conseil Tribal de File Hills Qu'Appelle, ils ont pu, au début du mois de juillet, rencontrer un petit groupe de ministres provinciaux. Devant le refus des organisateurs de démanteler le camp, même après l'arrestation de six personnes qui ont résisté sans violence à l'ordre de quitter les lieux, le gouvernement a, par la suite, amené la question devant les tribunaux et obtenu gain de cause. Le droit de se rassembler et de s'exprimer en occupant un territoire de la Couronne n'ayant pas été reconnu, le camp fut finalement démantelé le 12 septembre 2018.

L'indignation s'est aussi manifestée par des désengagements. Je pense ici avant tout à la réaction des étudiants autochtones de l'Université de la Saskatchewan. Au début du mois de mars 2018, l'Indigenous Student Council, qui les représente et qui est leur partie active au sein des processus formels de l'Université, s'est retiré de tous les comités et toutes les parties de l'institution ne concernant pas directement leur auto-détermination. Les étudiants du SUNTEP (Saskatchewan Urban Native Teachers Education Program, rattaché au Gabriel Dumont Institute et logé notamment dans les deux universités de la province) les ont suivis dans cette action. Ils en ont assez des initiatives et des programmes qui visent à améliorer la vie des étudiants autochtones, mais qui ne mènent qu'à des transformations de surface exigeant un travail considérable non rémunéré qui les détourne de leurs communautés et de leurs familles; assez des conversations publiques soumettant les étudiants à des représailles symboliques ou physiques, menaçant leur sécurité; assez de la réconciliation et de l'autochtonisation qui ne servent pas aux personnes et communautés autochtones. «We believe that the current political system [celui des universités] is non-reciprocal» (SUNTEP, 2018), écrivent les étudiants de SUNTEP qui ne se voient pas reconnus comme égaux et ne sont pas consultés lorsque les décisions les concernent. «We have not seen any real systemic change occur on campus. We are controlled, regulated, and limited in our ability to govern and develop the solutions our Indigenous Students need», écrivent les étudiants autochtones de Saskatoon; «Indigenous students are looked upon as an economy to generate profit, they are

making money off our presence», continuent-ils (Indigenous Student Council, 2018).

Dans cette situation, l'autochtonisation et la réconciliation sont perçues comme ne servant qu'au prestige et aux carrières d'individus, qui bénéficient par ailleurs du système qui devrait être transformé, et non aux personnes autochtones. D'où une question: comment les efforts de réconciliation bénéficient-ils à ceux qui les posent, et comment pourraient-ils bénéficier au moins également aux étudiants et aux membres des communautés autochtones? Elle pourrait encore se poser ainsi: comment puis-je participer à la réconciliation par l'autochtonisation en m'assurant que mes interlocuteurs autochtones désirent continuer de collaborer avec moi? L'examen critique qui peut émerger de cette question devrait permettre une lucidité de la part des allochtones quant à leurs pratiques.

Ces verdicts symbolisent en effet la manière dont un très grand nombre de personnes autochtones se sentent traitées par les institutions de la majorité d'origine européenne. Le colonialisme apparaît à la lumière de cet événement comme un système de ressemblances et de solidarités qui à la fois exclut et exploite les peuples autochtones. Cette exclusion se fait surtout sentir là où les décisions les affectent – dans le processus de composition des jurys comme dans les échelons décisionnels des institutions, mais aussi dans les verdicts de non-culpabilité qui semblent légitimer la violence faite aux personnes autochtones.

## **2. Oppression, domination et émancipation**

Peut-être qu'une des réponses aux questions pratiques soulevées à la suite des verdicts questionnables de non-culpabilité dans le meurtre de jeunes autochtones revient-elle à comprendre les motifs de l'indignation et de la partager. Cette évaluation morale et politique des relations entre personnes allochtones et autochtones va au-delà de la sympathie exprimée ou de l'empathie pour ce qu'une autre personne peut ressentir. Elle transforme la manière même dont nous faisons l'expérience et discutons de ces relations et des expériences autochtones. Elle permet une perception de ce qui motive les pratiques condamnées sous leur seule dimension morale et donne sens aux expériences personnelles. Ainsi, le rapport de la Commission vérité et réconciliation du Canada sur les pensionnats

autochtones démontre un effort constant pour passer des expériences personnelles à la réalité du système colonial dans lequel s'imbriquait le système des pensionnats. De même, le camp «Justice for Our Stolen Children» vise à dépasser l'attention portée aux cas personnels pour dévoiler la multiplicité de ces cas, les liens qui les unissent, et le dénominateur commun que sont non pas les conditions familiales, mais bien le renouvellement des pratiques et politiques coloniales.

Une évaluation morale et politique du colonialisme qui dépasse l'attention aux symptômes et aux maux qu'il engendre est souvent exprimée par les concepts d'oppression et de domination. Lorsqu'elles émergent de la volonté d'une personne, l'oppression et la domination sont des problèmes moraux: une personne en opprime ou domine une autre à dessein, en sachant ce qu'elle fait et ce qu'elle en retire. Dans le registre moral, il demeure possible de distinguer le comportement des agents de l'État qui cherchent à *ne pas opprimer* et à respecter les enfants (au pensionnat, dans le système de familles d'accueil) du comportement de ceux qui pensent bien faire en les enlevant à leurs familles, voire à y trouver un avantage là où les abus et la violence les servent. Toutefois, le registre politique ne permet pas de telles distinctions: même les agents les mieux intentionnés participent à une oppression et à une domination systémiques relevant de la logique coloniale, peu importe leurs actions et leurs intentions.

