

Université de Montréal

Relation entre peuples autochtones et peuples allochtones : conditions de possibilité et perspectives de réussite d'un dialogue visant l'autodétermination et l'émancipation

Par Adam Archambault

Département de philosophie, Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie, option recherche
avec mémoire

Octobre 2022

© Adam Archambault, 2022

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et sciences

Ce mémoire intitulé

Relation entre peuples autochtones et peuples allochtones : conditions de possibilité et perspectives de réussite d'un dialogue visant l'autodétermination et l'émancipation

Présenté par

Adam Archambault

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

David Piché

Président rapporteur

Christian Nadeau

Directeur de recherche

Ryoa Chung

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire s'inscrit les réflexions concernant la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada. Plus précisément, il s'intéresse à la possibilité qu'ont les peuples d'entrer en dialogue afin de mener à l'autodétermination et à l'émancipation des peuples autochtones. L'objectif est de déterminer si un dialogue peut avoir lieu et quelles sont les conditions de possibilité de sa réussite. Premièrement, il s'agit de soutenir que le dialogue est la voie la plus intéressante pour mener à l'autodétermination. Il s'agit également de présenter une conception du dialogue qui convient à la fois aux peuples autochtones et allochtones. Cette conception sera celle de l'auteur James Tully. Dans un second temps, il sera question d'identifier les limites de cette conception, principalement autour de la notion de reconnaissance mutuelle entre les peuples. L'autoreconnaissance sera présentée comme alternative à la reconnaissance afin d'éviter les limites de celle-ci. Troisièmement, le concept de paradigmes de Shawn Wilson sera mobilisé afin de réorienter les perspectives et les attentes du dialogue. Il sera défendu que le dialogue ne peut pas être la seule façon pour les peuples autochtones de s'autodéterminer puisqu'ils ne peuvent y être contraints. Une reformulation des conditions du dialogue à partir notamment des travaux de Glen Coulthard, Leanne Betasamosake Simpson et Taiaiake Alfred sera proposée afin de mieux rendre compte de la distance qui peut exister entre les positions des peuples autochtones et allochtones. Les principes du dialogue qui s'en dégagent orienteront les actions qui doivent être posées pour sortir de la relation coloniale de domination qui maintient actuellement les peuples dans un rapport déséquilibré.

Mots-clés

Philosophie politique, dialogue, autoreconnaissance, peuples autochtones, autodétermination, décolonisation

Abstract

This thesis takes part in the reflections on the relationship between Indigenous and non-Indigenous peoples in Canada. More specifically, it investigates the possibility for peoples to enter a dialogue that would lead to the self-determination and emancipation of Indigenous peoples. The objective is to determine whether a dialogue can take place and what are the conditions for its success. First, it will be argued that dialogue is the most interesting way to self-determination, only if the conception of this dialogue suits both Indigenous and non-Indigenous peoples. This conception will be inspired by the works of scholar James Tully. Second, the thesis will identify the limits of this specific conception of dialogue, mainly around the notion of mutual recognition between peoples. Self-recognition will be presented as an alternative to recognition to avoid its limits. Third, the concept of paradigms presented by Shawn Wilson will be mobilized to reorient the perspectives and expectations of the dialogue. It will be argued that a dialogue cannot be the only way for indigenous peoples to self-determine since they cannot be coerced into it. Based on the works of authors such as Glen Couthard, Leanne Betasamosake Simpson and Taiaiake Alfred, a reformulation of the conditions of the dialogue will be proposed to better reflect the distance that may exist between the positions of Indigenous and non-Indigenous peoples. The principles of dialogue that emerge will guide the actions that must be taken to get out of the colonial relationship of domination that currently keeps peoples in an unbalanced relationship.

Keywords

Political philosophy, dialogue, self-recognition, Indigenous peoples, self-determination, decolonization

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	8
Introduction	9
Chapitre 1 : Le dialogue vers l'autodétermination et l'émancipation des peuples autochtones au Canada	14
1.1 Le contexte de la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada	15
1.1.1 Le contexte historique	15
1.1.2 Le contexte actuel.....	21
1.2 La nécessité du dialogue entre les peuples autochtones et allochtones au Canada	24
1.2.1 L'importance du dialogue dans les processus d'autodétermination.....	25
1.2.2 Les conditions de possibilité du dialogue	31
1.3 Le dialogue pour les peuples autochtones et allochtones.....	35
1.3.1 La délibération chez les peuples autochtones	36
1.3.2 La démocratie délibérative occidentale.....	38
1.3.3 Similarités et différences	40
Chapitre 2 : L'autoreconnaissance avant le dialogue.....	44
2.1 La reconnaissance	45
2.1.1 La reconnaissance chez Charles Taylor	46
2.1.2 La reconnaissance chez James Tully.....	48
2.2 Les dangers de la reconnaissance.....	49
2.2.1 Le trauma identitaire	49
2.2.2 La reconnaissance dans la (re)construction des identités autochtones.....	54
2.3 (Re)construire les identités autochtones.....	58
2.3.1 Forcer une reconnaissance de l'intérieur.....	58
2.3.2 L'autoreconnaissance	62
Chapitre 3 : Nouvelles perspectives sur le dialogue	71
3.1 Les paradigmes.....	72
3.1.1 Les paradigmes autochtones.....	72
3.1.2 Paradigmes et identités.....	75
3.1.3 Paradigmes et autoreconnaissance	77
3.2 Repenser le dialogue	81
3.2.1 La résistance	82
3.2.2 La distance entre les paradigmes.....	84

3.2.3 La distance comme point de départ du dialogue	87
3.2.4 Les autres conditions de possibilité du dialogue	91
Conclusion.....	93
Bibliographie.....	97

À tous ceux qui ne sauront jamais ce à quoi ils auront contribué

Remerciements

La rédaction de ce mémoire s'est accompagnée de merveilleuses rencontres toutes aussi captivantes les unes que les autres. Ces rencontres m'ont permis d'apprendre et de me développer encore plus que n'importe quelle livre n'aurait pu le faire. Chaque phrase de cet ouvrage a été écrite en ayant à l'esprit les membres ainsi que les employées de Chez Willie à qui j'aimerais offrir les remerciements les plus sincères. Toute l'expérience que j'ai acquise avec vous et vos histoires m'accompagnera pour toujours.

Impossible de parler de merveilleuses rencontres sans mentionner les fabuleuses personnes que sont Olivier, Alexandre, Nicolas, Émilie et Ellena. Merci d'avoir poussé mes réflexions et d'avoir occupé mes soirées. Je souhaite également offrir un merci tout particulier à Cécile, mon phare dans le noir de l'isolement. Merci d'avoir brisé la monotonie des vidéoconférences et de m'avoir guidé dans ce monde si nouveau. Jacob, merci de m'avoir partagé ta motivation et ta rigueur. C'est cliché, mais il est certain que je n'y serais jamais arrivé sans toi.

Je tiens également à remercier pleinement Christian. Merci de m'avoir transmis ta passion et ton enthousiasme. Merci de m'avoir accompagné tout au long de mon parcours académique et surtout d'avoir cru en moi. C'est grâce à toi si j'ai entamé ce beau parcours qui m'étonne à tous les virages et qui m'émerveille constamment.

Merci à Benoit qui reprend désormais le flambeau qui me guide. C'est une véritable joie que de pouvoir travailler avec toi.

Finalement, je dois tous les remerciements du monde à Anne-Frédérique, mon amour. Merci de m'avoir accompagné, poussé, rassuré et questionné tout en préparant notre vie à deux. Ton énergie et ta détermination font ressortir le meilleur de moi-même. *Cara Mia*, j'ai hâte de découvrir ce que la vie réserve pour nous.

INTRODUCTION

En 1974, l'activiste politique de la nation Shuswap George Manuel écrit, dans son ouvrage *The Fourth World : An Indian Reality*, les phrases suivantes :

Within my own lifetime I have seen my people, the Shuswap nation, fall from a proud state of independence to a condition of degeneration, servitude, and dependence as shameful as any people have ever known. I have also seen my people make the beginning of the long, hard struggle back to the plateau that is our proper place in the world. (Manuel et Posluns 1974, 2)

Considéré par plusieurs comme l'un des points de départ du militantisme autochtone au sein du milieu académique canadien, *The Fourth World* continue de résonner encore aujourd'hui dans l'horizon politique et social du Canada. Il permet de rendre compte des efforts de résistance contre le colonialisme qui ont animé les peuples autochtones depuis leurs premières rencontres avec les Européens (Manuel et Posluns 1974, 69). Encore aujourd'hui, ces efforts de résistance sont toujours nécessaires, comme le prouvent notamment les mouvements *Idle No More* et *Every Child Matters*. Les effets du colonialisme prennent toutes sortes de formes que les différentes communautés autochtones continuent de subir et peinent à s'extirper.

De son côté, l'État canadien semble avoir multiplié les efforts pour tenter d'améliorer sa relation avec les peuples autochtones depuis la parution de *The Fourth World*. Que ce soit avec la Commission royale sur les peuples autochtones (1996) ou encore avec la Commission de vérité et réconciliation (2015), l'État canadien semble vouloir mettre fin à sa position de domination coloniale. Pourtant, malgré tous ces efforts, force est de constater que la réalité coloniale est encore bien présente partout au pays. Les différents efforts pour améliorer la relation entre les peuples autochtones et allochtones ne font bien souvent que réaffirmer la position coloniale du Canada. Plus on tente de s'en défaire, plus on comprend que le colonialisme est profondément ancré dans les structures de la société occidentale.

L'un des principes qui dirigent les efforts de décolonisation depuis plusieurs années est le principe des peuples autochtones à s'autodéterminer. Porté à la fois par plusieurs nations autochtones ainsi que par les institutions canadiennes, il est cependant très difficile de s'entendre sur les implications de ce principe. Lorsqu'il est mobilisé par les leaders autochtones, le principe d'autodétermination semble trop exigeant ; lorsqu'il est défini par l'État canadien, il semble plutôt reproduire une attitude coloniale. Nous nous retrouvons ainsi dans une situation confuse où les efforts des uns

pour tendre vers leur propre conception de l'autodétermination sont contrecarrés par les autres et vice-versa. Pour d'autres encore, il est tout simplement inutile de parler d'autodétermination parce qu'elle s'inscrit dans le cœur même de la logique coloniale. Ce climat contribue à maintenir les peuples autochtones et allochtones dans une relation inégale où le *statu quo* profite à l'État canadien. Certes, certains efforts semblent mener la relation vers le positif, mais sans principes communs qui guident l'évolution de la relation, il est difficile d'imaginer s'extirper du déséquilibre colonial de sitôt.

Dans ce mémoire, nous ne nous attardons pas précisément sur le contenu de l'autodétermination, mais plutôt sur la façon dont doit être pensée l'émancipation des personnes autochtones de l'emprise coloniale canadienne. Comme les différents discours sur l'autodétermination mènent à l'incompréhension entre les différentes parties prenantes ainsi qu'à une impasse politique, penser la forme que doit prendre les démarches d'autodétermination pourrait mener à mieux se comprendre. Plusieurs formes pour penser l'autodétermination ou l'émancipation peuvent être considérées. D'une part, nous pouvons penser à la négociation qui a guidé bon nombre d'échanges entre les peuples autochtones et allochtones au fil des siècles. Cependant, dans un contexte où le colonialisme maintient un déséquilibre défavorable aux peuples autochtones, la négociation amène son lot d'injustices. Nous reviendrons sur ce point au courant de notre argumentation. D'autre part, la résistance unilatérale des personnes autochtones face au système colonial canadien s'avère une tâche colossale tant et aussi longtemps que le Canada maintiendra son rapport de domination. Le Canada ne peut pas non plus offrir unilatéralement l'autodétermination aux peuples autochtones sans courir le risque de reproduire un comportement colonial de domination. Bien que chacune de ses formes soit simultanément employée par les peuples autochtones et les peuples allochtones, les avancées pratiques qu'elles offrent sont bien loin d'atteindre une véritable émancipation. Ce travail propose donc d'explorer une alternative qui contraste considérablement avec les différentes démarches actuellement mises de l'avant, soit le dialogue. Le contraste entre le dialogue et les autres démarches mentionnées sera explicité au fil du travail. Alors, tout en défendant le dialogue comme forme légitime de processus d'émancipation des personnes autochtones, notre objectif sera de déterminer si un dialogue entre les peuples autochtones et allochtones est possible et quelles sont ses conditions de possibilités afin d'assurer sa réussite. Répondre à cet enjeu est primordial parce qu'il pourrait ouvrir la voie à une amélioration nette de la relation entre les peuples autochtones et allochtones. En effet, comparativement à la négociation et aux démarches

unilatérales, le dialogue est la seule possibilité qu'ont les peuples autochtones et allochtones de s'entendre sur ce que doit signifier l'autodétermination (ou l'émancipation)¹. Le dialogue offre la chance à ses parties prenantes d'exprimer leur position, de s'écouter et de travailler ensemble afin de mettre fin à la position coloniale de l'État canadien. Il leur permet de rapprocher des conceptions différentes de l'autodétermination (ou d'émancipation), ce qu'aucune autre forme ne permet de faire. En promouvant le dialogue entre les peuples, nous pouvons souhaiter une meilleure relation entre les peuples sans nous compromettre sur une définition précise de ce qu'est l'autodétermination. Si le dialogue est possible, alors il pourrait offrir aux personnes autochtones et allochtones qui le souhaitent un nouveau cadre pour bâtir leur relation et combattre le colonialisme.

Pour ce faire, il est essentiel d'évaluer si un dialogue est effectivement possible. S'il l'est, tous les différents acteurs du paysage politique canadien pourront orienter leurs efforts afin de maximiser ses chances de réussite. Au contraire, si le dialogue n'est pas envisageable, il faudra tout de même tenter de tirer le maximum des gains faits par d'autres formes d'autodétermination comme la négociation. Ce travail aura donc la tâche d'évaluer la possibilité d'avoir le dialogue comme idéal pour l'amélioration des relations entre les peuples allochtones et autochtones, et éventuellement de mener à l'émancipation de ces derniers.

Avant de présenter le plan de notre mémoire, il est important de mentionner que notre approche est issue d'une perspective occidentale sur l'enjeu soulevé. La structure de notre démarche s'inscrit dans les standards académiques occidentaux et, ce faisant, elle s'adresse principalement à un public qui comprend cette perspective. Nous avons tenté de représenter le plus fidèlement possible les positions des auteurs et autrices autochtones, mais notre regard demeure teinté par notre propre réalité. Ainsi, les lecteurs et lectrices doivent se rappeler que lorsque nous référons à des auteurs et autrices autochtones, nous référons en fait à notre conception occidentale de leurs propos. Ceci sera particulièrement saillant dans le troisième chapitre du travail.

À partir de ces avertissements, nous espérons également souligner davantage l'importance que revêt le dialogue dans les démarches d'émancipation. Les personnes autochtones doivent pouvoir

¹ Nous ajoutons « émancipation » entre parenthèses pour inclure les positions qui conçoivent que la décolonisation ne passe pas par le concept « d'autodétermination ».

se faire entendre d'elles-mêmes, et non pas seulement par l'entremise de personnes se trouvant au sein d'une perspective occidentale. Ainsi, en plus des arguments qui y sont présentés, ce mémoire se veut dans la forme une preuve des limites que peut avoir une démarche typiquement occidentale dans l'amélioration de la relation entre les peuples autochtones et allochtones.

Plan du mémoire

Pour défendre notre position, notre argumentation sera divisée en trois chapitres distincts. Le premier aura pour objectif de défendre une conception particulière du dialogue dans le contexte canadien actuel et débutera avec un bref survol de moments importants dans la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada. Nous nous concentrerons particulièrement sur l'adoption de la *Loi sur les Indiens*, sur la mise en place des pensionnats autochtones ainsi que sur l'instauration des conseils de bande, ce qui permettra de montrer l'impact de la domination coloniale sur les cultures et modes de gouvernance autochtones. Toute notre argumentation repose sur le fait que la domination coloniale place les personnes autochtones en situation d'injustices et qu'il faut y remédier. Ces enjeux permettront d'illustrer les injustices vécues par les personnes autochtones et seront repris tout au fil du travail. Nous enchaînerons avec le rôle de l'autodétermination dans les processus de décolonisation, puis justifierons que le dialogue est le meilleur moyen pour atteindre cette fin. Notre conception du dialogue sera inspirée des travaux de James Tully qui présente cinq conditions nécessaires à sa réussite. Nous montrerons que les peuples autochtones et allochtones possèdent au sein de leurs cultures politiques des principes qui s'accordent avec le dialogue, et donc qu'un dialogue entre eux est envisageable, du moins en théorie. Ces principes similaires pourront servir de base à la mise en place d'un éventuel dialogue.

Notre second chapitre adressera un important enjeu qui se dégage de la conception du dialogue de Tully, celui de la reconnaissance. S'appuyant notamment sur le principe de la reconnaissance de Charles Taylor, Tully défend que pour qu'un dialogue entre les peuples autochtones et allochtones puisse avoir lieu, ceux-ci doivent se reconnaître mutuellement. Or, nous tâcherons de démontrer que la conception de la reconnaissance telle que soutenue par Tully ne fait que reproduire une position de domination coloniale des peuples allochtones sur les peuples autochtones. Si la reconnaissance est ce qui permet la construction des identités, alors cette position de domination coloniale ne peut que forcer les peuples autochtones à se construire des identités qui maintiennent

les injustices qu'elles subissent. Nous soutiendrons que ce problème ne peut être évité que si les peuples autochtones sont en mesure de s'autoreconnaître, ce qui leur permettra de se construire des identités libres de toute domination coloniale. L'autoreconnaissance est un concept qui tire ses origines des luttes décoloniales noires du XX^e siècle et qui est aujourd'hui mobilisé par plusieurs auteurs et autrices autochtones. Nous présenterons donc ce qu'est l'autoreconnaissance à partir des travaux de Frantz Fanon pour ensuite aborder son utilisation dans les travaux d'auteurs et autrices autochtones tels que Glen Coulthard. C'est également avec les travaux de ce dernier que nous pourrions introduire une première forme d'autoreconnaissance, la résurgence.