Les termes «oppression» et «domination» sont souvent utilisés avec peu de précision conceptuelle, voire de manière interchangeable. Néanmoins, nous pouvons retracer une tradition de pensée d'origine européenne qui donne à chaque concept une signification propre<sup>3</sup>. La philosophe phénoménologue et féministe américaine Iris Marion Young a proposé une distinction conceptuelle entre les deux termes à partir de ses expériences et de ses engagements au sein de mouvements sociaux, d'abord féministes puis pluralistes, ainsi qu'en lien avec des mouvements autochtones aux États-Unis. Elle définit l'oppression comme l'impossibilité de «développer et d'exercer ses capacités et d'exprimer ses expériences» et la domination, comme l'impossibilité de «participer à la détermination de ses actions et des conditions de ses actions.» (Young, 1990, p. 37) L'oppression peut ainsi être comprise comme un ensemble de



contraintes à l'auto-développement, et la domination, comme un ensemble de contraintes à l'auto-détermination. C'est aussi ce que suggère le philosophe canadien Jeff Noonan à la suite de Young:

si un groupe est opprimé, alors les vies de ses membres sont déterminées par des puissances qui leurs sont étrangères, des puissances qui donnent forme à leurs vies d'une manière qui ne s'accorde pas avec l'auto-conception de ce groupe. Mais ce contraste ne peut s'établir que si et seulement si les membres de ce groupe ont la capacité à se déterminer véritablement eux-mêmes. (Noonan, 1999, p. 166, ma traduction)<sup>4</sup>

Ceci dit, il ne manque aucunement à ces groupes opprimés la capacité de s'auto-développer, de s'auto-crée, ou de s'auto-déterminer; seulement, il leur manque les ressources et le pouvoir de développer et de mettre en acte ces capacités.

L'oppression a une dimension historique, qui fait que ses effets sont communiqués d'une génération à l'autre, même là où les formes d'oppression s'assouplissent ou se transforment:

les peuples autochtones ont fait l'expérience de l'oppression historique par les traumatismes historiques [...] comme le génocide, la perte de territoire, la relocation forcée et la fréquentation des pensionnats, ainsi que la perte de la majorité de la population d'origine, et plusieurs continuent à faire l'expérience de taux de violence disproportionnés. (Burnette, 2014, p. 254)

C'est sans doute ici que la distinction entre oppression et domination est la plus difficile à maintenir clairement. En effet, selon Newcomb, l'autochtonité (*Indigeneity*) peut être vue comme synonyme du fait d'être dominé – ce qui est le cas dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. C'est aussi ce que suggèrent Alfred et Cornthassel (2005). La domination est alors expliquée en relation au choix d'un paradigme conceptuel:

L'expression "paradigme de domination" fait référence ici à un usage systématique de concepts et de catégories qui construisent et maintiennent "un ordre" de domination (souvent nommé "civilisation") au sein duquel les nations et les peuples nommés «autochtones» sont estimés exister par la société dominante. (Newcomb, 2011, p. 579)

Parmi ces concepts et catégories, on retrouve: invasion, esclavage, empire, capture, conquête, colonialisme, victoire, gouvernement, soumission, subjugation, réduction, subordination, maîtrise (Newcomb, 2011, p. 580). Ces concepts sont tous utilisés pour décrire et comprendre les peuples autochtones, à l'encontre de leur auto-conception et de leur autodéfinition (ce qui est une opération d'oppression) et pour éviter la question de la réalité de leur domination.

Bien qu'elle passe souvent par la violence – par exemple celle des meurtres mentionnés ici et celle des verdicts de non-culpabilité – l'oppression en particulier n'a pas nécessairement à être violente. Dans son analyse d'une forme d'oppression qu'elle nomme «civilisée», la philosophe canadienne Jean Harvey explique que

l'oppression civilisée par définition n'implique aucune violence, mais elle prend sa forme la plus subtile dans ces cas où elle implique des actions finement configurées et qui semblent tout à fait anodines à ceux qui n'en sont pas constamment l'objet. (Harvey, 2010, p. 22)

Elle présente de la sorte un portrait d'une réalité souvent nommée aujourd'hui «micro-agression». Il peut s'agir de rire des membres de certains groupes, de les exclure par omission, d'exiger davantage de leur part, ou encore de les rappeler à l'ordre en les faisant se sentir déplacés, non bienvenus.

L'oppression ne suppose pas non plus une conscience du caractère oppressif des actes et des pratiques, puisqu'elle dépend des habitudes et des préférences non réfléchies de la part de ceux qui oppriment. Ces derniers peuvent même être conscients de la nature systémique de l'oppression et avoir réfléchi à certaines de leurs actions et, de ce fait, tenter de s'en remettre aux membres d'un groupe opprimé pour faire valoir leur propre point de vue. Toutefois, une telle attitude réfléchie présente une forme d'oppression «civilisée», c'est-à-dire non violente, mais d'un second ordre. Dans la tentative de rendre compte de la situation des familles autochtones, pour continuer avec notre exemple, une journaliste blanche peut leur demander de formuler les revendications autochtones, de les traduire de telles sorte qu'elles soient faciles à comprendre pour un public qui a de toutes autres expériences, de donner les raisons du chemin à suivre. La même chose peut avoir lieu en milieu de

travail («pouvez-vous expliquer pourquoi ce commentaire est raciste?»), en milieu d'apprentissage («en tant que personne autochtone, qu'en pensez-vous?»), ou en milieu associatif, gouvernemental, et ainsi de suite. L'oppression, même «civilisée» est ici encore *systémique*, relevant de l'accumulation de telles requêtes qui mènent les personnes opprimées à dévouer toutes leurs énergies à expliquer et à représenter cette oppression plutôt qu'à la changer (Harvey, 2010, p. 19-20). C'est ce que reprochaient les étudiants autochtones de Saskatoon à l'Université de la Saskatchewan.

Comme le fait remarquer Catherine Wilson (1999), les termes «civilisation» et «oppression» ont deux fonctions distinctes: «civilisation» est un terme d'approbation, de mérite, de supériorité et d'un droit, tandis que «oppression» signale la nécessité de transformer les positions des groupes. Le premier justifie les structures du pouvoir; le second les conteste. Rappelons d'ailleurs comment dans l'usage commun du français canadien, l'antonyme de «civilisé» est «sauvage», terme qui renvoie à l'autochtonité qui est ainsi à civiliser. Le concept d'«oppression civilisée» a ainsi toute la force rhétorique de l'oxymore: il existe une forme d'oppression qui consiste en une exigence de la part des opprimés d'agir de manière «civilisée» et d'accepter les règles d'un système qui visent à limiter leur capacité de s'auto-développer.