Dans le troisième chapitre, nous rapprocherons les concepts d'autoreconnaissance et de construction des identités à notre conception à la conception du dialogue de Tully. Avec l'aide du concept de paradigmes autochtones de l'auteur Cri Shawn Wilson, nous montrerons que l'autoreconnaissance a un effet considérable sur les perspectives de réussite du dialogue. En s'autoreconnaissant, les personnes autochtones pourront revitaliser leurs paradigmes et construire leurs identités à partir de ceux-ci. Ces mouvements d'autoreconnaissance contrastent avec la conception du dialogue de Tully. Nous présenterons alors une nouvelle interprétation des conditions du dialogue pour montrer que l'autoreconnaissance est en fait favorable et nécessaire à sa réussite. Nous pourrions conclure en montrant que les principes de cette nouvelle perspective sur le dialogue peuvent orienter les démarches d'émancipation des peuples autochtones dès aujourd'hui.

CHAPITRE 1 : LE DIALOGUE VERS L'AUTODÉTERMINATION ET L'ÉMANCIPATION DES PEUPLES AUTOCHTONES AU CANADA

Dans ce premier chapitre, nous voulons justifier pourquoi le dialogue est une étape essentielle du processus d'autodétermination des peuples autochtones au Canada. Pour y arriver, nous devons définir ce que nous entendons par « dialogue » et pourquoi nous considérons que cette définition, avec toutes ses implications, est à privilégier. Comme cela sera expliqué plus loin, notre conception du dialogue s'inspire largement des thèses de James Tully. Comme nous le verrons, une première étape avant de pouvoir discuter du dialogue entre les peuples autochtones et allochtones est de comprendre plus généralement le contexte historique et actuel de la relation entre ces peuples.

La première section du chapitre sera donc consacrée au contexte historique et actuel de la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada. Nous présenterons quelques politiques importantes qui ont contribué à la domination coloniale des peuples allochtones sur les peuples autochtones. Comprendre que la relation entre les peuples autochtones et allochtones est une relation de domination coloniale est essentiel pour bien saisir les enjeux entourant le dialogue. C'est également dans cette section que nous détaillerons la nécessité de l'autodétermination pour les peuples autochtones au Canada.

Dans la seconde section du chapitre, nous identifierons la conception du dialogue qui nous semble être la plus avantageuse pour les processus d'autodétermination. Cette conception du dialogue sera tirée principalement de l'ouvrage *Public Philosophy in a New Key* de James Tully (Tully 2008). Premièrement, nous justifierons pourquoi le dialogue est essentiel pour la réussite de processus visant à mener à d'autodétermination. Deuxièmement, nous verrons que notre conception du dialogue nécessite cinq conditions cruciales pour sa réussite. Pour chacune des conditions, nous présenterons des exemples de leur implication dans le contexte de la relation entre les peuples autochtones et allochtones.

Finalement, nous expliquerons pourquoi notre conception du dialogue semble la plus appropriée dans le contexte actuel de la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada. Nous soutiendrons que tous les peuples impliqués ont théoriquement les outils nécessaires afin de

s'engager dans un dialogue constructif avec de réelles perspectives de réussite et nous identifierons également les risques qui y sont associés.

1.1 Le contexte de la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada

L'histoire de la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada remonte à l'instant où les premiers explorateurs européens ont posé le pied sur le continent, il y a près de 500 ans. Il y a donc un ensemble très vaste de considérations qui sont à prendre en compte. Cependant, l'objectif de cette partie n'est pas de broser un portrait historique complet de cette relation, mais plutôt d'identifier des éléments qui seront nécessaires pour la compréhension de l'argumentation qui sera développée par la suite. En premier lieu, nous présenterons brièvement l'impact de la *Loi sur les Indiens*, adoptée en 1876 par le gouvernement canadien, sur la vie politique des communautés autochtones. Nous concentrerons notre visée sur la création des conseils de bande. Ensuite, nous poursuivrons en expliquant les impacts culturels de la création des pensionnats autochtones au Canada. Finalement, nous présenterons les efforts qui sont faits aujourd'hui pour améliorer la relation entre les peuples. Si ces éléments ne permettent pas de présenter un panorama complet des différents enjeux liés aux relations entre Autochtones et Allochtones au Canada, ils nous apparaissent malgré tout suffisant pour comprendre le cœur du problème qui nous intéresse ici.

1.1.1 Le contexte historique

Par souci de concision, notre présentation du contexte historique de la relation entre les peuples autochtones et allochtones se limitera surtout aux XIX^e et XX^e siècles avec *la Loi sur les Indiens* et la création des pensionnats. Ce n'est pas parce que les événements précédents ne sont pas significatifs. Toutefois, ce n'est qu'à partir des XIX^e et XX^e siècles que nous pouvons voir une institutionnalisation considérable de la relation de domination coloniale de l'État canadien sur les peuples autochtones. La *Loi sur les Indiens* ainsi que la création des pensionnats sont des étapes essentielles de cette institutionnalisation des rapports coloniaux des Allochtones envers les Autochtones dont les impacts sont toujours visibles dans le contexte canadien aujourd'hui.

1.1.1.1 La Loi sur les Indiens

La *Loi sur les Indiens* a été adoptée pour la première fois en 1876 par le gouvernement canadien, soit quelques années après la signature de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique par le Parlement britannique en 1867 (Kelm et Smith 2018, 17). La première ébauche de la *Loi sur les Indiens* reprend et uniformise un ensemble d'actes législatifs et de dispositions adoptées précédemment par le gouvernement colonial à l'endroit des Autochtones. Par exemple, elle reprend l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada* de 1850 qui avait déjà jeté les bases du système des réserves autochtones et entrepris pour la première fois de définir le « statut d'Indien » (CERP 2019, 38-39). Elle comprend aussi l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette Province* qui avait établi « qu'il est impossible pour un membre des Premières Nations² de détenir à la fois le titre de citoyen et d'Indien » (CERP 2019, 39). En réunissant tous les textes législatifs régissant les Autochtones sous une même loi, le gouvernement fédéral s'est donné les outils pour imposer un contrôle total de l'administration et de la législation des communautés en plus de donner un important pouvoir discrétionnaire au surintendant des Affaires indiennes et à ses agents (CERP 2019, 42).

Au cours des quelques années qui ont suivi son adoption, la *Loi sur les Indiens* a été sujette à de nombreux amendements et modifications qui ont renforcé substantiellement le pouvoir de l'État canadien sur les peuples autochtones. Parmi ces changements, le gouvernement se donne notamment le droit : de trancher sur les questions d'héritage pour les Autochtones décédés ; d'exproprier les Autochtones qui nuisent aux travaux d'aménagement du territoire ; de limiter les possibilités d'échanges commerciaux avec les communautés ; de bannir certaines pratiques culturelles (CERP 2019, 41-44).

L'une des politiques issues de la *Loi sur les Indiens* les plus rigides visant à miner le pouvoir politique des peuples autochtones est l'instauration des conseils de bande. En effet, vers la fin du XIX^e siècle, le gouvernement canadien adopte plusieurs lois pour « civiliser » les peuples autochtones et les intégrer à la société canadienne (CVR 2015, 57 ; Beaulieu et Béreau 2016, 89). Selon l'État canadien, la seule façon pour atteindre la véritable civilisation est de se sédentariser et

² À cette époque, les Inuit avaient très peu de contacts avec le gouvernement canadien en raison de leur emplacement géographique. Ils sont donc ignorés par la *Loi sur les Indiens*. Ce n'est qu'en 1939 que les Inuit sont jugés comme une responsabilité fédérale (Freeman 2020). À ce jour, au même titre que les Métis, les Inuit ne sont toujours pas soumis à la *Loi sur les Indiens*.

d'adopter l'agriculture. En forçant les Autochtones dans des réserves à proximité des colons déjà établis, les autorités canadiennes auraient plus de facilité à offrir des services (et à contrôler) les populations autochtones (Beaulieu et Béreau 2016, 88-89). Or, pour le Canada, les structures politiques traditionnelles des communautés sont incompatibles avec la civilisation. Il faut supprimer les structures « archaïques » traditionnelles et leur imposer des structures « modernes » pour leur faciliter le passage à la civilisation (Beaulieu et Béreau 2016, 89). Qui plus est, ces démarches de transformation de l'organisation politique des communautés permettent également d'empêcher la résistance aux changements que pourraient offrir les chefs traditionnels de certaines communautés lors de l'implantation de mesures de « civilisation ». C'est donc à partir de cette perspective que le gouvernement canadien impose avec *La sur les Indiens* les conseils de bande élus aux communautés autochtones (Beaulieu et Béreau 2016, 89). Pour établir la structure de ces conseils de bande élus, le gouvernement canadien s'inspire librement des structures de gouvernance municipales en laissant également un grand pouvoir discrétionnaire au surintendant des Affaires indiennes. Par exemple, les chefs de bande, qui ne peuvent qu'être élus par les hommes adultes de la communauté, peuvent à tout moment être démis par le surintendant des Affaires indiennes pour « malhonnêteté, intempérance ou immoralité » (Beaulieu et Béreau 2016, 89). Ce pouvoir basé sur des motifs subjectifs permet aux représentants du gouvernement de garder une forme de contrôle directe et arbitraire sur les chefs de bande élus.

La première mouture de la *Loi sur les Indiens* n'offre que des pouvoirs très limités aux chefs de bande élus. C'est cependant suffisant pour qu'un changement important s'opère dans la plupart des communautés. Jusqu'alors, bon nombre de communautés étaient gouvernées par les chefs traditionnels en accord avec le principe du consensus³. L'imposition des chefs de bande élus introduit plutôt un climat d'affrontement entre les membres des communautés et les familles (Beaulieu et Béreau 2016, 95). Par exemple, dans la communauté de Pointe-Bleue (aujourd'hui Mashteuiatsh), on note que les personnes qui intègrent l'économie salariée et pratiquent l'agriculture s'opposent à celles qui perpétuent les pratiques traditionnelles. Comme le gouvernement canadien soutient ceux ayant adopté les modes de vie « civilisés » occidentaux, il est plus facile pour eux d'accéder au pouvoir (Beaulieu et Béreau 2016, 95-96). Le processus s'est accéléré avec l'*Acte de l'avancement des Sauvages* adopté en 1884, qui prévoyait « conférer

³ Nous reviendrons plus en détail sur le principe de consensus dans la partie 1.3.1 du présent chapitre.

certains privilèges aux bandes les plus éclairées du Canada, dans le but de les habituer à l'exercice des pouvoirs municipaux» (Beaulieu et Béreau 2016, 97). Ainsi, les communautés qui progressaient vers la « civilisation » se voyaient accorder plus de pouvoir, notamment en leur permettant de collecter des cotisations des taxes, ce qui a contribué à marginaliser davantage les structures politiques traditionnelles.

En 1951, le gouvernement canadien a mené une réforme considérable de la *Loi sur les Indiens* en octroyant notamment une plus grande part de responsabilité aux conseils de bande. De plus, on a permis aux femmes des communautés de voter et de se présenter aux élections de leur conseil de bande. Loin de vouloir s'adapter davantage aux systèmes traditionnels, cette réforme avait plutôt pour objectif de réduire certaines injustices en concordance avec les valeurs de la société canadienne. Les nouveaux pouvoirs offerts aux conseils de bande sont devenus très similaires à ceux d'un élu municipal.

1.1.1.2 Les pensionnats autochtones

La *Loi sur les Indiens* et l'instauration des conseils de bande par le gouvernement canadien a eu un effet indéniable sur l'organisation politique des communautés autochtones. En imposant un système politique étranger aux communautés et en ayant un droit de regard sur qui le composait, le gouvernement canadien a incontestablement bouleversé et transformé la vie des personnes autochtones. Cependant, aucune mesure n'a eu un impact plus autant néfaste sur elles que l'instauration des pensionnats, qui est également la démonstration la plus manifeste de l'effet destructeur de la domination coloniale sur les cultures des peuples autochtones.

Au moment de l'adoption de la *Loi sur les Indiens*, le gouvernement canadien cherche des façons d'assimiler les Autochtones au sein de la société occidentale « civilisée ». Le gouvernement de l'époque, formé par le parti conservateur de John A. Macdonald, craint que les populations autochtones deviennent un grave problème pour les institutions politiques fédérales si elles ne sont pas en mesure de « subvenir à leurs besoins⁴ » (CVR 2015b, 172). Il existait déjà quelques pensionnats autochtones sur le territoire canadien, dont l'Institut Mohawk et le pensionnat Mount Elgin, mais il s'agissait d'initiatives qui provenaient entièrement de groupes religieux. Le gouvernement commande donc une étude sur la possibilité d'instaurer un système scolaire fédéral

⁴ Ici, il faut comprendre que « subvenir à leurs besoins » signifie d'adopter un mode de vie occidental « civilisé ».

afin d'éduquer les jeunes autochtones à partir de l'exemple des pensionnats américains (*industrial schools*) (CVR 2015b, 170).

En 1879 est présenté le rapport Davin qui fait état des pensionnats américains et présente ses recommandations pour l'instauration d'un système d'éducation pour les Autochtones au Canada. Dans ce rapport, Davin affirme que les adultes autochtones développent le « caractère indien [*sic*] », ce qui les empêche d'apprendre quoi que ce soit sur les modes de vie « civilisés » (Davin 1879, 11). Pour espérer une éducation efficace, il faut donc que l'éducation soit faite directement aux enfants. Qui plus est, les enfants doivent avoir le moins de contacts possibles avec leurs parents et leur entourage pour ne pas « que l'influence du wigwam [soit] plus forte que l'influence de l'école » (Davin 1879, 1 ; CVR 2015b, 175). Toujours selon Davin, puisque la « race indienne [*sic*] » est encore loin du modèle de « civilisation » occidentale, plusieurs générations seront nécessaires avant d'être au même stade de développement que la société canadienne. (Davin 1879, 10 ; CVR 2015b, 175-177). C'est pourquoi un système d'éducation robuste et permanent doit être mis en place. De plus, Davin recommande que l'administration des pensionnats soit faite par les groupes religieux qui possèdent déjà de l'expérience avec les communautés autochtones et qui pourront leur apprendre les valeurs chrétiennes « civilisées ».

C'est à partir de cet argumentaire qu'est financée la construction des pensionnats autochtones du gouvernement canadien. Les premiers pensionnats sont d'abord établis dans l'Ouest canadien, puis se développent subséquemment dans le reste du pays. En 1900, on compte vingt-deux écoles industrielles et trente-neuf pensionnats (CVR 2015b, 181). Le Québec est l'une des dernières provinces à établir les pensionnats, le premier étant ouvert en 1934 (Reynaud 2019, 194).

Le système des pensionnats a eu un effet dévastateur sur les peuples autochtones. D'abord, les pensionnats ont eu un impact direct sur la santé des jeunes qui les ont fréquentés. Dans les pensionnats, « la négligence des enfants est institutionnalisée et le manque de supervision mène à des situations dans lesquelles les élèves sont sujets à de la violence sexuelle et physique » (CVR 2015b, 181). La violence subie par les enfants est généralisée : on retrouve un nombre alarmant de cas de violence dans toutes les provinces du Canada comportant des pensionnats. Les sévices proviennent en grande partie du personnel des établissements, mais également des autres pensionnaires généralement plus vieux qui reproduisent souvent ce qu'ils ont eux-mêmes subi. Le manque de financement, la négligence, le surpeuplement et les conditions insalubres des

établissements font des pensionnats des milieux propices à la transmission de maladies, dont la tuberculose qui fait des ravages pour une bonne partie du XX^e siècle (CVR 2015a, 136). Les enfants sont sous-nourris, isolés et soumis à des travaux forcés pour que les institutions « s'autosuffisent » (CVR 2015a, 80). Un important nombre d'enfants disparaissent ou meurent dans des conditions horribles (CVR 2015a, 279). Les survivants de ces établissements doivent quant à eux souvent composer avec des séquelles et des traumatismes pour le restant de leur vie.

Le système des pensionnats n'a pas eu que des effets directs sur la santé et sur l'existence des jeunes qui les ont fréquentés : il a également eu un impact considérable sur la vie dans les communautés. Comme l'avait recommandé le rapport Davin, les enfants ont été écartés le plus possible de leur famille et de leur communauté. Pour faciliter cet écart, certains pensionnats ont même volontairement été construits à des endroits reclus (CVR 2015b, 231). À plusieurs endroits, les visites de parents dans les établissements étaient tout simplement interdites. En créant cette distance, la transmission des savoirs traditionnels a été bloquée au profit d'une éducation chrétienne. Les cultures autochtones étaient constamment dévalorisées et ridiculisées devant les enfants. À leur arrivée au pensionnat, on leur coupait les cheveux et jetait leurs vêtements. On les rebaptisait en leur donnant un nom chrétien. On leur interdisait de parler leur langue sous peine de pires sévices. Ces politiques, combinées à la distance physique, ont contribué à créer un énorme faussé entre les jeunes et leur communauté. Elles ont créé des divisions substantielles au sein des familles en rendant difficile, voire impossible, la communication entre les enfants et leurs parents, leurs grands-parents et les autres membres de la famille. Ce faisant, elles ont privé les sociétés autochtones de transmettre à travers les générations leurs croyances et leurs pratiques culturelles (CVR 2015b, 687). L'absence de transmission des connaissances culturelles traditionnelles chez les pensionnaires a également eu un impact sur les générations suivantes. La plupart des jeunes ayant fréquenté les pensionnats se sont retrouvés sans expériences familiales concrètes et sans véritables habiletés parentales et ont donc dû faire face à une panoplie de problèmes à leur entrée dans la vie adulte (Ottawa 2010, 98-100). Les générations qui ont suivi ont donc souvent subi, en plus du manque de transmission des savoirs traditionnels, un contexte familiale difficile.

En plus de l'impact des pensionnats sur les peuples autochtones, nous pouvons également mentionner brièvement les effets de la « rafle des années 1960 ». La *Loi sur les Indiens* a été modifiée en 1951 pour permettre aux provinces d'offrir des services aux populations autochtones

qui n'existaient pas au niveau fédéral. Parmi ces services a été comprise la protection de l'enfance. Rapidement, les provinces ont intégré les enfants autochtones à leur programme de protection de l'enfance sans pour autant comprendre leur réalité. Des années 1960 jusqu'au moins au milieu des années 1980, ce sont des milliers d'enfants qui ont été extirpés de leurs familles et communautés pour être placés dans des familles d'accueil eurocanadiennes (Fast et Collin-Vézina 2010, 169). Ainsi, pendant cette période, même si le nombre de pensionnats était en déclin, le nombre d'enfants autochtones retirés de leur famille est demeuré considérable. Les effets de ces vagues d'adoptions massives ont été sensiblement les mêmes que le système des pensionnats : elles ont éloigné les enfants de leurs communautés et empêché la transmission des savoirs traditionnels.

1.1.2 Le contexte actuel

Nous reviendrons sur d'autres événements historiques importants un peu plus loin dans ce chapitre. Pour l'instant, nous pouvons tout de même affirmer qu'aujourd'hui, la relation entre les peuples autochtones et allochtones a évolué. Les derniers établissements des pensionnats ont fermé leurs portes entre 1996 et 1998 (CVR 2015a, 392-396). Également, on tente désormais de trouver une place à l'adoption coutumière au sein des services de protection à l'enfance provinciaux (Grammond et Guay 2016). Les conseils de bande possèdent de plus en plus de pouvoirs et deviennent des lieux d'affirmation identitaire (Beaulieu et Béreau 2016, 100). Les gouvernements fédéraux et provinciaux semblent faire des efforts pour améliorer leurs relations avec les communautés autochtones, comme le témoignent entre autres la *Commission de vérité et réconciliation du Canada* (2015), la *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : écoute, réconciliation et progrès* (2019) et l'*Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées* (2019). Malgré ces efforts, les effets de la domination coloniale sont toujours présents. Plusieurs mouvements populaires témoignent des injustices dont sont toujours victimes les personnes autochtones. On peut notamment penser à *Idle No More* décriant le projet de loi omnibus C-45 présentée par le gouvernement conservateur de Stephen Harper en 2012 qui proposait entre autres de démanteler des protections environnementales en plus de diminuer considérablement les droits et l'autorité des Premières Nations (Marshall 2019). Le refus du gouvernement provincial québécois de reconnaître le « Principe de Joyce », qui vise à « garantir à tous les Autochtones un droit d'accès équitable, sans

aucune discrimination, à tous les services sociaux et de santé ainsi que le droit de jouir du meilleur état possible de santé physique, mentale, émotionnelle et spirituelle » (CDAM et CNA 2020, 10), est un autre exemple frappant des enjeux qui s'imposent dans la vie des personnes autochtones (Sioui et Boutros 2021). Finalement, les événements entourant la localisation de plus d'un millier de cadavres d'enfants sur les sites d'anciens pensionnats pendant l'été 2021 témoignent du long chemin qui reste toujours à parcourir pour mener à la guérison (Deer 2021).

Au niveau politique, la relation entre le gouvernement canadien et les communautés autochtones a évolué et s'est certainement complexifiée depuis les débuts de la *Loi sur les Indiens*. Ce ne sont pas toutes les communautés qui se retrouvent dans la même situation. Bien sûr, les contextes sociaux, géographiques et économiques peuvent varier grandement d'une communauté à une autre, même au sein d'une même nation. Mais ce qui nous intéresse est plus précisément la variation dans les contextes de relation avec la Couronne. Dans l'ouest du pays, la relation entre les nations et le gouvernement est fortement teintée par les traités numérotés⁵. Ces traités ont été signés de « nation à nation » entre 1871 et 1921 et ont visé à établir des relations de coexistence entre les nations qui partagent un même territoire (Starblanket 2019, 444). Aujourd'hui, les réactions face à ces traités sont divisées. D'un côté, plusieurs affirment que les traités sont des cadres politiques et juridiques légitimes dans lesquels on doit penser la relation avec le gouvernement canadien. De l'autre côté se trouvent ceux qui pensent que les traités, dont plusieurs ont été violés maintes et maintes fois par le gouvernement canadien, ne font que cimenter l'attitude coloniale de dépossession envers les peuples autochtones (Starblanket 2019, 445).

Les considérations qui émergent des traités numérotés sont substantielles dans les relations entre les peuples autochtones et allochtones dans le centre et l'ouest du Canada. Dans les provinces maritimes, d'autres traités historiques ont été signés, mais sans être compris dans les « traités numérotés ». Toutefois, même s'ils avaient sensiblement le même objectif (c'est-à-dire l'extinction des droits des peuples autochtones sur leurs territoires), le contenu de chaque traité diffère

⁵ Le terme « traités numérotés » correspond à un ensemble de onze traités historiques entre le gouvernement canadien et différentes nations autochtones qui s'étend du nord de l'Ontario jusqu'à la Colombie-Britannique (Filice 2016). Ces onze traités ont permis au gouvernement canadien une expansion « légitime » de sa colonisation vers l'ouest en permettant aux nations autochtones de céder leur droit au territoire en échange de divers gains politiques et protections.

considérablement. En tout, le gouvernement canadien reconnaît 70 traités historiques avec différentes nations autochtones, dont aucun au Québec (Gouvernement du Canada 2020).

S'ajoute aux implications déjà complexes des traités historiques les traités modernes. Les traités modernes⁶, dont le premier exemple est la Convention de la Baie-James et du Nord québécois avec les Cris en 1975, permettent entre autres aux peuples autochtones de concrétiser leurs revendications territoriales et d'obtenir un plus grand contrôle sur leurs communautés que ce qui est défini dans la Constitution canadienne. Il est donc important de comprendre que chaque nation a sa propre relation avec les différents paliers de gouvernement au pays, même si des situations peuvent être similaires. Ces différences peuvent créer d'importantes disparités entre les peuples autochtones et il peut être plus complexe pour certaines communautés de reprendre le contrôle de leur vie politique.

Le rôle des conseils de bande a également beaucoup évolué, mais reste une grande source de désaccords au même titre que les traités. Plusieurs communautés ont appris à travailler à partir des conseils de bande pour s'établir et asseoir leur légitimité politique. Par exemple, certaines communautés ont établi des règles qui régissent les conseils de bande, notamment en soumettant leurs décisions à des groupes d'ainés (Morissette 2007, 135). Pour d'autres communautés, les structures politiques traditionnelles sont à ce point ancrées qu'elles entrent en conflit direct avec l'autorité des conseils de bande (Alfred 1999, 107). Bien entendu, ces conflits politiques « internes » peuvent avoir de grandes répercussions sur la relation avec les peuples allochtones. Un des excellents exemples de ce genre de situation est la crise qui a émergé du conflit sur le passage d'un gazoduc, le *Coastal Gaslink*, en territoire traditionnel Wet'suwet'en au courant de l'année 2019. Pour résumer brièvement la situation, cinq chefs de bande élus ont signé des accords avec le gouvernement canadien pour démarrer le projet. Or, comme le gazoduc devait passer sur le territoire traditionnel de plusieurs clans, les chefs héréditaires se sont vivement opposés au projet, ce qui a résulté en arrestations, en barricades de chemins et de voies ferrées, puis en vagues d'indignation partout au pays (Matte Bergeron 2021). Le gouvernement canadien a finalement été forcé de s'engager dans une négociation avec les chefs héréditaires, soulevant du même coup

⁶ Les traités modernes désignent les traités signés entre les peuples autochtones et le gouvernement canadien après 1973, date où la Cour suprême du Canada reconnaît pour la première fois les droits ancestraux (à ne pas confondre avec les droits issus des traités, qui sont les droits spécifiques obtenus avec la signature de traités) (Gouvernement du Canada 2020).

d'importantes questions sur l'autorité des chefs de bande élus et sur les principes de souveraineté des communautés (First Nations Drum 2019).

Bien sûr, les éléments que nous identifions ne sont que quelques exemples simplifiés d'un ensemble de considérations complexes. Ils sont cependant suffisants pour montrer que l'autonomie politique et culturelle des peuples autochtones a été a été privée et contrainte par un ensemble de mesures d'assimilation et d'aliénation qui continuent d'avoir effet aujourd'hui. Comme l'auteur Morgan Briegg le soutient, le colonialisme de peuplement (*settler colonialism*) crée des « *uniquely tangled politics* » dans lesquelles sont pris les peuples autochtones et qui affectent leur vie sociale et politique (Brigg 2016, 342). Une plus grande autonomie ne peut être simplement acquise par un aménagement de la *Loi sur les Indiens* ou encore en signant une multitude de traités. Il est nécessaire de travailler sur tous les fronts à la fois pour minimiser les embûches que pourraient avoir certaines mesures sur d'éventuels gains. C'est ce que propose le principe d'autodétermination.

Les nations autochtones revendiquent leur droit à s'autodéterminer pour s'assurer d'une gouvernance légitime de leurs communautés. Autant les conseils de bande, les associations autochtones que les chefs héréditaires considèrent l'autodétermination comme la clé de leur émancipation du colonialisme (APNQL 2020, 10 ; Alfred 1999, xii ; Corntassel et Bryce 2011, 152). Même les rapports issus des plus importantes commissions mises sur pied par les gouvernements fédéraux et provinciaux recommandent que les nations autochtones doivent être en mesure de s'autodéterminer (CERP 2019, 311 ; CVR 2015a, 223 ; FFADA 2019, 64). Il devient donc essentiel de se demander comment doit être pensée l'autodétermination.

1.2 La nécessité du dialogue entre les peuples autochtones et allochtones au Canada

La section précédente nous a permis de brosser un portrait général de la relation entre les peuples autochtones et allochtones depuis la création du Canada. Nous avons pu montrer que les politiques coloniales du gouvernement canadien ont grandement affecté les nations autochtones, autant sur le plan politique que culturel. Ces politiques continuent aujourd'hui de limiter considérablement l'autonomie des peuples autochtones. Nous avons brièvement conclu en abordant la question de l'autodétermination. La présente section sera consacrée à l'élaboration de cette question et de son

rôle dans la relation entre les peuples. D’abord, nous définirons l’autodétermination et préciserons son attrait dans le contexte d’aujourd’hui. Ensuite, nous prouverons que le dialogue entre les peuples autochtones et allochtones est crucial dans les processus d’autodétermination parce qu’il permet de penser un cadre qui sort des rapports de domination coloniale. Finalement, nous présenterons une conception du dialogue qui s’agence avec les processus d’autodétermination. Cette conception du dialogue, développée par l’auteur James Tully, comporte cinq conditions pour sa réussite que nous présenterons l’une après l’autre.

1.2.1 L’importance du dialogue dans les processus d’autodétermination

Pour comprendre pourquoi le dialogue est essentiel dans les processus d’autodétermination des peuples autochtones, il faut avant tout définir ce qu’est l’autodétermination. Plusieurs définitions sont possibles, et elles peuvent renvoyer à des idées qui sont très différentes. Il est donc important de les démêler et d’identifier leurs implications. Dans sa plus simple expression⁷, le droit à l’autodétermination est un principe fondamental du droit international voulant que les peuples ont le droit de « disposer d’eux-mêmes » (Gingras 1997, 365). En 2007, les Nations Unies adoptent la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Dès sa mise en œuvre, le document devient un élément important de plusieurs luttes autochtones pour l’autodétermination. Selon son article 3, « Les peuples autochtones ont le droit à l’autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » (Nations Unies 2007, 8). Or, ce principe ne donne pas une démarche claire à suivre pour mener à l’autodétermination. En fait, en vertu de ce principe, il est possible de concevoir des idées fort différentes de la forme que doit prendre l’autodétermination. Ainsi, sous le même langage de l’autodétermination, on peut concevoir plusieurs implications et assomptions (Christie 2007, 19).

D’un côté, la Couronne va généralement réduire l’autodétermination à l’autogouvernance (Christie 2007, 20 ; Corntassel et Bryce 2011, 153). En ce sens, il est possible de considérer que si les communautés autochtones ont le contrôle sur leur vie politique et peuvent administrer eux-mêmes leur vie communautaire, ils seront autodéterminés. Or, l’État ne peut avoir qu’une vision

⁷ Selon une perspective occidentale.

limitée de l'autogouvernance. Pour l'État, l'autogouvernance ne peut se faire qu'à l'intérieur de son propre système, c'est-à-dire à partir des outils qui sont fournis par lui-même (Christie 2007, 20). Constant Awashish, Grand Chef de la Nation Atikawekw Nehirowisiw, explique que cette version de l'autodétermination peut être attirante. Selon lui, les outils offerts par le gouvernement canadien permettent effectivement de progresser vers l'autodétermination. Il affirme qu'il est possible :

d'utiliser les outils qui existent aujourd'hui dans le cadre légal canadien pour pouvoir s'épanouir, pour pouvoir protéger notre langue, protéger notre culture, protéger notre identité, mais protéger notre territoire également ; pouvoir participer aux décisions et s'assurer que, dans tout ce processus-là, on n'éteint pas notre droit de regard et notre droit d'appartenance sur notre territoire ; ça, c'est très important (Poirier 2019, 91-92).

Bien qu'elle puisse être attrayante, cette conception de l'autodétermination est cependant limitée. En se plaçant dans le cadre conceptuel dominant qui par définition est asymétrique, toutes les questions concernant la souveraineté des nations autochtones sont effacées (Christie 2007, 17). La raison est que l'État ne veut pas offrir les outils nécessaires aux peuples autochtones pour remettre en question sa propre territorialité et sa souveraineté (Christie 2007, 20). Les « droits ancestraux » reconnus par la Constitution canadienne en sont un bon exemple. Certes, cet ensemble de droits permet aux peuples autochtones certaines pratiques et coutumes différentes du reste de la population canadienne. Cependant, ces droits n'ont une pertinence que parce qu'ils ont été reconnus et approuvés par les juridictions canadiennes actuelles. Si un peuple autochtone ne parvient pas à prouver par l'entremise du système juridique canadien la pertinence de la pratique ou coutume qu'il revendique⁸, son droit ne sera pas reconnu. Selon cette conception de l'autodétermination, les peuples autochtones pourront effectivement se gouverner par eux-mêmes tant qu'ils demeurent au sein des institutions et juridictions canadiennes qui en décide les paramètres.

Il existe une autre conception de l'autodétermination qui ne peut être pensée qu'à partir de la position autochtone (Christie 2007, 20). De ce point de vue, l'autodétermination doit signifier le regain collectif du contrôle des modes de vie traditionnels qui ont été affectés par le colonialisme (Christie 2007, 20). Cet argument, en plus d'insinuer une certaine forme d'autogouvernance,

⁸ La reconnaissance de droits ancestraux est un long processus extrêmement complexe dans lequel les personnes autochtones doivent généralement prouver que la pratique ou la coutume qu'ils tentent de faire reconnaître était pratiquée avant l'arrivée des colons européens.

implique également la dimension de la protection des cultures, des valeurs et des cadres conceptuels autochtones. Constant Awashish souligne les attraits et les difficultés de cette conception de l'autodétermination.

C'est l'autodétermination totale. Il n'y a pas de cadre légal canadien, il n'y a pas de cadre légal provincial par ce fait même : c'est vraiment l'application des lois des Autochtones. C'est la gestion, l'exploitation faite par les Premières Nations, pour les Premières Nations et selon les valeurs et les besoins des Premières Nations, mais également de ceux qui occupent le territoire. [...] Mais [...] c'est difficile, avec tout le sous-financement qui existe dans nos communautés — et s'affirmer, et créer notre propre souveraineté en tant que Nation atikamekw. Qu'est-ce qu'on fait pour créer notre propre souveraineté ? (Poirier 2019, 92)

Nous voyons que cette conception de l'autodétermination est beaucoup plus exigeante et difficile à atteindre que la première puisqu'elle entre remet en question l'autorité de l'État canadien. Elle permet cependant de considérer les peuples autochtones dans leurs propres cadres conceptuels, et non pas au sein d'un cadre qui leur est étranger.

À partir de ces deux conceptions de l'autodétermination, on peut comprendre que, du côté autochtone comme du côté allochtone, aucun camp ne peut améliorer unilatéralement la situation des peuples autochtones. D'une part, le gouvernement canadien ne peut pas espérer simplement « offrir » l'autodétermination aux peuples autochtones : ce n'est pas quelque chose qui se donne généreusement (Corntassel et Bryce 2011, 152). Ceci est vrai pour plusieurs raisons. La principale est la suivante. L'État canadien ne peut pas, de par sa seule volonté, décider quel type d'autodétermination méritent les peuples autochtones. En assumant par lui-même ce dont les peuples autochtones ont besoin, il ne fait que reproduire un comportement colonial de domination. Le meilleur exemple de ce genre de situation est le Livre blanc de 1969, officiellement intitulé « La politique indienne du gouvernement du Canada, 1969 ». Ce projet, développé principalement par Jean Chrétien en tant que dirigeant du ministère des Affaires indiennes, a proposé d'abolir la différence législative entre les peuples autochtones et le reste de la population canadienne (Nickel 2019, 224). Sous l'idée que cette « différence » était responsable de la marginalisation et l'oppression vécues par les peuples autochtones, le gouvernement a notamment suggéré à travers le Livre Blanc d'abolir la *Loi sur les Indiens*, d'éliminer progressivement les traités et de transférer la responsabilité des peuples autochtones aux provinces (Nickel 2019, 224). Armée de bonnes intentions, la logique derrière ce raisonnement était que si les peuples autochtones étaient

considérés comme des citoyens canadiens au même titre que les autres, ils auraient toutes les chances d'améliorer leurs situations.