Puisqu'elle a trait à l'auto-détermination, la domination est souvent plus facile à repérer que l'oppression. La domination se masque par une stratégie de normalisation, voire d'essentialisation: il serait «normal» ou il en irait de la nature même d'un groupe de devoir être dominé par un autre; en fait, il ne s'agirait pas de domination, mais d'une relation qui lui serait bénéfique, rendue possible par une conquête, une victoire, une subjugation qui serait inévitable (voir le vocabulaire repris de Newcomb ici-haut). Une telle domination menace de l'intérieur toute forme politique, rappelle le philosophe français Miguel Abensour. Les mouvements et les institutions politiques risquent toujours de se retourner en instrument de domination. La raison en est simple: loin de supposer une volonté de dominer ou une simple volonté de pouvoir, Abensour rappelle le désir d'unité et d'harmonie qui peut se retourner contre la multiplicité des groupes et des désirs qui existent au sein de

toute société. La liberté n'est donc jamais assurée. À cette menace constante, nous pouvons ajouter une définition du colonialisme comme bénéficiant aux colonisateurs en détachant les peuples autochtones de leurs liens à la terre, à eux-mêmes et à leurs droits (Alfred, 2009).

Reconnaître l'oppression et la domination revient ainsi à replacer les expériences autochtones et les relations entre groupes dans le cadre de systèmes où les allochtones bénéficient de l'oppression et de la domination des peuples autochtones, sans qu'ils n'aient à participer eux-mêmes à ces violences. Parler d'oppression et de domination dans le registre politique est toujours parler d'une injustice. Il est injuste que certains ne puissent mettre en acte leurs capacités d'auto-développement (autodéfinition, autocréation), ainsi que d'autodétermination. Ce verdict est accompagné d'une visée émancipatrice comme tentative de réparer l'injustice. Pour Miguel Abensour, l'émancipation consiste en l'institution d'une communauté politique libre (2003, p. 129)<sup>5</sup>. Lorsque nous reconnaissons la valeur de l'émancipation, nous apprenons à être vigilants quant à l'émergence de la question des manières de vivre ensemble qui permettent à chaque personne de demeurer liée aux autres tout en demeurant autonome d'elles (Abensour, 2003, p. 134-135). Une telle coexistence à la fois liée et déliée est l'opposé d'une société unie en ce que l'union n'est jamais rendue possible que par un dirigeant ou un agent de domination (un dictateur, un tyran) commun à tous. Le fait d'éviter le fantasme de l'union et d'une vie politique apaisée suppose de reconnaître la place qu'occupent le conflit et les antagonismes politiques dans le maintien de la liberté et dans la création continuée d'une société juste. Le conflit, comme le suggère aussi Taiaiake Alfred (2009), doit être vu comme un aspect positif et nécessaire de l'existence politique et comme une manière de garantir la coexistence, là où il ne se fait pas domination et oppression, c'est-à-dire là où il est résistance à la réduction de la pluralité des manières d'être, d'agir et de savoir à une seule forme de vie sociale. Comme nous le verrons plus bas en relation à la résurgence autochtone, cette assomption du conflit et de la pluralité doit aller de pair avec le respect de l'autodétermination autochtone. L'émancipation ne peut être menée que par les personnes concernées; la mise en place éventuelle d'une communauté politique libre supposera ainsi un désir commun de coexistence et la mise en place de

nouvelles formes politiques la garantissant. Iris Young (1990), quant à elle, présente l'émancipation comme ce qui est libérateur et habilitant. Les actions et mouvements émancipateurs permettent de lutter contre l'oppression et la domination en ouvrant des espaces de contestation où mettre en acte ses capacités de s'auto-développer et de s'autodéterminer. Ce n'est donc que par l'action et la participation à des mouvements politiques, dont parfois des alliances entre groupes, que l'émancipation peut avoir lieu, qu'une expérience de la liberté est possible et que les capacités humaines brimées peuvent être développées et déployées.

Ces perspectives de philosophes Euro-Canadien.ne.s, Euro-Américaine, et Européens sont particulièrement utiles à la théorie politique de la (dé)colonialisation, ainsi que de l'autochtonisation et de la réconciliation, du fait qu'elles partagent une idée-force avec plusieurs théories autochtones comme celle de Taiaiake Alfred: que l'être social est une question de relations, et que ces relations requièrent que les personnes liées demeurent séparées pour avoir la capacité d'agir de concert. Comme l'indique Harvey en faisant référence à Young,

La société est composée non pas de vies et de situations de vie individuelles et isolées, mais bien d'un vaste réseau de relations, dont certaines sont consolidées dans de grandes et petites institutions, et d'autres ont lieu à un niveau plus intime. Et les relations sont les choses les plus importantes à analyser si nous devons arriver à des conclusions non superficielles à propos de la liberté, du respect de soi, et ainsi de suite, et leurs droits respectifs. (Harvey, 1999, p. 180, ma traduction)

L'oppression et la domination peuvent donc être comprises comme des caractéristiques systémiques des relations entre les groupes, et l'émancipation comme leur transformation. Pour que les pratiques d'autochtonisation aient un effet à long terme et un sens et une réalité palpable pour les communautés autochtones impliquées, elles doivent aller dans le sens d'une telle émancipation.

### **3. Les institutions francophones et les peuples autochtones**

Les communautés francophones participent aux institutions et aux pratiques qui permettent l'oppression et la domination des peuples autochtones au Canada, même si la

manière dont elles en bénéficient n'est pas sans contradictions. Une série de questions se posent en relation au colonialisme et aux institutions contemporaines ainsi qu'à l'émancipation:

- Quels outils développés par les communautés francophones pourraient servir à réexaminer au sein des institutions communes<sup>6</sup> les comportements décisionnels, la mise en oeuvre des politiques et des directives, l'orientation des projets, mais aussi les relations interpersonnelles?
- Comment une pratique émancipatrice de l'autochtonisation se présente-t-elle pour les communautés francophones en milieu minoritaire, tant dans les institutions qui leur sont propres que dans celles qu'elles partagent avec le reste de la population – et ce, dans un contexte où la violence systémique et les échecs des initiatives déjà en marche contredisent et viennent saper les nouveaux efforts de rapprochement et de transformation?
- À un moment où les organismes francophones se posent la question de l'inclusion et du racisme, comment penser aux relations des francophones qui vont au-delà de la francophonie, comment bouleverser la solidarité de ces différences de traitements des personnes racisées, qu'elles soient autochtones ou immigrantes?
- Comment la relation des francophones au territoire et aux traités peut-elle être revue, notamment en réponse à la critique du colonialisme?
- Quels outils pourraient être produits en tissant des relations de respect mutuel et en transformant les organisations afin de combattre ce racisme qui se manifeste si aisément ces jours-ci et dont l'expérience demeure quotidienne au sein des institutions de la majorité d'origine européenne au Canada?

Ces questions visent à permettre un examen des conditions de possibilité d'une discussion à propos des relations entre francophones et peuples autochtones. Un tel examen pourra contribuer à ce que des réponses et des initiatives liées aux questions du racisme, de l'oppression et de l'émancipation soient pertinentes pour les communautés francophones ainsi que pour les communautés autochtones.

Cette discussion ayant lieu en français, une première question se pose à propos de ces conditions: qui est présent, qui discute? Une norme s'impose lorsque tout groupe qui se trouve dans une position de pouvoir discute d'un autre: «rien à propos de nous sans nous», «rien pour nous sans nous». Les francophones du pays font certainement valoir cette norme dans la défense de leurs intérêts, droits et institutions. Ils doivent d'abord commencer par se demander ce que l'autochtonisation, la réconciliation et, surtout, la coexistence libre avec les peuples autochtones signifient pour eux, en tant que francophones. De là, il sera possible d'approcher la question du sens et de l'intérêt que cette coexistence et cette collaboration pourront avoir pour les citoyens des nations autochtones.

Si nous entendons par autochtonisation l'ouverture des espaces et institutions francophones aux manières autochtones d'être, de connaître et d'agir – et par l'inclusion des personnes, et par l'inclusion des connaissances – que voulons-nous en faire? La réponse, à mon avis, se trouve dans ce que vise la réconciliation selon la Commission vérité et réconciliation: des relations mutuellement respectueuses. Toutefois, ces relations ne pourront s'établir par ou pour elles-mêmes. Elles doivent passer par l'entremise de premières relations où collaboration et coexistence sont mises en actes en vue d'un but limité, précis, à court terme, avec un impact sur une communauté francophone et une communauté autochtone.

Ainsi, l'autochtonisation ne peut avoir lieu sans l'inclusion des personnes qui portent les manières d'être, de connaître et d'agir autochtones, et de telles relations doivent être établies dans un esprit d'égalité et de mutualité. Néanmoins, partout où il s'agit de commencer à zéro, de lancer une nouvelle initiative, voire une restructuration des institutions, un premier travail peut être fait sans s'appropriier le temps et l'énergie de collaborateurs autochtones: une vaste littérature et une vaste banque de vidéos existent qui restent à traduire et à adapter<sup>7</sup>. Par ailleurs, avant de pouvoir véritablement collaborer avec des communautés autochtones, les communautés francophones doivent connaître la raison d'être de leurs efforts d'autochtonisation, de réconciliation et de décolonisation. De la sorte, elles pourront créer des relations ciblées, avec des attentes claires quant aux personnes qui pourront ensuite guider les

projets qui deviendront ainsi partagés. C'est à ce moment que les discussions en français pourront ouvrir sur des discussions où l'anglais deviendrait une langue d'échange partagée.

Le sujet même de l'autochtonisation chez les francophones de l'Ouest canadien remet en question deux types de relations. En premier lieu, nous devons éviter la logique des relations centralisées. Certes, les francophones doivent participer aux efforts de leur municipalité, de leur lieu de travail et des organismes auxquels ils appartiennent. Cependant, là où les institutions des communautés francophones sont concernées, des relations spécifiques avec les peuples autochtones doivent être créées pour refléter le double statut de ces communautés comme participant aux institutions de la majorité d'origine européenne et comme cherchant à maintenir leurs propres espaces institutionnels et culturels. Il ne saurait être suffisant pour une unité comme le Bureau des affaires francophones et francophiles ou La Cité universitaire francophone; une faculté-campus comme le Campus Saint-Jean ou une université affiliée comme celle de Saint-Boniface de se voir entièrement incluse dans les relations de son université d'attache – pas plus que les Franco-Manitobains, Fransaskois, Franco-Albertains ou Franco-Colombiens ne sont entièrement représentés par leurs gouvernements provinciaux. Le monde commun que cherchent à maintenir et soutenir les francophones, du fait de leurs organisations et de leur rapport au territoire, a ses propres manières d'exclure et d'inclure les peuples autochtones. Cette distance avec les institutions fédérales et provinciales que permettent les institutions propres aux communautés francophones n'empêche pas que la présence des francophones dans l'Ouest canadien soit le fait des colonialismes français, britannique et canadien. Cette distance n'épargne pas non plus les institutions francophones d'un examen de la manière dont elles participent au colonialisme contemporain. Ainsi, le refus de la centralisation des relations doit aussi être un refus de la centralisation de la responsabilité pour la décolonisation et la réconciliation, qui ne sauraient être abandonnées aux seules institutions communes.

En second lieu, nous devons abandonner toute référence à des relations délocalisées. Toute relation qui a un sens est une relation spécifique et il ne saurait être question de relations



entre francophones et autochtones *sui generis*. Nous parlons des relations possibles dans l'Ouest étant donné les peuples autochtones qui s'y trouvent; la part démographique des populations autochtones; l'exploitation et l'habitation du territoire; les relations historiques entre les Canadiens français et les Premiers peuples; et enfin les traités numérotés qui peuvent nous servir de guides et de repoussoirs, selon que nous nous tournons vers leur esprit ou vers les conditions de leur signature et de leur mise en oeuvre. Nous devons aussi tenir compte de la spécificité des communautés francophones selon la province, le milieu urbain ou rural, l'état des institutions, ou encore les relations aux gouvernements municipaux, provinciaux et fédéral. Par conséquent, la relation des francophones de North Battleford à la Première Nation crie de Red Pheasant ne peut être la même que celle des francophones de Saskatoon à son endroit, ou de celle des francophones de Saint-Boniface aux Métis de la Rivière Rouge - membres de l'Union nationale métisse Saint-Joseph ou de la Manitoba Metis Nation. Chaque organisme représentatif pourra de même avoir sa propre relation, de nature politique, à l'organisme représentatif des Premières Nations de sa province, ainsi qu'avec divers Conseils tribaux et organismes régionaux.