Même si, à l'époque, Jean Chrétien se targuait d'avoir développé le Livre blanc en consultant les peuples autochtones, il est évident qu'il s'agissait d'une initiative unidirectionnelle du gouvernement canadien. Plusieurs leaders autochtones ont affirmé que les principes du Livre blanc allaient à l'encontre même de leurs commentaires et témoignages (Nickel 2019, 225). Harold Cardinal (Cri), un des leaders du mouvement d'opposition au Livre blanc, affirme dans son ouvrage *The Unjust Society* que le Livre blanc n'est qu'un plan qui vise l'assimilation totale des Autochtones et qui doit être qualifié de génocide culturel⁹ (Cardinal 1999, 107). Le mouvement presque absolu d'opposition au projet de la part des leaders Autochtones a finalement mené à son abandon en 1971. Cette situation montre bien qu'il est impensable pour le gouvernement canadien de développer une politique d'autodétermination des peuples autochtones dans ses propres cadres conceptuels et sans les inclure dans le processus.

Le cas du Livre blanc de 1969 est un exemple évident d'une démarche où gouvernement canadien ne fait que reproduire l'oppression coloniale envers les peuples autochtones. Il n'est cependant pas nécessaire d'avoir un projet de cette envergure pour reproduire un comportement colonial : n'importe quel démarche, loi ou décision qui touche les Autochtones, mais qui ne les impliquent pas dans le processus sera inévitablement voué à l'échec. Du moment qu'une décision est prise en assumant ce qui serait préférable pour eux, on se retrouve devant une situation de comportement colonial.

De l'autre part, les peuples autochtones ne peuvent pas non plus espérer atteindre l'autodétermination uniquement par eux-mêmes. En tentant d'affirmer unilatéralement leur souveraineté, ils se buteront inévitablement au pouvoir et à l'autorité de l'État canadien en plus de devoir faire face à d'importants enjeux économiques. Évidemment, les peuples autochtones ne peuvent pas affirmer leur autonomie absolue sans remettre en question la légitimité même de la souveraineté du Canada. Plusieurs exemples peuvent témoigner de l'échec des tentatives des peuples autochtones à s'affirmer eux-mêmes en raison de la réaction du gouvernement canadien.

⁹ Pour un rapport complet sur les raisons de l'opposition au Livre blanc, voir l'ouvrage *Citizens Plus* (aussi appelé *The Red Paper*) publié en 1970 par l'*Indian Association of Alberta* et dirigé par Harold Cardinal.

Pour illustrer notre propos, nous utiliserons un des exemples ayant eu un fort impact médiatique sur la population canadienne, celui de la crise d'Oka de 1990¹⁰.

Au courant de l'été 1990, un important conflit éclate entre les Mohawks (*Kanien'kehá:ka*) de la communauté de Kanesatake (*Kanehsatà:ke*), la ville d'Oka et les autorités de la Sûreté du Québec. Ce conflit, qui prend racine dans des années de revendications territoriales sans résultats, éclate lorsque le village d'Oka décide de procéder à l'agrandissement d'un terrain de golf et à l'aménagement de maisons en rangées à proximité du territoire de Kanesatake (Lepage 2009, 119-120). Pour manifester contre l'expansion sur leur territoire, les Mohawks décident d'occuper la zone visée par le village d'Oka. D'abord concentré près de Kanesatake, le conflit s'étend rapidement dans les deux autres communautés mohawks de Kahnawake (*Kahnawà:ke*) et d'Akwesasne et prend une envergure importante (Alfred 1995, 198). À travers les barricades et les confrontations avec les autorités, les Mohawks en viennent à formuler d'autres revendications, dont une souveraineté totale (Marshall 2020). Le conflit se solde à la fin de l'été 1990 par l'intervention de la GRC et des Forces armées canadiennes qui mobilise quatre mille soldats équipés de véhicules militaires blindés, d'hélicoptères, de pièces d'artillerie et de navires de police (Marshall 2020).

L'exemple de la crise d'Oka montre qu'il est pratiquement impossible pour les peuples autochtones de s'autodéterminer unilatéralement sans en être empêchés par le gouvernement canadien. Cet exemple est encore plus intéressant si on prend en compte les revendications qui ont été faites dans les années précédant la crise. En 1975 et en 1977, les Mohawks de Kanesatake, Kahnawake et Akwesasne avaient tenté de faire reconnaître leur légitimité sur les terres revendiquées auprès du gouvernement fédéral à partir des outils fournis par le ministère des Affaires indiennes et du Nord. Finalement, leurs revendications ont été complètement rejetées en 1986 par l'État canadien (Lepage 2009, 124-125). Puisque les démarches d'autodétermination à partir des outils de l'État n'ont mené à rien, nous pouvons comprendre pourquoi les Mohawks ont tenté d'affirmer unilatéralement leur autodétermination durant la crise. Or, face à la puissance de l'État canadien, les Mohawks ont dû abdiquer. Les terres revendiquées ont été achetées par le gouvernement fédéral pour empêcher d'éventuels problèmes dus à d'autres projets d'expansions, sans toutefois

¹⁰ Pour un exemple un peu moins médiatisé, mais tout de même similaire, voir la présentation des effets de la Guerre du saumon de la Côte-Nord (*The Salmon War*) sur la communauté innue d'Essipit dans l'ouvrage *Thou Shalt Forget* de Pierrot Ross-Tremblay (2020).

reconnaître officiellement leur appartenance à la communauté de Kanesatake (Marshall 2020). La crise d'Oka est un excellent exemple pour montrer que si les nations autochtones remettent en question la légitimité de la souveraineté de l'État, il n'hésitera pas à utiliser la force pour maintenir sa position d'autorité.

S'il est impossible pour le gouvernement canadien d'offrir unilatéralement l'autodétermination des peuples autochtones et que ces derniers ne peuvent le faire par eux-mêmes, il doit nécessairement y avoir un travail de collaboration. Cependant, ce ne peut pas non plus être n'importe quel travail de collaboration. Premièrement, ce travail ne peut être basé que sur les consultations. Autrement dit, le Canada ne peut pas bâtir un projet d'autodétermination pour les peuples autochtones en ne faisant que les consulter. Le problème avec cette démarche est que le projet restera pensé selon une perspective occidentale et risque de reproduire les injustices vécues par les personnes autochtones à différents degrés. Les consultations seront utilisées pour justifier les démarches préalablement élaborées dans le cadre occidental, minimisant le rôle des Autochtones (Lopez Toro 2019, 93). Les Autochtones doivent être partie intégrante des démarches visant leur autodétermination : on ne peut pas seulement les consulter.

Deuxièmement, l'autodétermination ne peut pas être simplement négociée (Corntassel et Bryce 2011, 152). Le problème avec la négociation est que comme il existe déjà un rapport de pouvoir entre les Autochtones et le gouvernement canadien, les négociations refléteront nécessairement ce rapport de force déséquilibré. Comme le *statu quo* signifie le maintien du rapport de force, les peuples autochtones subiraient une pression énorme à faire des concessions, compromettant du même coup les processus d'autodétermination. Dans la pire situation, on se retrouve avec une autodétermination qui correspond à la définition d'une autodétermination « offerte ». Dans la meilleure, le résultat du processus sera similaire à la consultation. Une autodétermination négociée va toujours mener à un processus dans lequel le gouvernement canadien assurera son avantage, annulant du même coup l'objectif de l'autodétermination.

Pour résumer, l'autodétermination ne peut pas être faite : par la simple volonté des colonisateurs qui réaffirmerait son pouvoir et qui maintiendrait sa position de domination coloniale ; par la simple volonté des peuples autochtones colonisés puisque l'État canadien y verrait une perte de sa propre souveraineté nationale, sans parler de tous les obstacles économiques et politiques qu'une telle démarche engendrerait. Pour ces deux raisons, la négociation entre les peuples autochtones est

vouée soit à l'échec, soit mènera à des gains politiques qui se substitueront à l'autodétermination. Il est donc nécessaire d'explorer une autre voie, celle du dialogue, et comprendre ce dont il s'agit.

1.2.2 Les conditions de possibilité du dialogue

Comme nous l'avons montré, il n'est pas possible d'imaginer une autodétermination des peuples autochtones qui soit cédée par l'État canadien. On ne peut pas non plus concevoir que les autochtones atteignent par eux-mêmes l'autodétermination sans que le pouvoir colonial du gouvernement canadien n'intervienne. Il n'est pas suffisant de seulement consulter les peuples autochtones dans les processus d'autodétermination : ils doivent en faire partie intégrante. L'autodétermination ne peut pas non plus être atteinte par une négociation sans maintenir la domination coloniale. Il faut donc que l'autodétermination passe par un processus dans lequel toutes les parties impliquées pourront et voudront la soutenir et ce, en collaboration, ce que permet théoriquement le dialogue.

Nous mobilisons une définition du dialogue qui ne se limite pas à un seul type d'échange. En fait, toute interaction qui respecte les cinq conditions de possibilité que nous présenterons pourra être considérée comme dialogue qui favorise l'autodétermination des peuples autochtones. En ce sens, notre propos ne se limite pas seulement aux processus institutionnels formels, mais inclut également les interactions informelles à la fois publiques et privées. Si les échanges entre les peuples autochtones et allochtones respectent ces cinq critères, alors nous nous retrouvons en situation de dialogue. Pour bien comprendre comment peut se tenir le dialogue, il faut élaborer sur chacune de ses conditions de possibilité.

La reconnaissance mutuelle (*mutual recognition*)

La première condition de possibilité du dialogue est la reconnaissance mutuelle. Pour que les peuples autochtones et allochtones puissent entrer en dialogue, ils doivent se reconnaître mutuellement (Tully 2008, 229). Ceci implique qu'ils se reconnaissent comme peuples et cultures égaux qui co-existent et qui s'autogouvernent. Cette condition est la plus fondamentale. Selon Tully, il ne peut y avoir de dialogue entre des peuples qui ne se reconnaissent pas comme égaux. Toujours selon Tully, ceci implique que les Canadiens reconnaissent que les Autochtones

possèdent des cultures vivantes et que leur présence sur le territoire est légitime. Ceci signifie également que les Autochtones reconnaissent que les Canadiens sont sur le territoire pour y rester et que la relation avec eux est inévitable (Tully 2008, 230). La reconnaissance mutuelle se fait en deux étapes : d'abord, en acceptant ce type de reconnaissance et ensuite en l'affirmant dans les institutions et au sein du public. Ainsi, il ne peut y avoir de dialogue si le peuple canadien perpétue les stéréotypes et injustices qui ont sous-tendu les politiques coloniales jusqu'à présent. Cette condition vient aussi du fait que les peuples autochtones et allochtones se sont côtoyés depuis des siècles et continueront de se côtoyer. La cohabitation est inévitable en raison de l'histoire commune des peuples et de leur contexte géographique. Pour Tully, un bon exemple qui prouve que les peuples autochtones et allochtones sont en mesure de se reconnaître mutuellement est la signature de nombreux traités (Tully 2008, 234). Selon lui, ces traités ont été signés entre des peuples qui se reconnaissaient comme tels et donc peuvent servir de base pour se reconnaître mutuellement dans le dialogue¹¹.

Le dialogue interculturel (*intercultural dialogue*)

Pour Tully, il n'est pas suffisant que les peuples se reconnaissent mutuellement pour qu'ils puissent dialoguer. Ils doivent respecter une deuxième condition, celle du dialogue interculturel. Dans un dialogue interculturel, les participants de différentes cultures visent à atteindre une compréhension mutuelle et des ententes sans coercition. Pour y arriver, ils doivent réfléchir à des formes d'échanges adaptées au contexte et à la façon dont ils doivent coopérer et revoir leurs relations de coopération au fil du temps (Tully 2008, 239). Ce travail est nécessaire parce qu'il s'agit d'un dialogue interculturel, et non pas un dialogue intraculturel. Dans un dialogue où tous les participants sont issus de la même culture, il y a un accord implicite sur le cadre conceptuel, les différentes coutumes sociales ainsi que sur les façons de s'exprimer et de s'écouter. Or, dans un dialogue interculturel, tous ces éléments doivent être réfléchis et pris en compte. Si ce n'est pas pris en compte, toutes sortes de mécompréhensions peuvent en découler. La culture étant la plus « puissante » avant l'entrée dans le dialogue pourrait involontairement tenter d'imposer ses propres référents culturels aux autres pour éviter ces mécompréhensions. Or, le dialogue ne peut pas se perpétuer si une partie réduit l'autre à son image (Tully 2008, 242). Un exemple de

¹¹ La première condition de possibilité du dialogue implique plus de considérations que ce qui est présenté ici. Nous y reviendrons amplement dans les chapitres suivants.

mécompréhension qui pourrait survenir serait d'assumer que le dialogue doit se tenir en anglais ou en français. Si on n'y réfléchit pas, on prive les peuples autochtones de la possibilité d'exprimer clairement leurs positions, qui se traduit peut-être difficilement dans ces langues. Cela ne veut pas dire qu'il est impossible d'entrer en dialogue, mais qu'il faut être conscient que la langue peut être une barrière et qu'il faut trouver des solutions pour minimiser son impact sur la qualité des échanges. Ces considérations soulèvent également d'importantes réflexions au sujet de l'incommensurabilité entre les cultures autochtones et allochtones, et donc sur les limites de ce qu'on peut mobiliser dans le dialogue pour se comprendre. Nous élaborerons davantage sur cet enjeu dans la section 1.3 du présent chapitre.

Le respect mutuel (*mutual respect*)

En plus de se reconnaître comme égaux, les peuples autochtones et allochtones doivent témoigner d'un respect de l'autre, de leurs langues, cultures, lois et gouvernements dans le dialogue pour que leurs relations soient les plus harmonieuses possibles (Tully 2008, 242). Généralement, un peuple qui ne respecte pas la culture de l'autre la verra comme une déficience ou une incapacité. Ce genre d'attitude peut nuire au bon fonctionnement du dialogue et met surtout à risque les peuples autochtones qui se trouvent en situation de minorité. Pour que les Autochtones puissent entrer dans le dialogue à partir de leur propre culture, ils doivent sentir un respect de la part des personnes allochtones. De cette façon, ils seront en mesure de pleinement se situer dans leur position et ne pas la considérer comme un handicap. Le climat de respect mutuel permettra aux relations d'être harmonieuses et de faciliter le dialogue (Tully 2008, 244). Du moment que l'on manque de respect, on déséquilibre les relations et on empêche le dialogue. La condition de possibilité du respect mutuel diffère de celle de la reconnaissance mutuelle. La reconnaissance mutuelle signifie que les peuples doivent entrer dans le dialogue sur un pied d'égalité ; le respect mutuel permet de maintenir cette égalité tout au long du dialogue.

Le partage (*sharing*)

Pour que le dialogue puisse être fructueux, les peuples impliqués doivent être prêts à partager. Le partage est ce qui permet aux relations de se maintenir et d'évoluer. Ainsi, en s'assurant que les parties sont en mesure de partager, on s'assure également que le dialogue évolue selon les besoins de chacun (Tully 2008, 244-245). Comme nous l'avons mentionné dans l'une des sections

précédentes, notre conception du dialogue inclut plusieurs types d'échanges. Alors, les peuples qui veulent s'engager dans le dialogue doivent être prêts à partager dans une multitude de formes d'échanges. Ceci implique notamment l'économie, la politique et le droit. Dans la relation de partage, les personnes qui y prennent part doivent se voir comme partenaires de bienveillance mutuelle, et pas seulement comme voulant prendre avantage des autres. Si le partage et la gratitude ne sont pas respectés, les relations finiront par s'étioler sous le poids de l'ingratitude (Tully 2008, 246)

Pour comprendre pourquoi le partage est si important, il faut d'abord admettre que ce ne sont pas toutes les communautés autochtones qui ont les mêmes ressources et moyens pour soutenir par eux-mêmes leur économie et structures politiques (Tully 2008, 248). Ainsi, pour que la démarche vers l'autodétermination se fasse de façon judicieuse, il est possible que les Allochtones doivent partager leurs ressources et moyens. Il est important de comprendre que même si une communauté ou une nation autochtone ressent le besoin de déléguer certains aspects de son pouvoir aux différents paliers de gouvernements allochtones, elle doit tout de même être considérée comme égale et digne de respect. Les années de colonialisme ont affecté à différents niveaux les communautés et plusieurs devront prendre du temps avant d'être en mesure de s'autodéterminer. On pourrait par exemple penser à l'utilisation des conseils de bande. Dans bon nombre de communautés, les seules structures politiques sont les conseils de bande et ils en dépendent pour obtenir du financement. Dans ce genre de situation, il est impensable de transférer d'un coup tout le financement qui leur revient (Tully 2008, 248). C'est aussi vrai en ce qui concerne les systèmes de santé, la protection de l'environnement et le domaine de l'emploi (Tully 2008, 250). Il faut donc être en mesure de partager pour que les peuples autochtones puissent éventuellement reprendre le contrôle des multiples facettes de la vie culturelle, politique et sociale de leurs communautés.

La responsabilité mutuelle (*mutual responsibility*)

La dernière condition pour la réussite du dialogue est la responsabilité mutuelle entre les peuples et l'environnement qu'ils partagent (Tully 2008, 250). Selon Tully, il est impossible de soutenir un dialogue si l'une des parties ne respecte pas sa responsabilité envers l'autre ou l'environnement qui les unit. Il faut rejeter l'idée coloniale que les ressources sont infinies et qu'on peut les exploiter sans conséquences. Qui plus est, la responsabilité mutuelle peut devenir un pont qui solidifiera la

relation entre les peuples autochtones et allochtones. C'est ce qui permettra à la relation et au dialogue de perdurer dans le temps et de demeurer solide.

Pour Tully, si toutes ces conditions de possibilité du dialogue sont respectées, alors il est envisageable pour les peuples autochtones de s'autodéterminer¹². Ils pourront échanger avec les peuples allochtones sur une base égale et sans avoir peur de reproduire la domination coloniale. Il est important de comprendre que l'autodétermination comprise de cette façon n'est pas atteignable d'un coup. Il s'agit plutôt d'un long processus où l'échange et l'écoute sont mis de l'avant pour s'assurer d'une transition durable. Le dialogue conçu de cette façon règle ainsi les problèmes identifiés dans les sections précédentes. Il permet aux peuples autochtones de participer activement et de forger le processus d'autodétermination, et permet aux peuples allochtones de sortir de leur position de domination coloniale tout en contribuant également au processus. On évite donc les conflits dus à l'incompréhension et on peut viser une autodétermination respectée par tout le monde.