Les francophones peuvent et doivent bien entendu apprendre les uns des autres, mettre leurs connaissances en commun – que ces connaissances soient des savoirs ou des relations. Ce qui nous rassemble demeure notre condition en tant que francophones en situation minoritaire dans l'Ouest, et non les conditions des diverses communautés autochtones avec lesquelles nous travaillons et travaillerons. C'est alors à nous, au sein de nos communautés et institutions respectives, à trouver des points de convergence et de communauté afin de répondre à leurs conditions.

Enfin, la juxtaposition des deux catégories de «francophones» et de «peuples autochtones» est déjà trompeuse. L'une renvoie à la langue, au désir de vivre dans une langue officielle du pays faisant l'objet de droits reconnus, institutionnalisés et financés (quelle qu'en soit l'évaluation). Les langues autochtones ne bénéficient pas de ce statut ni de ces droits et ont fait l'objet d'attaques systématiques et prolongées que nous devons départager du sort des langues européennes autres

que l'anglais dans l'Ouest. La langue anglaise est ainsi langue seconde pour plusieurs Aînés, et l'indicateur d'une langue manquante et désirée pour la plus grande partie des adultes et des jeunes. L'autre catégorie, celle d'autochtonie, appelle comme contrepartie l'allochtonie, le fait de prendre ses racines dans un autre territoire. Georges Sioui (2008) suggère que les traditions et manières d'être, de savoir et d'agir autochtones sont enracinées dans le territoire et sont faites pour y répondre, tandis qu'à leur origine les traditions qui ont été importées d'Europe et transplantées étaient faites pour répondre à de tout autres territoires et contextes – et n'oublions pas les traditions européennes et les traditions africaines qui sont elles aussi mises en actes dans les communautés francophones. Comme le rappelle le rapport de la Commission vérité et réconciliation (2015), les traditions d'origine européennes se sont implantées sur la base de fictions comme la table rase, la terre vide, la doctrine de la découverte et l'idée d'une hiérarchie des races. En nous rassemblant pour créer et maintenir des relations autour des enjeux que sont les langues, les traditions et les institutions, ainsi que leurs transformations et mélanges constants, nous nous devons, à mon avis, demeurer conscients de la dimension d'écart qui est constitutive de telles relations entre communautés francophones et autochtones.

Ici aussi se manifeste l'urgence de la réconciliation. S'il est question de *préparer un avenir commun*, la réalisation d'un tel avenir souhaité n'est possible que s'il est ouvert par la confiance et la réciprocité. Chacun de nous lui consacre de son temps personnel, de recherche et d'enseignement, des ressources financières de son institution et de celles que nous pouvons obtenir de l'extérieur. La question pratique se pose néanmoins: pour qu'un avenir commun soit possible, comment partager ce temps et ces ressources, comment les mettre en commun, au service de projets communs?

#### **4. La résurgence et l'interculturalité**

Toutefois, des projets communs auront des sens différents pour les membres des communautés autochtones et francophones. Je les approche ici à partir de deux phénomènes, chacun central à l'un des deux groupes: la résurgence et l'interculturalité. Taiaiake Alfred et, à sa suite, Leanne Betasamosake Simpson ont théorisé la réalité de la résurgence et le sens qu'elle prend

pour les peuples autochtones<sup>8</sup>. Alfred associe la résurgence aux concepts de régénération et de restitution: la régénération s'oppose au rétablissement (*recovery*) et prend le sens d'une transcendance du mal qui a été subi pour devenir autre; la restitution s'oppose à la réconciliation et signifie réparer (*make amends*) ce mal pour que de nouveaux liens puissent être tissés; et la résurgence s'oppose à la résolution et rejette ce qu'offre l'État pour plutôt trouver ses propres ressources en soi-même (Alfred 2009, p. 151). La résurgence n'a pas à être créée ni mise en marche, mais offre plutôt aux communautés autochtones une source à laquelle puiser puisqu'elle y est déjà présente, comme c'est le cas dans la communauté d'Alfred: «Ce qui émerge dans nos communautés, c'est un respect renouvelé pour la connaissance autochtone et les manières de penser Onkwehonwe» (Alfred, 2009, p. 24, ma traduction). La résurgence a lieu par le biais de la régénération du pouvoir politique, la restauration des connexions sociales, la reconnexion à la mémoire et à la culture, et la reconnexion avec l'esprit. Autrement dit, elle est la re-création de pratiques culturelles et d'identités politiques sur la base d'une tradition qui doit être rapiécée et reconstruite, mais qui ne peut plus exister comme avant le colonialisme. La résurgence présente les morceaux nécessaires à la réorganisation de la vie autochtone personnelle et collective.

Leanne Betasamosake Simpson reprend d'Alfred l'idée que la résurgence consiste à récupérer «les contextes *autochtones* (connaissance, interprétations, valeurs, éthique, procédés) pour nos cultures politiques» (Simpson, 2011, p. 17, ma traduction), afin d'articuler une vision pour l'avenir. Chaque personne autochtone a alors la responsabilité de trouver les histoires qui présentent le sens de la vie et de l'existence individuelle et, de là, de trouver les réponses aux questions qui émergent de son propre contexte en déplaçant le sens de ces histoires – tâche à laquelle ces histoires sont vouées (Simpson, 2011, p. 43). La résurgence consiste à vivre une vie autochtone, à créer les conditions qui permettent une telle vie et de produire davantage de vie dans un contexte où elle est sans cesse tuée et détruite par les diverses manifestations du colonialisme. C'est une œuvre pratique qui commence avec la reprise des pratiques résurgentes, un «comment» qui met déjà en œuvre une transformation personnelle et nationale; une théorie; et une transformation du mode de production des vies autochtones

(Simpson, 2017, p. 19). Elle est une série de processus et de résultats qui commencent avec la personne, à la maison, dans la communauté, au sein de la nation, dans le reste des ordres sociaux et historiques.