1.3 Le dialogue pour les peuples autochtones et allochtones

Nous avons présenté la conception du dialogue qui nous semble la meilleure pour mener les peuples autochtones vers l'autodétermination. Maintenant, nous allons expliquer pourquoi cette conception est la plus pertinente dans le contexte de la relation entre les peuples autochtones et allochtones au Canada. Même si la conception du dialogue présentée dans la section précédente peut paraître idéaliste, nous montrerons que les peuples impliqués possèdent les outils théoriques pour mener à bien le dialogue. La première partie de cette dernière section se concentrera sur la délibération chez les peuples autochtones et montrer son importance dans les cultures traditionnelles. La seconde sera dédiée aux principes de la démocratie délibérative chez les Occidentaux. Finalement, la dernière partie mettra en commun les éléments des différents peuples, identifiera ceux qui favorisent le dialogue et les différences qui y nuisent.

¹² Nous reviendrons sur cette affirmation dans les chapitres suivants.

1.3.1 La délibération chez les peuples autochtones

Comme nous l'avons présenté dans la première section du chapitre, l'instauration forcée des conseils de bande a eu de profonds effets sur la gouvernance dans les communautés. Non seulement les conseils de bande ont modifié les structures politiques des communautés, mais ils ont aussi affecté l'essence même des relations politiques chez les Autochtones.

Avec les conseils de bande, la vie politique a basculé du mode traditionnel vers un mode étranger des communautés, soit le mode représentatif (Poucette 2018, 503). Le mode de « démocratie » représentative n'offre pas la meilleure possibilité pour les échanges et le dialogue. En fait, dans les communautés, ce changement a plutôt contribué à favoriser les intérêts des plus gros clans qui étaient en mesure de récolter plus de votes et a mis de l'avant l'individualisme (Poucette 2018, 505). Pour trouver les outils nécessaires pour soutenir le dialogue, il faut plutôt regarder du côté des modes de gouvernances traditionnels.

Historiquement, une bonne partie des nations autochtones étaient organisées en systèmes de familles principalement organisées sous forme de clans (Poucette 2018, 501). Peu importe la forme exacte de leur système politique général, la plupart des nations autochtones avaient comme principe fondamental le consensus (Kelm et Smith 2018, 140 ; Hébert 2018, 102). Ce principe veut que tous les membres de la communauté devraient faire partie du processus de prise de décision unanime sur les questions d'intérêt commun. Généralement, les discussions comprises par le principe de consensus débutaient au sein de la famille et du clan en impliquant à la fois les hommes, les femmes et les enfants (Kelm et Smith 2018, 140). Suite aux discussions au sein des familles et à partir d'un consensus, les chefs de clans étaient amenés à discuter entre eux pour arriver à un consensus plus large prenant en compte chaque clan. Ces processus pouvaient également être réalisés sous forme d'assemblées. Le principe de consensus implique un long procédé de formulations, d'échanges et d'écoute par lequel émerge graduellement un accord qui représente les perspectives de toutes les personnes impliquées (Alfred 1999, 92 ; Kelm et Smith 2018, 140). Même dans les rassemblements de plusieurs clans, tout le monde pouvait participer (Poucette 2018, 502). Même si ce système de gouvernance comporte son lot de difficultés comme la lenteur des prises de décisions, il a tout de même soutenu les communautés autochtones pendant des siècles (Poucette 2018, 502).

Comme le principe du consensus a guidé pendant longtemps les structures politiques et sociales traditionnelles chez les peuples autochtones, on peut s'attendre à ce qu'un processus

d'autodétermination lui octroie une importance particulière. En effet, si les communautés visent à s'autogouverner, il y a fort à parier que les méthodes traditionnelles de gouvernance resurgiront (Alfred 1999, 28 ; Hébert 2018, 108). Certaines communautés auront la tâche un peu plus facile puisqu'elles ont réussi à maintenir une certaine forme de gouvernance traditionnelle malgré la coercition de l'État canadien. Pour d'autres, le travail sera plus difficile. Mais comme le principe de consensus est propre aux modes de gouvernance autochtones, il n'y a pas de doute que plus les nations avanceront vers l'autodétermination, plus leurs processus en seront inspirés (Hébert 2018, 102).

Il nous paraît évident que le principe de consensus s'accorde bien avec notre conception du dialogue présentée dans la section précédente. Ce principe permet de s'assurer que tout le monde puisse s'exprimer et être écouté, tout en impliquant l'assemblage des différents points de vue en les reformulant et les débattant (Hébert 2018, 103). Même lorsque les points de vue se multiplient et que la complexité des enjeux augmente, l'objectif demeure toujours de construire le consensus (Hébert 2018, 106). Nécessairement, ce genre de processus implique une notion d'égalité entre tous les points de vue en plus d'un respect de l'autre. Ainsi, si les peuples autochtones s'engagent dans le dialogue pour l'autodétermination dans le même esprit que lors de processus consensuels, ils auront de bonnes chances de respecter la plupart des conditions de possibilité du dialogue que nous avons identifiées plus tôt. Et, à mesure qu'ils parviennent à s'autodéterminer, ils auront encore plus de facilité à prendre une position similaire à la prise de décision consensuelle.

Il est nécessaire d'élaborer davantage sur une condition de possibilité du dialogue en particulier, celle du dialogue interculturel. On pourrait penser que le principe de consensus ne peut fonctionner qu'à petite échelle, par exemple au niveau des familles et des clans. Or, ce serait réducteur de croire que ce genre de processus ne peut pas se déployer à plus grande échelle (Hébert 2018, 105). Autant historiquement qu'actuellement, les différentes nations autochtones sont amenées à délibérer entre elles. Malgré le fait que le principe de consensus est à la base de nombreuses cultures traditionnelles, il n'en demeure pas moins que les nations autochtones ne sont pas homogènes et peuvent différer sur un ensemble de structures et de perspectives. Les relations impliquant une grande diversité nécessitent certes une quantité substantielle de délibération, mais sont tout de même envisageables (Hébert 2018, 107). Ainsi, on peut affirmer qu'en théorie, les peuples

autochtones sont en mesure de reconnaître les situations de dialogue interculturel et de les prendre en considération lors de délibérations.

Il est important de comprendre que la conception du dialogue que nous soutenons n'est pas exactement identique aux processus de décisions consensuelles des traditions autochtones. Si tel était le cas, il serait impossible pour les Allochtones de s'y engager parce qu'ils ne s'inscriraient pas dans le cadre conceptuel de leur culture. Cependant, nous croyons que les similarités identifiées entre la conception du dialogue que nous défendons et les traditions autochtones prouvent qu'ils sont au moins en mesure de s'y engager et de respecter ses principes.

1.3.2 La démocratie délibérative occidentale

Les Allochtones ont eux aussi les outils nécessaires pour s'engager dans le dialogue tel que nous le défendons. Il faut cependant creuser un peu dans les théories de la démocratie pour les identifier.

Comme nous l'avons présenté précédemment, la démocratie représentative, modèle politique typiquement occidental, n'est pas la mieux adaptée pour s'engager dans le dialogue. Généralement incarnée dans les systèmes de partis politiques, de votes et d'élections de représentants, la démocratie représentative a tendance à mener à la règle de la majorité, où la légitimité des décisions politiques s'appuie sur le support de la majorité de la population (Overseem 2020, 51). La raison principale de la prépondérance de la démocratie représentative est qu'elle est simple à comprendre, rapide et sans équivoque (Overseem 2020, 53). Or, la tendance à la règle de la majorité fait en sorte que les groupes minoritaires peuvent être écartés à la fois dans la représentation et dans les processus de décision. Ceci fait en sorte que les processus décisionnels peuvent ne pas impliquer toutes les personnes touchées, et ne pas inclure leurs représentants non plus (Overseem 2020, 53). Même s'il y a des nuances à faire et qu'il existe des structures pour contrebalancer ces problèmes, il est difficile d'imaginer entrer dans le dialogue comme nous le définissons à partir de ces principes. Les échanges pourraient être coupés court simplement en raison du fait que les Allochtones sont en majorité. Dans le processus d'autodétermination, ceci voudrait dire que la majorité des Allochtones pourrait imposer sa propre conception aux Autochtones par un simple vote. Évidemment, cela va à l'encontre même de l'objectif de l'autodétermination.

Une autre théorie de la démocratie semble plus propice pour y arriver : la démocratie délibérative. Il existe une multitude de formes de démocratie délibérative, mais elles sont généralement toutes basées sur un principe similaire. Ce principe est que les décisions politiques doivent s'appuyer sur une délibération dans laquelle les personnes se considèrent comme égales et se respectent (Bächtiger et al. 2018, 2). Pour y arriver, les personnes participant à la délibération doivent s'écouter et tenter de se comprendre. L'écoute est une condition essentielle à la réussite de la démocratie délibérative. Sans elle, il est impossible d'arriver à quelconque résultat délibératif (Morrell 2018, 239). Selon la démocratie délibérative, un processus dans lequel tout le monde peut s'exprimer clairement et être écouté résultera en une décision légitime et devrait prendre en compte la perspective du plus grand nombre possible vers le bien commun.

Les principes de la démocratie délibérative détonnent du modèle dominant en Occident, celui de la démocratie représentative. Elle est généralement plus longue, plus complexe et demande un niveau d'engagement plus élevé (Overseem 2020, 53). Ce niveau est cependant nécessaire pour soutenir la qualité de la délibération, que ce soit en s'assurant que tous les participants puissent être les mieux informés possibles ou encore que tout le monde ait eu le temps de s'exprimer et de débattre de leurs idées. Malgré la place qu'occupe la démocratie représentative dans le monde politique canadien, il existe plusieurs exemples de démarches de démocratie délibérative (Johnson 2009, 683). Un de ces exemples est le projet de mini-publics du *Vancouver's Grandview-Woodland Citizens' Assembly* (GWCA) lancé en 2012 (Beauvais et Warren 2019, 894). Les mini-publics sont une forme de démocratie délibérative qui est généralement formée d'un groupe de citoyens choisis au hasard. Normalement, les membres du mini-public se verront fournis le maximum d'informations concernant un enjeu donné et devront délibérer pour arriver à une solution qui prend en compte, si possible, le point de vue de tous (Beauvais et Warren 2019, 893). Dans l'exemple du GWCA, la ville de Vancouver avait réclamé la formation d'un mini-public pour pallier une impasse concernant l'aménagement d'un de ses quartiers. Beauvais et Warren considèrent que le processus du GWCA a permis de supplémer remarquablement les institutions existantes de la ville de Vancouver et a drastiquement augmenté la légitimité politique des démarches d'aménagement du quartier (Beauvais et Warren 2019, 907). Même s'ils reconnaissent que les mini-publics délibératifs ne peuvent pas remplacer toutes les institutions politiques existantes, ils peuvent tout de même être utiles pour traiter efficacement un large éventail de problèmes (Beauvais et Warren 2019, 908).

Le but de cet exemple n'est pas de soutenir que les mini-publics sont nécessairement la solution dans le processus d'autodétermination des peuples autochtones. Il sert plutôt à montrer que les Allochtones sont en mesure de développer des structures politiques qui mobilisent les principes de la démocratie délibérative, dont les mini-publics en sont un modèle, et qui sont efficaces et utiles. Nous pouvons donc affirmer avec conviction que les peuples allochtones peuvent supporter les principes délibératifs.

Si les peuples allochtones sont en mesure de soutenir les principes de la démocratie délibérative, alors nous pouvons estimer qu'ils possèdent les outils nécessaires pour entrer dans le dialogue tel que nous l'avons défini. Pour que la démocratie délibérative puisse fonctionner, il doit nécessairement y avoir une écoute et un respect de l'autre que l'on considère comme égal. Les premières conditions du dialogue sont donc remplies.

Toutefois, comme avec le principe de consensus chez les peuples autochtones, il ne faut pas penser que la conception du dialogue que nous soutenons est de la démocratie délibérative. Si tel est le cas, il serait impossible que les peuples autochtones puissent y participer selon leurs propres cadres conceptuels. Une autodétermination qui se développerait dans une démocratie délibérative serait une autodétermination en termes allochtones, ce qui est problématique. Qui plus est, nous n'avons pas validé la possibilité pour les Allochtones de respecter la condition de possibilité du dialogue interculturel. Cet enjeu sera élaboré plus en profondeur dans les prochains chapitres de ce mémoire.

1.3.3 Similarités et différences

Nous avons montré que les peuples autochtones et allochtones possèdent en théorie les outils nécessaires pour entrer dans le dialogue sur l'autodétermination. Nous avons cependant pris soin de dire que ce dialogue n'était ni le principe de consensus ni de la démocratie délibérative. Il faut comprendre que le principe de consensus se situe dans plusieurs cultures autochtones et que la démocratie délibérative se trouve chez les peuples allochtones occidentaux. Cette distinction est primordiale et il faut être en mesure de la reconnaître. Si une personne allochtone s'engage dans un dialogue avec une personne autochtone en assumant qu'elle se trouve dans le même cadre

conceptuel qu'elle, elle la force dans un paradigme¹³ qui n'est pas le sien. Ceci peut mener à de graves mécompréhensions qui pourraient sacrifier le dialogue. En reconnaissant que le dialogue ne se situe pas dans un paradigme autochtone ou allochtone, on encourage les participants à devoir penser le cadre dans lequel se tiennent les interactions. Comment penser ce cadre ? Il faut pour ce faire identifier les similitudes entre les paradigmes. Le dialogue est donc à penser à la jonction entre les paradigmes.

Nous allons clarifier ce propos en revenant sur l'une des conditions de possibilité du dialogue. Tully affirme que pour qu'un dialogue puisse avoir lieu, les participants des différentes cultures doivent se porter un respect mutuel. Toutefois, le respect ne signifie pas exactement la même chose dépendamment de la culture. Pour les cultures autochtones, un grand respect est généralement témoigné aux aînés qui ont vécu longtemps et qui ont acquis une sorte de sagesse (Tully 2008, 242). Il y a aussi un second sens au respect pour tout ce qui est membre du cercle de la vie, autant pour les animaux, les plantes, les eaux, les esprits que les êtres humains. Il y a donc un respect des autres de par leur place dans le cercle de la vie. Le respect est conçu d'une façon un peu différente dans les cultures allochtones. Chez elles, le respect est plus souvent mérité avec les efforts et est donc refusé aux personnes qui n'atteignent pas les normes de comportement de la société (Tully 2008, 242). Il y a également un autre type de respect qui considère que l'humain mérite la dignité puisqu'il est fin et pas seulement moyen. Tully affirme que même si les conceptions du respect diffèrent pour les peuples, on peut tout de même identifier des similitudes entre elles et entrer dans le dialogue à travers elles (Tully 2008, 243).

On pourrait qualifier le résultat des similitudes entre le respect chez les peuples autochtones et allochtones d'équivalents homéomorphes (Panikkar 1982, 89). L'équivalence homéomorphe ne propose ni universaux ni analogies (Éthier 2016, 179). Elle propose plutôt « une équivalence fonctionnelle particulière découverte par le moyen d'une transformation topologique. Elle est une sorte d'analogie fonctionnelle existentielle » (Panikkar 1982, 89). La reconnaissance d'équivalents homéomorphes ne fait pas en sorte que les différences sont ignorées ou éliminées. Elle permet plutôt de prendre les différences, de les accepter et de travailler ensemble à partir d'elles. Ainsi, le « respect » en tant qu'équivalent homéomorphe dans le dialogue pour l'autodétermination fait en sorte que les peuples participants comprennent que leur conception du respect est distincte de

¹³ Les paradigmes seront une part importante du troisième chapitre de notre mémoire.

l'autre, mais qu'il y a assez de similitudes établir certaines règles mutuelles qui pourront régir le dialogue¹⁴.

Il faut également être conscient qu'il existe des distinctions fondamentales entre les cadres conceptuels autochtones et allochtones qui menacent la réussite du dialogue. Ce n'est pas parce que toutes les conditions de possibilité du dialogue sur l'autodétermination sont remplies qu'il va nécessairement réussir. Autrement dit, il ne suffit pas que les peuples se reconnaissent comme égaux, se respectent, acceptent les principes du dialogue interculturel, soient prêts à partager et soient responsables pour qu'on parvienne magiquement à formuler les bases de l'autodétermination. Le dialogue implique que pour arriver à un résultat, il faut être en mesure de se comprendre. C'est également vrai avec le principe de consensus et avec la démocratie délibérative. Si nous ne sommes pas en mesure de nous comprendre, il est impossible d'arriver à un consensus ou de prendre une décision qui prend en compte tout le monde. On peut se servir des équivalents homéomorphes pour être en mesure de progresser. Mais il n'est pas évident qu'il existe des ponts pour tous les aspects importants concernant l'autodétermination.

Jorge M. Valadez soutient que pour certains enjeux, voire plusieurs, la différence entre les cultures autochtones et allochtones est à ce point considérable qu'il est tout simplement impossible de se comprendre (Valadez 2010, 63). Il nomme ces situations l'incommensurabilité culturelle. L'incommensurabilité culturelle survient quand des groupes de différentes cultures tentent de délibérer à partir de cadres culturels qui sont trop éloignés les uns des autres (Valadez 2010, 63). Dans ces situations, il n'y a pas de similitudes qui permettent d'établir une base pour la compréhension mutuelle. L'incommensurabilité culturelle nuit donc grandement au dialogue et menace de l'annuler. Valadez donne plusieurs exemples. Il affirme entre autres que l'incommensurabilité culturelle entre les peuples autochtones et allochtones pourrait survenir au niveau des croyances empiriques, notamment avec une idée issue de cultures autochtones qui affirme que les rivières et les montagnes possèdent des « esprits » (Valadez 2010, 63). Une autre source de difficulté qu'il identifie est les différents fondements de savoirs qui sont mobilisés par les peuples. Il peut être difficile pour les Allochtones de reconnaître la tradition orale et le savoir

¹⁴ Il nous semble pertinent ici d'affirmer que le principe d'autodétermination est issu d'une perspective occidentale. Même si nous employons le terme « autodétermination » comme un principe universel, il serait faux de prétendre que c'est le cas. Lorsque nous disons « dialogue pour l'autodétermination », nous devrions plutôt dire que le dialogue vise à déterminer s'il existe un équivalent homéomorphe à l'autodétermination chez les peuples autochtones.

spirituel autochtone comme étant légitimes en raison de leur cadre culturel qui ne les valorise pas. Valadez conclut en affirmant qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une incommensurabilité complète pour faire dérailler le dialogue. Si une seule partie des cadres culturels est incommensurable (une incommensurabilité partielle), alors il sera impossible pour le dialogue de déboucher sur une solution satisfaisante pour tous (Valadez 2010, 67).