La résurgence est donc à la fois individualisante et collectivisante. Simpson résume ces processus comme suit, fournissant des directions plus spécifiques pour la résurgence:

Construire des résurgences diverses et basées sur les nations-cultures veut dire réinvestir de manière significative dans nos propres manières d'être: régénérer nos traditions politiques et intellectuelles; articuler et vivre nos systèmes juridiques; l'apprentissage de la langue; les activités cérémoniales et spirituelles; créer et utiliser nos traditions artistiques et performatives. Tout cela exige de nous – en tant qu'individus et collectivités – de diagnostiquer, interroger et éviscérer la nature insidieuse de la conquête, de l'empire et de la pensée impérialiste dans chacun des aspects de nos vies. Cela exige de nous de récupérer les meilleures des pratiques de nos cultures traditionnelles, de nos systèmes de connaissance et de nos manières de vivre dans le contexte dynamique, fluide, compatissant et respectueux où ils ont originalement été générés (Simpson, 2011, p. 18, ma traduction).

Afin de rendre possible toutes sortes de vies autochtones, la résurgence doit s'opposer à l'hétéropatriarchie, qui est «une violence fondatrice et une force de dépossession utilisée par l'État, reproduite par ses citoyens et internalisée souvent sans le vouloir et sans le savoir par les peuples autochtones» (Simpson, 2017, p. 51, ma traduction). Cette opposition à l'hétéropatriarchie rend possible la formation d'alliances et de liens plus solides contre l'État colonial d'établissement (*settler colonial state*) et de miner les effets de cooptation qui permettent à l'État de se faire des alliés des hommes autochtones hétérosexuels cisgenres. Travailler de la sorte contre l'effacement des personnes autochtones bispirituelles et *queer* permet à la fois de travailler contre l'effacement plus général des peuples autochtones que met en œuvre le colonialisme.

Plutôt que de faire des revendications envers l'État et de chercher sa reconnaissance, ou encore de se limiter à la résistance nécessaire aux manifestations du colonialisme par des moyens légaux ou extra-légaux comme les barrages routiers ou ferroviaires, la résurgence consiste en l'autocélébration et en la

réinsertion sur la terre, dans une position d'où une nouvelle coexistence avec les colonisateurs sera possible. Alfred présente quatre étapes qui permettront à un mouvement de résurgence de transformer les structures mêmes des communautés et nations autochtones. Un tel mouvement commence avec un éveil généralisé, rendu possible par ceux et celles qui ont eu la chance de se faire éveiller (du fait de leur expérience personnelle, de l'éducation, ou du contact avec des Aînés qui ont pu maintenir leur langue et leurs connaissances, par exemple) et qui agiront en tant que meneurs et partageront leurs expériences afin d'inspirer les autres à découvrir de nouvelles réalités par le biais d'une action personnelle et collective. Il implique aussi de changer les conditions sociales de sorte que davantage de raisons pour l'action émergent et permettent une mobilisation. En second lieu vient l'organisation, qui permet d'accéder au pouvoir institutionnel; le recrutement d'allié.e.s au sein d'une société de colonisateurs déjà divisée; et l'accompagnement de la promotion de revendications par une délégitimation de l'État. Toutefois, une telle organisation n'est possible que là où la répression étatique est en baisse et où des divisions existent déjà au sein de l'élite dirigeante – une situation qui semble présente aujourd'hui. En troisième lieu vient l'objectif du mouvement, la raison de son organisation: «l'éducation radicale et la transformation des croyances et attitudes fondamentales de la société colonisatrice» (Alfred, 2009, p. 64, ma traduction) par le discours autant que par l'action. Seulement à ce moment, et avec le développement de la résurgence autochtone, sera-t-il possible pour les peuples autochtones d'être véritablement libres. Alfred décrit ainsi un processus d'émancipation qui inclut un rôle pour les colonisateurs désirant y participer.

Ce besoin de puiser au soutien des alliés colonisateurs n'exclut pas les complexités d'une politique des alliances, auxquelles peut répondre l'interculturalisme. Pour que des alliés soient capables de transformer radicalement leurs propres institutions, ils doivent être capables de bonne volonté. Georges Sioui (1989) rappelle que les schémas intellectuels d'une société autochtone sont difficiles à saisir pour qui n'a pas grandi en leur sein, et surtout pour qui n'a pas grandi au sein d'une communauté autochtone et, ajouterais-je, ne peut ainsi saisir le sens existentiel de la résurgence et des projets collectifs autochtones contemporains. La même chose est vraie

de la capacité de comprendre la société allochtone, qui permet d'avoir un sens de la manière de présenter les connaissances autochtones, la vitesse à laquelle le faire, l'usage des analogies et des métaphores. Confronté à ce problème de communication, Sioui suggère la création d'équipes interculturelles au sein de laquelle des responsabilités et des prérogatives doivent être clairement définies. Cette équipe peut surmonter le problème de la communication interculturelle, au moins en partie, grâce aux liens établis entre ses membres. En effet, il n'est pas possible de comprendre l'histoire et la culture d'un peuple «en faisant abstraction des idées et des sentiments des gens qui forment aujourd'hui ces sociétés» (Sioui, 1989, p. 51). Le contact personnel et la capacité à apprendre à se connaître, et par-dessus tout le partage des idées, des sentiments et des pratiques habilite les membres allochtones de telles équipes à porter leur propre compréhension au reste de leur communauté et société. Selon Sioui, toute compréhension, et après coup tout changement, repose sur la présence d'au moins deux histoires distinctes, deux auto-compréhensions, deux champs socio-historiques, ainsi que d'agents capables d'expliquer et de traduire leurs histoires et leurs réalités à ceux qui seront capables de les retraduire à nouveau dans le contexte de leur propre culture.