Les enjeux soulevés par Valadez sont légitimes. Toutefois, ils ne devraient pas être considérés comme un frein au dialogue. Même s'il y peut y avoir apparence d'incommensurabilité culturelle avant d'entrer dans le dialogue, on ne pourra confirmer qu'une fois que nous l'aurons mise à l'épreuve. Valadez semble reconnaître que certains enjeux ne sont pas incommensurables. Alors, le dialogue doit commencer avec ces enjeux. En échangeant sur les enjeux où sont possibles des rapprochements, il se peut que les peuples améliorent leur compréhension de l'autre et ainsi fassent progresser le dialogue. Qu'on le veuille ou non, les peuples autochtones et allochtones ont une histoire commune (Tully 2008, 241). Cette histoire commune a certainement rapproché les différents cadres culturels sur certains enjeux. Il faut donc identifier ces ponts et bâtir le dialogue à partir de ceux-ci. En identifiant le maximum de ponts entre les cultures, il est tout de même possible que les démarches arrivent face à une incommensurabilité culturelle. Mais il est également possible que finalement, il n'y ait même pas d'incommensurabilité partielle. Si on parvient à s'entendre, alors l'autodétermination sera fortement envisageable. Si on n'y parvient pas, alors on aura les bases légitimes pour réorienter la relation, c'est-à-dire en prenant nos distances. Malgré tout, dans les deux cas, le processus d'échanges et de travail collectif aura définitivement permis de progresser vers une plus grande autodétermination des peuples autochtones.

CHAPITRE 2 : L'AUTORECONNAISSANCE AVANT LE DIALOGUE

Dans le premier chapitre de notre mémoire, nous avons présenté la conception de James Tully du dialogue comme étant la meilleure perspective à adopter afin de promouvoir l'autodétermination des peuples autochtones. Cependant, notre argumentation est incomplète et nécessite une analyse plus en profondeur. En effet, la première condition de possibilité du dialogue émise par Tully, soit celle de la reconnaissance mutuelle des peuples, nous semble beaucoup plus complexe et ambiguë que Tully semble le croire lui-même. Si la reconnaissance mutuelle est la première condition du dialogue, alors il faut bien admettre qu'elle subordonne toutes les autres conditions pour qu'il soit possible. Il n'est donc même pas permis de songer au dialogue tant que ne sera pas mise au clair la notion de « reconnaissance mutuelle ». Ce qui est en jeu ici est le rapport conceptuel entre la notion de reconnaissance et l'adjectif « mutuelle ». C'est ce que nous voulons étudier dans ce deuxième chapitre.

En utilisant le terme « reconnaissance », Tully s'inscrit dans un courant déjà établi de penseurs du multiculturalisme qui emploient ce concept pour parler du lien qui doit exister entre la majorité et les minorités dans les sociétés pluralistes multiculturelles. Parmi ces penseurs, on retrouve Charles Taylor, qui en 1994 publie un ouvrage intitulé *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, lequel devient rapidement une référence dans les débats entourant les identités politiques, la démocratie et les enjeux de citoyenneté (Rengger 2015, 371). Dans ce chapitre, nous soutiendrons que malgré l'apport substantiel de Taylor et des auteurs du multiculturalisme dans la façon de concevoir les enjeux d'identités politiques et de relations entre les groupes, leur concept de « reconnaissance » ne permet pas aux peuples autochtones et allochtones d'entrer dans un dialogue sur l'autodétermination. Nous soutiendrons que cette conception de la « reconnaissance », du moins celle qui est formulée dans le sillage des travaux de Taylor, ne permet pas de remplir la première condition du dialogue de Tully, celle de la « reconnaissance mutuelle ». Cela ne signifie pas qu'il faut abandonner cette dernière, mais qu'il faut trouver une autre voie pour la penser. Pour y arriver, nous puiserons dans la littérature décoloniale afin de mettre en valeur le concept d'autoreconnaissance.

Même si nous proposons une critique de Taylor, sa conception de la reconnaissance permet tout de même d'offrir des outils intéressants pour mieux la comprendre. La première partie de ce chapitre

introduira la conception de Taylor de la reconnaissance. À partir de *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, nous pourrions illustrer en quoi elle peut être utile pour notre argumentation. Nous nous concentrerons principalement sur le rapport qui existe entre reconnaissance et identités et nous expliquerons la pertinence de ce rapport pour la conception du dialogue chez Tully, tel qu'il a été exposé au premier chapitre.

La seconde partie se consacrera à prouver que la conception de la reconnaissance formulée par Taylor, qui est sous-jacente à celle de Tully, loin d'être une condition acceptable pour le dialogue entre les peuples allochtones et autochtones, est en réalité un obstacle à l'autodétermination de ces derniers, et ce pour deux raisons principales : l'essentialisme et l'ethnocentrisme. C'est ce constat qui nous conduira à l'idée d'une (re)construction des identités autochtones, telle qu'on peut la retrouver défendue dans la littérature décoloniale actuelle.

La dernière partie analysera deux approches à la (re)construction des identités autochtones. La première approche, qui consiste à forcer le groupe dominant à mieux reconnaître les peuples autochtones, sera étudiée dans les travaux de Dale Turner. La deuxième approche, qui est selon nous préférable, est celle de l'autoreconnaissance. Bien que reprise notamment par Glen Coulthard en contexte autochtone, le concept d'autoreconnaissance tire ses racines dans la lutte de classe européenne et dans les luttes décoloniales noires du 20^e siècle. Nous nous affairerons donc à définir clairement ce que nous entendons par « autoreconnaissance » en présentant l'évolution historique du concept. Nous conclurons en défendant l'autoreconnaissance comme étape nécessaire à la première condition de possibilité du dialogue de James Tully.

2.1 La reconnaissance

Tout au long de son ouvrage *Public Philosophy in a New Key*, James Tully construit son argumentation autour de l'idée de « reconnaissance » en s'inspirant notamment des travaux de Charles Taylor¹⁵. Il est donc raisonnable de dire que lorsque Tully mentionne que pour entrer en dialogue, les différents peuples doivent se reconnaître mutuellement, sa conception de la reconnaissance doit être entendue dans le sens qui lui est donné par Charles Taylor. C'est pourquoi

¹⁵ Voir entre autres le chapitre 6 de *Public Philosophy in a New Key*, « Democracy and Recognition ».

il est utile de partir du livre de ce dernier, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* pour comprendre ce qui est impliqué dans le concept de reconnaissance chez Tully.

2.1.1 La reconnaissance chez Charles Taylor

Taylor part du principe que la reconnaissance et l'identité des individus sont liées, ou du moins partiellement liées. Pour Taylor, l'identité réfère à « la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains » (Taylor 1994, 25). Ces identités seraient en partie construites par la reconnaissance ou inversement par le déni de reconnaissance des autres personnes et/ou groupes de personnes. Selon Taylor, si nous pouvons devenir des agents humains à part entière, capable de nous comprendre et de définir notre identité, c'est parce que la caractéristique essentielle de la vie humaine est son caractère fondamentalement dialogique (Taylor 1994, 32). C'est par nos interactions avec les autres que nous pouvons acquérir des moyens d'expressions et un langage qui nous permettent de mieux comprendre à la fois les autres et nous-mêmes. Cette reconnaissance des autres forme donc la base sur laquelle nos identités sont construites. Toutefois, les identités d'une personne ou d'un groupe de personnes peuvent être gravement affectées par le manque de reconnaissance¹⁶. Très brièvement¹⁷, un groupe peut voir son identité altérée si le peuple ou la société dans laquelle il se trouve lui renvoie une image dégradante ou méprisante de lui-même. Ceci peut établir des relations de méfiance et d'aliénation entre le groupe et le reste de la société, contribuant ainsi à son isolement (Taylor 1994 25; Martineau 2012, 164). Le manque de reconnaissance maintient les groupes ciblés dans une oppression à l'intérieur de la société. Taylor utilise d'ailleurs l'exemple des peuples autochtones sur le continent américain qui ont été qualifiés à tort de « non-civilisés » (Taylor 1994, 26). Cette désignation est responsable de plusieurs conséquences ayant entraîné à la haine de soi chez un nombre important de personnes autochtones. Pour Taylor, il est donc impératif pour la société

¹⁶ Le « manque de reconnaissance » se divise en deux formes distinctes : la non-reconnaissance (*nonrecognition*) ou la reconnaissance erronée (*misrecognition*). Nous spécifierons la distinction entre les deux problèmes un peu plus loin.

¹⁷ Il existe une littérature immense sur la reconnaissance. Comme nous notre recherche s'inscrit dans le cadre établi par James Tully, nous nous concentrerons uniquement sur la perspective de Taylor de laquelle s'inspire Tully. D'autres auteurs et autrices ont apporté d'importantes contributions à l'enjeu de reconnaissance, tels qu'Axel Honneth et Nancy Fraser (Iser 2019).

canadienne multiculturelle de reconnaître les peuples autochtones non pas par politesse, mais pour remplir leur besoin vital de reconnaissance¹⁸.

Au premier chapitre, nous avons donné plusieurs exemples de manque de reconnaissance des Allochtones envers les Autochtones au cours de leur histoire commune. La justification de la mise en place des pensionnats en est un. D'abord, en retirant les jeunes Autochtones de leur famille, nous les avons privés de la reconnaissance que leur entourage et leur groupe auraient pu leur offrir. Ensuite, par l'entremise de l'Église, nous leur avons reflété une image de ce qu'ils *devaient* être, leur offrant ainsi une reconnaissance qui ne leur était pas propre. Les pensionnats témoignent des impacts que peut avoir le manque de reconnaissance sur les identités des groupes. Les mêmes raisonnements s'appliquent pour l'implantation de la *Loi sur les Indiens* et des conseils de bande. En instaurant des structures politiques étrangères aux Autochtones, les Allochtones ont lancé un message clair : pour obtenir la reconnaissance du gouvernement canadien, les peuples autochtones doivent altérer leurs identités et se conformer à l'identité occidentale, ou du moins à la conception occidentale des identités autochtones.

Cela étant, il est important de spécifier la distinction entre les formes de manque de reconnaissance, soit la non-reconnaissance et la reconnaissance erronée. Dans la première, le groupe dominant n'offre aucune forme de reconnaissance à un ou plusieurs groupes minoritaires. Il nie les identités de ces derniers et leur impose sa propre identité. Dans la seconde, le groupe dominant force le ou les groupes minoritaires dans une identité qui n'est pas la leur.

Dans le cas des groupes autochtones au Canada, un comportement de non-reconnaissance de la part du groupe majoritaire pourrait se traduire ainsi : i- Les personnes « autochtones » n'existent pas ; ii- les « personnes autochtones » sont des personnes comme les autres ; iii- les personnes « comme les autres » sont pensées selon le modèle du groupe majoritaire ; iv- le gouvernement traitera toutes les personnes de la même manière. Or, on le voit bien, cette égalité formelle est elle-même conditionnelle à un mépris fondamental des identités des groupes minorisés. Même en mettant de côté, pour le bénéfice de l'argument, le racisme institutionnel vécu par les peuples autochtones, la simple volonté de vouloir les traiter comme s'ils étaient « comme les autres » est

¹⁸ « Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need » (Taylor 1994, 26).

en soi une non-reconnaissance. Dans cette situation, les personnes autochtones se voient obligées de nier elles-mêmes leurs identités ne serait-ce que pour être considérées par le gouvernement.

Alors que la non-reconnaissance est un déni total de reconnaissance, la reconnaissance erronée crée des enjeux beaucoup plus complexes (Laitinen 2012, 26). Avec la reconnaissance erronée, la société dominante impose sa propre vision de ce que devrait être le ou les groupes minoritaires et les contraint à altérer leurs identités de façon permanente. La reconnaissance erronée peut mener à une relation tordue avec soi-même, par exemple avec la haine de soi, et peut même affecter le développement des capacités centrales des personnes, notamment la capacité de vivre sa propre vie et d'être libre (Laitinen 2012, 26). L'approche n'est donc pas seulement « votre groupe n'existe pas », mais devient « votre groupe *devrait être* ceci ou cela ». Un exemple de reconnaissance erronée est la *Loi sur les Indiens*. Comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, la *Loi sur les Indiens* présente ce que *devraient être* les personnes autochtones. Au cours de l'histoire, par diverses mesures, cette conception erronée de l'identité autochtone finit par être internalisée par les principaux intéressés. Alors, paradoxalement, une identité forgée de l'extérieur par le monde colonial devient un point de repère identitaire pour les colonisés, tant et si bien que ne pas accepter les conditions de la *Loi sur les Indiens* revient à renier sa propre identité, renier la seule façon *permise* d'incarner une identité autochtone.

2.1.2 La reconnaissance chez James Tully

Replaçons maintenant ces considérations dans la démarche de Tully. Tully affirme que la première condition pour que les peuples autochtones et allochtones puissent entrer en dialogue est qu'ils se reconnaissent mutuellement. Pour lui, le dialogue n'a pas à attendre qu'une reconnaissance mutuelle parfaite se concrétise pour fonctionner. En fait, la reconnaissance mutuelle est un état en constante évolution qui se solidifie par le dialogue (Tully 2007, 5-6). Donc, selon lui, la première condition au dialogue n'est pas la reconnaissance mutuelle des peuples, mais plutôt qu'ils soient au moins en accord avec l'idée que leur interlocuteur est leur égal. Les peuples doivent être ouverts à ce que les autres puissent proposer des alternatives pour modifier l'état de la reconnaissance au sein de la société. Il n'est donc pas essentiel d'attendre que plus aucune situation de non-reconnaissance et de reconnaissance erronée ne perdure pour entrer dans le dialogue. Par exemple, les Allochtones doivent accepter que les peuples autochtones veuillent entrer en dialogue pour

travailler sur un système de justice qui les représentent mieux. Il n'est pas nécessaire que le système de justice actuel soit exempt de reconnaissance erronée pour pouvoir entrer dans un dialogue. Il faut simplement que les Autochtones acceptent les Autochtones comme égaux et les traitent avec respect, même si leurs identités diffèrent (Tully 2007, 178). Ainsi, selon Tully, ce sont les conditions minimales de reconnaissance mutuelle et de réciprocité qui permettent de s'assurer que les discussions ne sont pas biaisées envers une identité culturelle dès le départ (Tully 2007, 178).

2.2 Les dangers de la reconnaissance

Tout en utilisant les outils fournis par Taylor et Tully, nous tenterons maintenant de montrer que dans le contexte actuel, un véritable dialogue entre les peuples autochtones et allochtones est voué à l'échec. Nous soutiendrons que dans la relation actuelle entre les peuples autochtones et allochtones, il est impossible pour les Autochtones d'atteindre la première condition du dialogue de Tully, celle de la reconnaissance mutuelle, puisque la reconnaissance au sens de Taylor maintient un déséquilibre favorable aux identités allochtones.

Puisque nous travaillons à partir du cadre fourni par Tully, nous ne remettons pas en question le lien entre identité et reconnaissance de Taylor et acceptons cette position : « [d]ue recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need » (Taylor 1994, 26). Ainsi, il est impératif que les personnes autochtones puissent avoir accès à une forme ou à une autre de reconnaissance. Toutefois, la reconnaissance erronée des peuples allochtones envers les peuples autochtones est à ce point profonde qu'il n'est pas possible pour eux de construire leurs identités à partir de leur relation avec les Autochtones.

2.2.1 Le trauma identitaire

L'idée principale derrière notre position est que les identités des peuples autochtones sont à construire d'une autre façon qu'elles ne l'ont été sous le colonialisme canadien¹⁹. Comme Taylor

¹⁹ Nous dirons donc que les identités autochtones sont à (re)construire. Par (re)construction des identités autochtones, nous entendons simplement qu'elles puissent être construites sans l'oppression coloniale. Nous employons le terme « (re)construire » parce qu'il maintient une cohérence avec le terme « construire » employé par Charles Taylor. Il n'implique pas nécessairement que les identités autochtones aient été détruites et qu'il faille les « reconstruire » de

le mentionne, l'identité est en constante évolution et se développe à partir de la multitude d'interactions avec des individus et des groupes. Toutefois, les relations entre les peuples autochtones et allochtones sont en déséquilibre parce que, contrairement à d'autres groupes minoritaires, elles sont ancrées dans les principes de souveraineté et dans le territoire²⁰ (Eisenberg 2007, 81). Généralement, dans les réflexions sur la reconnaissance au Canada, on assume que tous les groupes minoritaires pourront être reconnus au sein de la société multiculturelle en tant que partie prenante. Toutefois, la relation avec les peuples autochtones précède l'idée même de société multiculturelle et arrive bien avant l'acte constitutif du Canada. Il n'est donc pas suffisant de reconnaître les peuples autochtones selon leur position dans la société « multiculturelle » canadienne d'aujourd'hui : on doit rendre compte de toute l'histoire de leur relation aux Allochtones.

Pour y parvenir, on doit accepter qu'il existait des identités autochtones avant l'arrivée des premiers colons européens, qui peuvent être qualifiées d'identités précoloniales. En les analysant du point de vue de Taylor, il est possible d'affirmer que les identités précoloniales des peuples autochtones se sont construites par une panoplie de relations et d'échanges entre eux et avec le territoire qui sont largement antérieures à l'arrivée des premiers colonisateurs. À partir du moment où les premiers colons européens sont arrivés, on peut considérer que les identités des peuples autochtones *et* des peuples allochtones se sont mutuellement influencées puisqu'elles sont entrées en relation. Même si l'historique des relations entre les groupes est assez récente lorsqu'elle est comparée à aux relations qu'entretiennent les peuples autochtones ensemble depuis des millénaires, leur impact est considérable. D'un point de vue extérieur, il n'est évidemment pas possible de rendre compte du rapport entre la mort de milliers d'Autochtones²¹ et les identités des survivants, mais il nous apparaît impossible de ne pas prendre en compte ce trauma profond dans l'évolution historique des identités autochtones.

toute pièce. Le terme « (re)construire » est employé comme un synonyme de revitalisation, qui est beaucoup plus fréquent dans la littérature de sources autochtones.

²⁰ En d'autres mots, les relations entre les peuples autochtones et allochtones sont originaires du colonialisme de peuplement (*settler colonialism*).

²¹ Bien qu'une estimation précise soit impossible, il n'est pas absurde de penser qu'environ 95% de la population autochtone dans l'hémisphère ouest ait exterminée directement par les Allochtones de 1492 jusqu'au début du 20^e siècle (Smith 2017, 12-13). Même sans avoir les chiffres exacts, il est indéniable que le génocide des Autochtones a eu un impact négatif majeur sur l'évolution des identités autochtones précoloniales.

En plus des politiques visant l'éradication des Autochtones, l'évolution de leurs identités ont été fortement marquées par un ensemble de mesures coloniales politiques, sociales et culturelles (Alfred 1999, 84). Comme nous l'avons identifié au premier chapitre, les pensionnats en sont un exemple concret. Si on accepte la thèse de Taylor comme quoi l'identité se forme à partir des relations et des échanges avec les autres, la façon la plus efficace d'empêcher une identité de se perpétuer au sein d'un même groupe serait en créant une distance physique entre ses membres. Or, il s'agit d'un des rôles qu'on eut les pensionnats. En éloignant les enfants de leurs communautés, ceux-ci ont été empêchés d'entrer en relation avec les leurs et de se construire une identité (qui, pour en rappeler la définition donnée par Taylor, est « la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains ») propre à leur groupe. Cela signifie, toujours dans la logique de Taylor, que toute personne a un besoin fondamental de reconnaissance. Ce besoin est ici travesti selon les règles imposées par les colonisateurs. Puisqu'ils n'ont pas pu bâtir une identité propre, les enfants autochtones n'ont pas eu d'autre choix que de bâtir leur identité à partir de la reconnaissance coloniale qui leur était imposée au sein de ces établissements.

Ici, il est important de mettre l'accent sur le caractère obligatoire des pensionnats. On a forcé des générations d'enfants à se séparer de leur groupe et adopter une identité occidentale pour entrer dans le monde « civilisé ». En plus d'être forcés à se conformer à une identité occidentale, on a forcé les enfants à renier leurs identités autochtones par la violence (Alfred 2005, 184-185). Or, selon Taylor, l'identité est en constante évolution et se développe à partir des relations que nous avons avec les autres. Mais il est difficile, voire impossible, de parler d'« évolution » de l'identité lorsque celle-ci subit les diktats d'une volonté étrangère, d'autant plus lorsque cette imposition se fait par une telle violence. Avec les pensionnats, bon nombre de survivants affirment avoir perdu leurs identités autochtones à leur sortie (Blackburn 2012, 295). Il est également important de se rappeler que le passage dans les pensionnats n'a pas seulement affecté ceux qui y sont passés, mais également les générations précédentes qui ont perdu leurs enfants et toutes les générations qui ont suivi. Il nous semble donc justifié de qualifier la période des pensionnats comme un trauma dans l'évolution des identités autochtones.

Notre conception du trauma identitaire s'appuie sur les travaux du professeur Brieg Capitaine²². Selon Capitaine, concevoir l'épisode des pensionnats comme un trauma permet de dépasser les événements individuels et de voir leur impact sur le plan communautaire :

Dans cette approche, témoigner, raconter son expérience participe d'une forme de résilience et permet aux individus de se réparer, si l'on peut dire, en faisant émerger ce qui est caché, refoulé et ainsi de produire du sens, de recouvrer le langage. [...] Il permettrait de se resituer face à soi et aux autres, mais aussi de reconstruire des trajectoires de plus en plus morcelées. (Capitaine 2016)

Lorsqu'on parle de trauma identitaire, il est question de faire ressortir l'identité des victimes ainsi que la douleur qu'elles ont vécu pour les mettre en commun. En rassemblant les témoignages et les expériences, on peut contrer le but premier des pensionnats, qui était de créer une rupture entre les membres des communautés. On peut en venir à dire que la victime n'est pas seulement la personne en tant que tel, mais bien sa culture, sa langue et sa communauté (Capitaine 2016). À partir des violences individuelles subies par les personnes autochtones, il est possible de créer une forme de rassemblement entre les victimes pour faire un premier pas vers la (re)construction de leurs identités. Capitaine en donne un bon exemple :

Un ancien pensionnaire me confiait lors d'un événement de la commission : « On ne s'est jamais vu. On vient de partout au pays et on raconte tous la même histoire. C'est que cela est la vérité ! » Le pensionnat tend à devenir le symbole de l'atteinte à l'identité collective, celui d'une domination partagée par l'ensemble des acteurs au-delà de leur identité de genre, des générations ou des nations et à partir duquel les individus réexaminent leurs trajectoires, reconstruisent les liens familiaux [et] dépassent les divisions claniques. (Capitaine 2016)

Les propos de Capitaine sur le trauma se limitent aux pensionnats autochtones. À ce jour, il s'agit certainement de l'expérience coloniale qui marque le plus l'imaginaire canadien et celle qui fait le plus souvent l'actualité. Nous aimerions cependant relever que les pensionnats ne sont pas la seule source de trauma identitaire chez les peuples autochtones. Les traumatismes coloniaux se font

²² Capitaine emploie le terme « trauma culturel ». Nous utiliserons plutôt « trauma identitaire », mais dans notre contexte, les deux termes doivent être compris comme étant interchangeables.

sentir par les systèmes de protection de l'enfance, le système de l'éducation de l'État, la violence de genre, les dépendances, la pauvreté, le milieu carcéral et les problèmes de santé mentale (Simpson 2017, 27). Depuis le début, la relation entre les peuples autochtones et allochtones a été teintée de moments qui ont mis à mal les identités autochtones. La violence coloniale a eu et prend toujours plusieurs formes, institutionnalisées ou non. On peut notamment penser aux politiques de la *Loi sur les Indiens* qui visent à déterminer aux yeux de l'État canadien qui est Autochtone et qui ne l'est pas (Alfred 1999, 84-85). Ainsi, il nous semble approprié d'affirmer que le trauma identitaire vécu par les Autochtones ne se limite pas seulement à l'épisode des pensionnats, mais concerne l'ensemble des relations coloniales entre les groupes allochtones et autochtones au fil du temps.

Pourquoi est-il utile de parler de trauma identitaire? Premièrement, cette perspective permet de mettre le doigt sur des souffrances bien réelles et de leur donner un sens (Capitaine 2016). Les personnes autochtones ont souffert au nom de leurs identités et non de façon individuelle. Ceci permet de tenir compte de l'existence et de la perpétuation des identités autochtones. Ce qu'on entend par « identités autochtones » n'est pas qu'une idée abstraite de ce que représentaient les identités autochtones précoloniales, mais bien des identités cinétiques qui se sont développées à travers les relations. Deuxièmement, le trauma identitaire permet d'affirmer que les identités autochtones ne se sont pas développées (ou construites) librement, mais ont plutôt été contraintes de l'extérieur. Dans la conception de Taylor, il y a définitivement un problème avec une identité qui serait imposée par la majorité (Taylor 1994, 26). Nous pouvons donc dire que les identités autochtones n'ont pas eu la chance de se développer, de se construire adéquatement en raison du trauma identitaire qu'elles ont subies. C'est pourquoi nous soutenons que les identités autochtones doivent être (re)construites.

Le terme (re)construire implique simplement que les personnes autochtones doivent être en mesure de construire leur identité sans oppression coloniale. Il s'agit de la seule façon de pouvoir considérer les identités autochtones comme étant légitimes. Les identités autochtones ne sont pas disparues avec l'arrivée des premiers colons européens. La (re)construction ne signifie donc pas nécessairement qu'il faille retourner aux identités autochtones précoloniales. Le travail de (re)construction différera nécessairement d'une communauté à l'autre. Toutes n'ont pas été affectées au même niveau. Les efforts différeront grandement, et la conception même de ce que

doit être la (re)construction variera. Cependant, toutes doivent se questionner quant aux pans de leurs identités qui ont été affectées par la coercition coloniale, ce qui demandera à tout processus de (re)construction de partir de tels constats.

2.2.2 La reconnaissance dans la (re)construction des identités autochtones

Jusqu'à maintenant, il devrait être clair que la première condition de possibilité du dialogue de Tully, celle de la reconnaissance mutuelle, ne peut être obtenue lorsque les identités autochtones continuent d'être contraintes par les peuples allochtones. Tant que cette domination coloniale se perpétue, il est impossible d'atteindre une égalité entre les peuples ainsi qu'un respect mutuel. De plus, il n'est pas possible de remplir les conditions minimales tant que les identités autochtones ne seront pas (re)construites. Autrement dit, il n'est pas possible pour les Allochtones d'octroyer une meilleure reconnaissance directement aux Autochtones pour les aider à (re)construire leurs identités. À l'inverse, il n'est pas non plus possible pour les Autochtones de (re)construire leurs identités en s'appuyant sur une reconnaissance qui serait offerte par les Allochtones. En effet, les peuples allochtones ne peuvent pas contribuer activement à la (re)construction des identités autochtones. La raison principale est que l'ingérence des peuples allochtones a nuit et continue toujours de nuire au développement des identités autochtones. La non-intervention des Allochtones sur le plan identitaire est l'unique façon de sortir de cette relation déséquilibrée. Nous soulignerons deux enjeux qui empêchent de se sortir de cette relation.

2.2.2.1 L'essentialisme

Le premier enjeu est l'essentialisme (Williams 2014, 11). Dans le cas des identités autochtones, l'essentialisme peut se manifester de deux façons différentes. Une première manifestation touche la diversité des identités autochtones. Lorsque l'on parle des identités allochtones, on peut assez facilement identifier un bloc plus ou moins homogène à partir des institutions canadiennes. Ainsi, même s'il existe une multitude d'identités allochtones canadiennes différentes, elles sont généralement assez bien représentées au sein des institutions, du moins pour celles qui sont majoritaires. Or, ce ne peut être le cas avec les identités autochtones. Même si elles sont souvent représentées comme étant un seul groupe, les identités autochtones diffèrent considérablement et les institutions occidentales échouent à les représenter toutes convenablement. Le problème se décuple si nous considérons que les identités autochtones doivent pouvoir être en mesure d'être

(re)construites. Les institutions allochtones ne sont pas en mesure d'offrir l'espace nécessaire pour « aider » les identités autochtones à se (re)construire parce qu'elles ne peuvent pas réalistement rendre un juste compte de l'évolution de la multitude de minorités. Il sera toujours être plus simple pour les institutions allochtones de regrouper les identités autochtones dans le même panier (la *Loi sur les Indiens* en est un bon exemple). Alors, qu'est-ce que ceci implique dans la (re)construction des identités autochtones? Si les peuples autochtones tentent de (re)construire leurs identités à partir de la reconnaissance des Allochtones, ces derniers tenteront inévitablement de les influencer à se regrouper ensemble (en vue de faciliter les relations). Autrement dit, les Allochtones auront tendance à contraindre les peuples autochtones à rassembler leurs différentes identités à partir d'une certaine « unité autochtone ». On ne pourrait donc prétendre à des identités autochtones qui se seraient développées sans pression coloniale dans un tel scénario. Il serait ainsi impossible de parler véritablement de (re)construction. Cela étant, puisque cet exercice de (re)construction doit se faire selon la volonté des peuples autochtones, ceux-ci pourraient décider de (re)construire leurs identités à partir d'une certaine unité. Par contre, cette forme d'unicité ne pourra jamais être imposée, voire même suggérée par les institutions allochtones.

La deuxième manifestation de l'essentialisme apparaît lorsque les groupes dominants figent les identités des minorités au moyen de leurs institutions. Dans un scénario où les peuples autochtones tenteraient de (re)construire leurs identités à partir de leur relation avec les peuples allochtones et que la première manifestation de l'essentialisme soit surmontée : un deuxième problème surviendra. En effet, pour atteindre cet objectif, les Allochtones devront reconnaître qu'il existe des identités autochtones (Eisenberg 2007, 88). Mais les premiers reconnaîtront les secondes dans le cadre des institutions coloniales, lesquelles sont figées et rigides. Le problème, c'est que les identités sont fluides et en mouvement. On voit mal alors comment les institutions coloniales pourraient être un portrait juste de l'évolution des identités des minorités. Par exemple, en tentant d'aider à la (re)construction des identités autochtones, la Cour fédérale peut statuer sur une pratique « autochtone » en jugeant qu'elle contredit le droit canadien mais qu'elle est néanmoins légitime seulement si elle était pratiquée avant l'arrivée des premiers colons européens. Mais même dans ce cas, les tentatives pour les peuples autochtones pour (re)construire leurs identités seront paramétrées par des principes de « reconnaissance » figés dans le passé, ce qui a pour effet de contraindre ou de ralentir leur évolution. On ne peut alors pas non plus parler de (re)construction

des identités autochtones puisque celles-ci sont préformatées par les cadres institutionnels coloniaux.

2.2.2.2 L'ethnocentricité

Le deuxième enjeu qui empêche les peuples autochtones de (re)construire leur identité à partir de leur relation avec les peuples allochtones est l'ethnocentricité. Par ethnocentricité, on entend le risque pour les identités des minorités d'être représentées à partir de la perspective de la majorité (Eisenberg 2007, 90). Ce risque peut se concrétiser à plusieurs degrés.

Dans sa version la plus directe, la majorité ne fait simplement qu'apposer sa propre identité aux groupes minoritaires. C'est ce qui s'est passé avec les peuples autochtones au Canada pendant longtemps. De la perspective coloniale, les identités autochtones ont été considérées comme inférieures et indignes d'intérêt. Selon les critères occidentaux de l'époque, les modes de vie autochtones et les identités qui y étaient rattachées se devaient d'être remplacées, sans même l'avis des principaux intéressés. C'est ce qui a justifié, entre autres, la création des pensionnats et ce qui a été institutionnalisé avec les premières moutures de la *Loi sur les Indiens*.

L'ethnocentricité est également visible dans une version indirecte, ce qui est plus commun aujourd'hui. Cette manifestation se produit lorsque le groupe majoritaire reconnaît plutôt sa propre compréhension de ce que sont les identités autochtones. Un bon exemple serait de considérer l'importance de la restauration des cours d'eau pour la (re)construction des identités autochtones (Fox, et al. 2017, 521-523). Admettons que des communautés autochtones veulent restaurer un cours d'eau sur leur territoire et demandent l'aide du gouvernement fédéral. Les risques sont que la demande sera comprise selon la perspective occidentale de restauration des cours d'eau, qui est généralement perçue comme ressource régie par des normes (Fox, et al. 2017, 522). La demande peut perdre de son sens si la restauration a une visée spirituelle et culturelle plutôt qu'économique ou « environnementale » (Fox, et al. 2017, 528). Ces mécompréhensions peuvent également créer des frictions sur la manière dont vont être restaurés les cours d'eau, et peut-être même affecter la relation qu'auront les peuples autochtones avec l'eau.

L'ethnocentricité se manifeste parce que c'est le groupe majoritaire qui, généralement, possède le dernier mot sur les enjeux politiques, sociaux et culturels pour son groupe ainsi que pour les groupes minoritaires. Aujourd'hui, avec des mesures telles que *La loi sur les Indiens* ou encore les

réserves autochtones, force est de constater que les institutions canadiennes ne peuvent éviter un certain degré d'ethnocentricité. Qui plus est, l'ethnocentricité indirecte est aujourd'hui alimentée par des siècles d'ethnocentricité directe qui perpétue des préjugés et des mécompréhensions majeures dans les groupes majoritaires envers les Autochtones. Si les peuples autochtones tentent de (re)construire leurs identités à partir de la reconnaissance des peuples allochtones, l'ethnocentricité pourrait mener à un grave problème.

D'une part, lorsque les institutions canadiennes prennent des décisions qui impliquent les peuples autochtones, elles reconnaissent nécessairement une certaine conception de ce qu'est « être autochtone ». Souvent, ces décisions sont prises à la suite de processus de consultations qui « légitimisent » la position des institutions canadiennes, sans pour autant vraiment intégrer les peuples autochtones (Youdelis 2016, 1381). Généralement, les processus de consultations consistent à demander l'avis des communautés qui seront touchées par une décision éventuelle. À partir d'un ensemble de réponses, les consultants peuvent « prendre en considération » le point de vue des Autochtones. Toutefois, dans ce genre de processus, les réponses des participants sont analysées à partir d'un point de vue extérieur (celui du consultant) qui prendra une décision à partir de sa propre interprétation des réponses. Ces processus ont le potentiel de créer une situation dans laquelle la seule reconnaissance envisageable pour les peuples autochtones est tributaire de l'interprétation qu'ont les institutions coloniales des résultats de ces consultations²³ (Baker et Westman 2018, 151).