Toutefois, cette traduction et cette communication interculturelle ont surtout lieu dans une seule direction, puisque les personnes autochtones ont désormais – le plus souvent du fait de la force et de la nécessité – les outils pour comprendre les cultures d'origine européennes. Ce n'est pas seulement qu'elles sont constamment en contact avec elles, mais aussi que leur vision du monde leur permet de comprendre celle des Euro-Canadiens d'une manière qui ne peut être réciproque. La conscience du Cercle des Relations entre tous les êtres, suggère Sioui, les mène à voir toutes les perspectives individuelles en tant qu'expressions individualisées de cette vision unique de la vie, du temps et des relations. Leur vision circulaire du monde les habilite à saisir la vision linéaire du monde des Euro-Canadiens. L'interculturalité est déjà une caractéristique de leur pensée, tandis qu'elle n'est qu'un effort de la pensée linéaire à s'adapter et à se rendre capable de partage, d'égalité et d'acceptation des différences qui sont déjà centrales aux manières circulaires de penser. C'est aussi ce qu'exprime la notion de double-vue (*two-eyed seeing*) développée notamment

par Bartlett, Marshall et Marshall (2012) pour indiquer la capacité d'un groupe de voir une situation commune en faisant se rejoindre les perspectives de la connaissance autochtone et occidentale, tout en maintenant une distinction entre ces deux perspectives tout comme entre deux yeux. Les deux formes de connaissance se rejoignent par le tressage (*weaving*), chacune donnant la force de ses méthodologies, fondations et histoire à un tout, sans pour autant perdre sa distinction.

### **Conclusion**

Dans ces deux expressions de l'interculturalité, la création de liens s'ancre dans une situation et un ensemble de problèmes communs et partagés qui ne peuvent être résolus qu'ensemble. Les deux commencent avec la reconnaissance du besoin mutuel des peuples autochtones et allochtones et que sans ce besoin mutuel, il ne peut y avoir ni rassemblement ni engagement significatifs et pertinents. J'ai voulu ici démontrer comment les francophones et les peuples autochtones peuvent avoir besoin les uns des autres. Georges Sioui, Murdena et Albert Marshall présentent la vision circulaire autochtone comme un complément nécessaire aux ratés de la vision linéaire d'origine européenne. Alfred et Simpson présentent la capacité à laisser être les autres dans leur distinction comme un correctif à l'universalisme impérial. C'est encore aux membres de chaque communauté ou organisme de voir en quoi ils ont besoin des communautés autochtones voisines. Certaines communautés francophones ont commencé une quête de compréhension des peuples autochtones, soit par le curriculum, soit par des actions ciblées. Les communautés autochtones avec lesquelles elles s'associeront devront aussi comprendre les histoires, les revendications, les aspirations et les institutions des francophones. Afin de faciliter cette compréhension mutuelle, des passeurs francophones et autochtones doivent aller et vont déjà au-delà de ces premières expériences collectives, toujours insuffisantes, pour créer des relations de confiance. Les communautés francophones gagneraient à mettre en place un réseau de tels passeurs, à encourager, stimuler et financer leur formation afin qu'ils puissent non seulement établir et maintenir des liens solides et rapporter ce qu'ils apprennent à leur communauté mais aussi expliquer la spécificité de la situation minoritaire francophones aux communautés autochtones. De telles relations personnelles

rendront possibles des relations interculturelles – des formations, des rencontres, des collaborations – mais aussi, éventuellement, des relations de communauté à communauté mutuellement respectueuses et bénéfiques.

De là, une communauté de collaboration pourra être créée qui pourra être un premier pas vers une communauté politique libre – toute autre que la division coloniale qui cherche à faire disparaître les distinctions par l'assimilation ou la violence. Une telle vision utopique, pour reprendre à nouveau les termes de Miguel Abensour, peut orienter nos actions présentes sans donner de directives rigides, mais plutôt en stimulant notre imagination politique et en rappelant le danger du retournement de toute bonne volonté, de toute action qui se veut libératrice, en un nouvel instrument d'oppression et de domination.

#### NOTES

1. Ces relations incluent l'existence de communautés et de personnes qui appartiennent à des groupes francophones ainsi qu'à des groupes anglophones, ainsi qu'une variété de personnes et groupes autochtones non reconnus comme tels par le gouvernement canadien. Le concept de groupe ou nation autochtone est ainsi laissé ouvert dans cet article. Dans l'esprit de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (Nations Unies, 2008), une certaine humilité est nécessaire pour un chercheur non-autochtone, à qui il ne revient pas de définir qui est autochtone – ni de manière restrictive, ni de manière tout à fait ouverte.
2. Selon une pratique courante chez les nêhiyawak (Cris des Plaines), il est défendu de nommer les morts pendant une période qui peut aller au-delà d'un an après leur décès. Cette interdiction ne fait cependant pas l'unanimité et, après réflexion, je me rallie à celles et ceux de leurs familles et communautés qui ont utilisé leurs noms pour attirer l'attention vers un aspect de la situation commune aux jeunes et aux femmes autochtones: la possibilité d'une violence en plus impunie, voire célébrée. Les slogans #justiceforColten et #justiceforTina font de ces deux jeunes des représentants d'une génération à qui l'on a promis une réconciliation qui tarde à se concrétiser et à qui manque la justice.
3. Cette section développe des premières réflexions qui seront publiées dans Emily Grafton et Jérôme Melançon (à paraître).
4. Ce sont ces différences en termes de pouvoir qui forment la base de la distinction opérées dans cet article entre peuples autochtones et peuples colonisateurs. Une réflexion plus complète sur la



position des non-autochtones comme colonisateurs ou «Settlers» est développée par Lowman et Barker (2015).

5. L'émancipation ainsi comprise est donc tout à fait à l'opposé de l'usage du terme en relation à la Loi sur les Indiens: une personne avec le statut d'Indien aurait la chance de renoncer à son statut et de gagner les pleins droits de la citoyenneté canadienne, au coût de la perte de ses connexions à sa communauté et de ses droits autochtones. Voilà l'émancipation, qui signifie effectivement la perte du statut d'Indien – par exemple au moment de l'obtention d'un diplôme d'études post-secondaires. Le mot «émancipation» devint ainsi un euphémisme pour l'assimilation et la perte des droits.
6. J'utilise l'expression «institutions communes» que j'oppose à la logique des «institutions de la majorité»: tandis que les peuples autochtones n'ont pas nécessairement ou toujours accepté la citoyenneté et la participation aux institutions relevant de la culture politique euro-canadienne (et surtout n'ont presque jamais été représentés en leur sein), ces institutions permettent de répondre aux aspirations des francophones lorsqu'elles ne visent pas directement la langue et la culture
7. Parmi les ressources déjà disponibles en français, mentionnons le Centre national pour la vérité et la réconciliation, qui amorce la traduction de ses ressources; les rapports des Commissions royales pour la vérité et la réconciliation; l'Office national du film; ainsi que Wapikoni mobile. Un projet d'envergure qui viserait à traduire une sélection de témoignages et d'analyses et à les adapter pour divers contextes (scolaire et civil, notamment) serait par ailleurs souhaitable.
8. Outre Alfred et L. Simpson, on compte parmi les penseur.es autochtones contemporain.es de la résurgence et de la décolonisation Glen Sean Coulthard (2018) dont le livre a été récemment traduit, ou encore Natasha Kanapé Fontaine qui est plus connue du public francophone, ainsi que Melissa Mollen Dupuis. On compte également, pour une liste non-exhaustive Sarah Hunt, Erica Violet Lee, Pamela Palmater, Audra Simpson, Kim TallBear, Zoe Todd, Eve Tuck, Alex Wilson, Chelsea Vowel, ou, dans la génération précédente, Ellen Gabriel, Lee Maracle et Patricia Monture-Angus. Le blogue et la revue *Decolonization. Indigenization, Education & Society* (<https://decolonization.wordpress.com/>) est aussi un point de convergence pour plusieurs de ces penseur.es. Dalie Giroux (2018) présente par ailleurs un aperçu de certaines pensées autochtones.

## BIBLIOGRAPHIE

ABENSOEUR, Miguel (2003) «Philosophie politique critique et émancipation?», *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, p. 119-142.

- ALFRED, Taiaiake (2009) *Wasáse. Indigenous Pathways of Action and Freedom*, North York (ON), University of Toronto Press, 313 p.
- ALFRED, Taiaiake, et CORNTASSEL, Jeff (2005) «**Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism**», *Government and Opposition*, vol. 40, n° 4, p. 597-614.
- BARTLETT, Cheryl, MARSHALL, Murdena, et MARSHALL, Albert (2012) «**Two-Eyed Seeing and other lessons learned within a co-learning journey of bringing together indigenous and mainstream knowledges and ways of knowing**», *Journal of Environmental Studies and Sciences*, vol. 2, n° 4, p. 331-340.
- BURNETTE, Catherine E. (2014) «**Indigenous Women's Resilience and Resistance to Historical Oppression: A Case Example from the United States**», *Affilia*, vol. 30, n° 2, p. 253-258.
- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION (2015) *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final*, Ottawa, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015, 584 p.
- COULTHARD, Glen Sean (2018), *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux.
- GIROUX, Dalie (2008) «Éléments de pensée politique autochtone contemporaine», *Politique & Sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 29-53.
- GRAFTON, Emily et MELANÇON, Jérôme (à paraître) «**The Dynamics of Decolonization and Indigenization in an Era of Academic 'Reconciliation'**», dans COTE-MEEK, S. et MOEKE-PICKERING (dir.), *Indigenizing The Canadian Academy: Critical reflections*, Toronto, Canadian Scholar's Press.
- HARVEY, Jean (1999) «**Justice Theory and Oppression**», dans WILSON, Catherine (dir.), *Civilization and Oppression*, Calgary, University of Calgary Press / Canadian Journal of Philosophy, p. 171-190
- \_\_\_\_\_ (2010) «**Victims, Resistance, and Civilized Oppression**», *Journal of Social Philosophy*, vol. 41, n° 1 p. 13-27
- INDIGENOUS STUDENT COUNCIL (2018) Official Statement of the Indigenous Students' Council, *Facebook*, 28 février. En ligne: <https://www.facebook.com/iStudentsCouncil/posts/1649172661784694>
- LOWMAN, Emma Battell et BARKER, Adam (2015) *Settler. Identity and Colonialism in 21<sup>st</sup> Century Canada*, Black Point (NS), Ferwood Publishing.

- MEMMI, Albert (2003) *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 161 p.
- NATIONS UNIES (2008), *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, New York, Nations Unies, 16 p. En ligne: [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_fr.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf)
- NEWCOMB, Steven T. (2011) «The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples and the Paradigm of Domination», *Griffith Law Review*, vol. 20, n° 3, p. 578-607.
- NOONAN, Jeff (1999) «Subjecthood and Self-Determination: The Limitations of Postmodernism As Democratic Theory» dans WILSON, Catherine, (dir.) *Civilization and Oppression*, Calgary, University of Calgary Press / Canadian Journal of Philosophy, p. 147-170.
- SASKATCHEWAN URBAN NATIVE TEACHER EDUCATION PROGRAM – SUNTEP (2018) Official Statement of the SUNTEP Student Council in regards to the Indigenous Student Councils Calls to Action, *Facebook*, 2 mars. En ligne: <https://www.facebook.com/SUNTEPpage/posts/153350901960512>
- SIMPSON, Leanne Betasamosake (2011) *Dancing on Our Turtle's Back. Sorties of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence*, Winnipeg, Arbeiter Ring, 165 p.
- \_\_\_\_\_ (2017) *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 314 p.
- SIOUI, Georges E. (1989) *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 157 p.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Histoires de Kanatha vues et contées / Histories of Kanatha Seen and Told*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 372 p.
- YOUNG, Iris Marion (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 286 p.
- WILSON, Catherine (1999) «Introduction—Social Inequality: Rousseau in Retrospect», dans WILSON, Catherine, (dir.) *Civilization and Oppression*, Calgary, University of Calgary Press / Canadian Journal of Philosophy, p. 1-30.