Pour finir, si les peuples autochtones tentent de (re)construire leurs identités à partir de la reconnaissance que leur octroient les Allochtones, le résultat le plus plausible est celui d'une légitimation de la domination coloniale, ce qui revient à dire qu'ils seront structurellement empêchés de (re)construire leur propre identité. En effet, si les peuples autochtones acceptent une reconnaissance encadrée par l'ethnocentricité, cet accord « légitimise » un modèle de reconnaissance qui, en devenant la norme, empêche toute forme d'autodétermination. Une fois que cette forme de reconnaissance est acceptée, il devient très difficile, voire impossible, de la revoir

²³ Il existe certes des méthodes pour rendre les processus de consultation plus équitables, par exemple en embauchant des personnes autochtones au sein des institutions qui veulent faire les consultations (Youdelis 2016, 1387-1388). Bien que ces méthodes soient préférables à une simple consultation, elles ne font que réduire le risque d'ethnocentricité, mais ne le règle pas. On pourrait très bien imaginer la reproduction de ce genre d'ethnocentricité à l'interne de l'institution qui aurait engagé des personnes autochtones pour rendre les consultations plus représentatives.

et de la corriger. Toutefois, bien souvent, cette reconnaissance sera acceptée parce que c'est la seule façon qu'ont les Autochtones de faire entendre leur voix. Par exemple, lors de grandes consultations avec Parcs Canada concernant la gestion des parcs nationaux, un participant autochtone a révélé que :

We were there for appearances, we weren't there with a legitimate voice to be considered, because everything was prescribed. The discussion is framed by them, the issues are chosen by them, the agenda is set by them, so we have to speak on their terms or we don't speak at all.
(Youdelis 2016, 1384)

Ces paramètres contribuent à contraindre l'évolution des identités autochtones au même titre que l'essentialisme.

2.3 (Re)construire les identités autochtones

Si les peuples autochtones ne peuvent pas (re)construire leurs identités à partir de la reconnaissance offerte par les peuples allochtones, comment peuvent-ils le faire? Nous explorerons deux types de possibilités (Williams 2014, 13).

2.3.1 Forcer une reconnaissance de l'intérieur

La première piste de solution serait de penser qu'il est possible de changer les structures mêmes du groupe dominant pour que la reconnaissance offerte envers les Autochtones soit légitime. Bien que les actions concrètes dans cette perspective puissent être très variées, elles ont toutes un but similaire : transformer les institutions occidentales afin qu'elles puissent rendre compte des réalités autochtones. Pour représenter ces positions, nous utiliserons la perspective de l'auteur cri Dale Turner dans son ouvrage *This Is Not a Peace Pipe* paru en 2006. Nous choisissons cet auteur principalement parce qu'il est un exemple reconnu de ce genre d'approche (Coulthard 2014, 45) et parce qu'il s'inscrit directement dans l'héritage conceptuel des travaux de Charles Taylor et de James Tully.

Dans une forme très abrégée et simplifiée, Turner affirme que :

If Aboriginal peoples want to assert that they possess different world views, and that these differences ought to matter in the political relationship between Aboriginal peoples and the Canadian state, they will have to engage the Canadian state's legal and political discourses in more effective ways. (Turner 2006, 5)

Pour Turner, les peuples autochtones doivent s'engager avec l'État canadien par l'entremise des « *word warriors*²⁴ », qui sont des personnes issues de communautés autochtones et qui maîtrisent à la fois les outils conceptuels autochtones et allochtones. Ces capacités vont leur permettre d'entrer dans les sphères politiques, juridiques et philosophiques occidentales afin de défendre efficacement les savoirs autochtones contre les pratiques de la culture dominante (Turner 2006, 8-10). Ils doivent également s'assurer que les savoirs autochtones ne soient pas exploités et déformés par les milieux intellectuels occidentaux.

Il est important de mentionner que le travail primordial des *word warriors* en s'engageant avec l'État canadien est d'obtenir des gains politiques, et non pas de contribuer à ce que l'État ait une compréhension profonde des savoirs autochtones (Turner 2006, 73). Les gains réalisés par les *word warriors* permettront le développement de communautés intellectuelles autochtones plus fortes. Ces communautés de *word warriors* pourront, avec le temps, forger des espaces politiques et juridiques au sein de l'État canadien qui permettront aux différentes formes de gouvernance autochtones – et du même coup aux savoirs autochtones – de se développer pleinement (Turner 2006, 75).

À partir des propos de Turner, nous pouvons constater que les *word warriors* servent à créer les conditions nécessaires à la (re)construction des identités autochtones. Ils ne construisent pas directement les identités, mais rendent possible leur construction malgré l'oppression coloniale. Pour Turner, la construction des identités part de la relation entre la sagesse des aînés²⁵ (qui sont les porteurs des « philosophies autochtones ») et les membres de leurs communautés (Turner 2006, 74). Pour que cette transmission des savoirs puisse avoir lieu sans l'oppression coloniale (ce qui correspond à la (re)construction des identités autochtones), les *words warriors* doivent changer le

²⁴ Par « *word warriors* », Turner entend un groupe de leader qui pourra s'engager directement avec l'État colonial de l'intérieur. Le langage est l'outil que doivent prendre les « *word warriors* » pour que les institutions changent (d'où le qualificatif « *word* »).

²⁵ Traduction de « the wisdom of the elders ».

monde politique et juridique canadien. Ils ne sont cependant pas ceux qui transmettent directement les savoirs.

Cette approche qui place la (re)construction des identités autochtones dans la transformation des structures étatiques canadiennes fait face à d'importantes critiques. À partir de la perspective de Turner, nous tenterons de montrer que les risques qui y sont associés sont considérables.

Le problème principal est que l'approche de Turner considère l'impact que peut avoir les *word warriors* sur les structures étatiques, mais néglige l'inverse. Pour Turner, les *word warriors* disposent d'une force à travers leur discours qui permet de transformer les institutions politiques et juridiques afin de mieux rendre compte des perspectives autochtones. Mais l'inverse est aussi vrai : les structures politiques et juridiques coloniales possèdent la capacité d'assimiler et de transformer les discours autochtones (Coulthard 2014, 46). C'est d'ailleurs la raison même de la nécessité de la (re)construction des identités autochtones. Turner en fait brièvement mention à la fin de son ouvrage :

For an indigenous person the problem of assimilation is always close at hand. The anxiety generated by moving between intellectual cultures is real, and many indigenous intellectuals find it easier to become part of mainstream culture. This kind of assimilation will always exist, and it may not always be a bad thing for indigenous peoples as a whole. It becomes dangerous when indigenous intellectuals become subsumed or appropriated by the dominant culture yet continue to act as if they were word warriors. (Turner 2006, 117)

Pour Turner, la seule façon qu'ont les *word warriors* de se protéger de cette assimilation dans les structures dominantes est en ayant un ancrage profond dans leurs communautés. Or, ceci est également la raison qui fait que ce genre d'approche est dangereux pour les communautés.

Pour les communautés qui possèdent des bases culturelles et identitaires solides, les risques de ce problème sont un peu atténués. Toutefois, pour les communautés profondément marquées par un trauma identitaire, le problème est fondamental. Les *word warriors* doivent en principe s'engager dans les structures politiques et juridiques coloniales tout en étant alimenté par le savoir et les « philosophies autochtones » de leur communauté. Or, le rapport n'est pas seulement unidirectionnel : les *word warriors* doivent aussi faire état de leurs interactions avec les structures coloniales au sein de leurs propres communautés. Ce travail devient très difficile dans les

communautés où les savoirs et identités sont affectées précisément par le trauma colonial. Rappelons-le : le rôle des *word warriors* n'est pas de contribuer à (re)construire les identités et savoirs autochtones, ils doivent les défendre. Dans un contexte où les identités et savoirs sont effectivement à (re)construire, ils ne leur restent donc plus beaucoup de substance à défendre. Le risque est qu'ils deviennent alors les « gardiens » des savoirs et remplacent – volontairement ou non – le rôle des aînés qui sont sensé les prévenir de l'assimilation par le système colonial. En n'ayant pas les aînés pour mesurer leur maîtrise des savoirs autochtones, les *word warriors* pourraient finir par propager des conceptions coloniales de ces savoirs.

Selon le philosophe kanien'kehá:ka Taiaiake Alfred, promouvoir un leadership traditionnel autochtone requiert un important travail pour comprendre la vie politique autochtone au sein des cadres moraux et éthiques établis par les valeurs traditionnelles (Alfred 1999, 24). Qui plus est, « [t]he people who choose to work for or with the colonial institutions have constructed a political identity for themselves that justifies their participation » (Alfred 1999, 32-33). Ainsi, les *word warriors* se retrouvent malgré eux entre deux mondes et risquent fort bien d'influencer les structures de leurs communautés autant qu'ils essaient de changer les structures coloniales.

Un exemple fictif permet de bien cerner ce problème. Imaginons qu'une personne autochtone (un *word warrior*) parvienne à obtenir un financement dans un contexte universitaire pour promouvoir la transmission intergénérationnelle des pratiques politiques de sa communauté. Cette personne organise des activités incluant des Aînés et des jeunes et produit un rapport de recherche. Dans le monde universitaire occidental, il y a de fortes chances que ce soit le chercheur autochtone qui devienne la référence sur les pratiques politiques de sa communauté et non pas les Aînés qui ont participé à l'activité et qui portent le savoir. À l'inverse, le chercheur se doit de mettre de côté son bagage occidental lorsqu'il retourne dans sa communauté pour rester « grounded in the thought and practices of their communities » (Coulthard 2014, 47). Le chercheur se doit de se rappeler que le véritable contenu du savoir et des identités est dans sa relation et celle des autres aux Aînés porteurs de savoir, et non pas dans le contenu de son rapport (qui a nécessairement une forte tendance occidentale). Toutefois, dit Alfred, « [t]o become a role model and contribute to the mainstream society while still maintaining a respected position in one's nation is very fine; but it is not leadership in the truest sense. » (Alfred 1999, 38). Autrement dit, les *word warriors* doivent faciliter l'accessibilité aux savoirs traditionnels, mais ne peuvent pas en être la source. Et lorsque

les sources elles-mêmes sont affectées par un trauma identitaire, il devient inévitable que les *word warriors* prennent leur place, maintenant du même coup les identités autochtones dans une relation de domination au sein de l'État colonial.

Les *word warriors* sont un modèle développé par Turner pour modifier les structures coloniales de l'intérieur, mais n'est pas le seul. Toutefois, la critique envers Turner s'applique à n'importe quel modèle qui nécessite que les peuples autochtones s'engagent au sein de l'État colonial. Il est très difficile, voire impossible, de se maintenir parfaitement entre les deux mondes. Nous reviendrons sur ce point au prochain chapitre de notre mémoire.

2.3.2 L'autoreconnaissance

Jusqu'à présent, nous avons tenté de prouver qu'il n'est pas possible pour les peuples autochtones d'obtenir une reconnaissance directe de la part des Allochtones. Nous avons également montré qu'il est très difficile pour les personnes autochtones de pénétrer les structures coloniales et de les changer de l'intérieur afin de mieux intégrer les perspectives autochtones dans leur prise de décisions. Toutefois, s'il est effectivement nécessaire de (re)construire les identités autochtones, il doit nécessairement y avoir une forme de reconnaissance envers les peuples autochtones, parce que comme le soutient Taylor, ces identités sont construites par la reconnaissance (ou son déni) des autres groupes. Dès lors, si les peuples autochtones ne peuvent « recevoir » une reconnaissance et s'ils ne peuvent que très difficilement forcer les structures coloniales à les reconnaître, le seul véritable moyen de (re)construire leurs identités est l'autoreconnaissance.

Il ne s'agit pas d'une solution miracle. S'autoreconnaître en contexte de relations coloniales n'est pas chose simple. Pour comprendre comment s'articule l'autoreconnaissance dans le contexte autochtone actuel, il est nécessaire de faire d'abord un détour historique en remontant aux origines du concept dans les mouvements de luttes de classes européens et les mouvements décoloniaux noirs au XX^e siècle. Nous porterons ainsi notre attention sur le mouvement de la Négritude, porté notamment par des figures comme Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor. Ce mouvement s'est caractérisé par l'importance pour les personnes noires de se réapproprier leur culture pour répondre à l'assimilation culturelle administrée par les puissances coloniales (Vrančić 2015, 196). Plus précisément, nous évaluerons comment ces mouvements ont été perçus par Jean-Paul Sartre et

ensuite par Frantz Fanon, personnage phare des luttes décoloniales duquel s'inspirent plusieurs penseurs de l'autoreconnaissance en milieu autochtone aujourd'hui. Ce détour historique nous permettra de voir en profondeur toutes les implications de l'autoreconnaissance.

2.3.2.1 *Le mouvement de la Négritude et Sartre*

Les premières formulations théoriques de l'autoreconnaissance ont été développées par Jean-Paul Sartre surtout dans *Réflexions sur la question juive* (1946) et dans sa préface *Orphée noir* (1948) de l'œuvre *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* par Léopold Senghor. Selon Sartre, l'autoreconnaissance est un moment par lequel les personnes racisées doivent passer pour pouvoir atteindre la décolonisation. D'entrée de jeu, il soutient que les ouvriers européens qui subissent de l'oppression par le système capitaliste peuvent y échapper en se reconnaissant à travers leur classe, c'est-à-dire en tant que prolétariat. Pour Sartre, « la classe opprimée doit prendre d'abord conscience d'elle-même » (Sartre 1948, XII). Dans le cas des personnes noires, l'oppression est encore plus sévère parce qu'elle est double. Comme les personnes du prolétariat, les personnes noires subissent l'oppression du système capitaliste par l'entremise de la colonisation ou de la déportation (Sartre 1948, XIII). Mais, contrairement aux prolétaires, l'oppression qu'ils vivent passe par également par une deuxième voie, celle de la race. En ce sens, les personnes noires sont opprimées en tant que Noires, et donc doivent d'abord prendre conscience de leur race si elles veulent s'affranchir de l'oppression qu'elles vivent (Sartre 1948, XII-XIV). Pour y arriver, les personnes noires doivent se réapproprier ce qui fait leur « négritude » en retournant dans leur passé et leur vécu. Par l'entremise de la culture historique et vécue « noire », il sera possible pour les personnes noires de se réapproprier leur identité de « Noir », et par le fait même rejeter l'identité apposée sur eux par les colonisateurs. Le mouvement de la Négritude est pour Sartre le meilleur exemple d'une autoreconnaissance. Mais cette autoreconnaissance, en tant qu'acte de détermination intérieur, c'est-à-dire comme moyen d'exister au sein du monde, n'est que subjective (Sartre 1948, XXX). L'autoreconnaissance permet de se sortir de l'oppression raciale, mais l'oppression par le système capitaliste demeure présente. Les personnes noires, suite à l'autoreconnaissance, doivent affirmer leur solidarité avec les opprimés du système capitaliste de toutes les couleurs (Sartre 1948, XL). Il doit donc y avoir un passage du particulier et du subjectif qu'est la race à l'objectif et l'universel qu'est la lutte de classes. Alors, « la Négritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière. » (Sartre 1948, XLI). En ce sens, si les personnes noires se contentent de

s'autoreconnaitre par leur propre subjectivité, elles seront tout de même victimes d'oppression. Elles doivent donc accepter que l'autoreconnaissance soit un moment appelé à se détruire pour pouvoir passer dans la lutte des classes qui mettra fin pour de bon à leur oppression.

2.3.2.2 L'autoreconnaissance chez Frantz Fanon

Bien qu'innovante, la façon dont Jean-Paul Sartre place l'autoreconnaissance dans la lutte pour la décolonisation a plusieurs limites. Plusieurs de ces limites sont identifiées par le penseur haïtien Frantz Fanon, qui s'est inspiré de Sartre pour établir sa propre conception de l'autoreconnaissance dans la décolonisation. Pour Fanon, le mouvement de la Négritude comme autoreconnaissance possède en lui-même les contradictions qui pourraient empêcher les personnes noires de se libérer de leur condition de colonisés, ce que Sartre qualifierait de « passage à l'universel ». Certes, les mouvements comme la Négritude peuvent être bénéfiques à la lutte pour la décolonisation, mais pour Fanon, il est impératif de comprendre ses limites.

Trois critiques aux mouvements du type de la Négritude, et donc du même coup de la démarche d'autoreconnaissance, sont dressées par Fanon (Coulthard 2014, 142). Premièrement, la Négritude est une réaction à une relation coloniale. Le mouvement est né au sein même de l'oppression coloniale. En ce sens, elle est nécessairement déterminée de l'extérieur, c'est-à-dire par le peuple colonisateur (Gibson 2003, 81). Si la colonisation n'avait jamais eu lieu, jamais la Négritude n'aurait vu le jour. Alors, même si elle consiste en un retour à sa culture, elle est tout de même réaction à la culture coloniale. Ceci engendre un problème : en ne faisant qu'inverser la structure raciste, la Négritude demeure encore dans la relation binaire qui permet le colonialisme. Puisqu'elle existe elle-même toujours dans la relation binaire, elle ne peut pas miner les structures qui permettent l'oppression coloniale sans se miner elle-même. Deuxièmement, la Négritude comporte un risque d'essentialisation de la subjectivité noire (Coulthard 2014, 142). Comme les acteurs importants de la Négritude ont souvent eux-mêmes baigné dans la culture de la métropole coloniale, « l'essence noire » qu'ils prônent est inévitablement teintée de stéréotypes issus des colonisateurs (Fanon 1952, 175). Cette critique concerne surtout le rapport au passé. Selon Fanon, le comportement du colonisateur est tellement écrasant qu'il déforme et corrompt l'histoire des colonisés. Si la Négritude se réapproprie une culture qui est teintée par le colonisateur, il est évident que l'autoreconnaissance n'en est pas vraiment une et que le rapport de domination persiste. Il est donc problématique que le mouvement de la Négritude puise ses références culturelles dans le

passé précolonial comme le suggère Sartre. Troisièmement, la Négritude a une tendance élitiste qui nuit à son objectif même (Fanon 1952, 201-202). Comme mentionné par Sartre, la Négritude a pour but d'éliminer l'oppression subie par les personnes noires. Le problème, c'est que les acteurs les plus importants de la Négritude, pour toutes sortes de raisons comme leur niveau d'éducation²⁶, risquent d'être les seuls à être en mesure de véritablement parvenir à un travail d'autoreconnaissance. L'autoreconnaissance va s'exprimer d'une certaine façon qui ne sera pas accessible à tous, notamment par la barrière de la lecture. Les personnes qui ne peuvent pas y avoir accès deviennent alors dépendantes de « l'élite » qui doit transmettre son propre travail de reconnaissance. Il peut se créer une relation de domination entre les acteurs de la Négritude additionnés à ceux qui réussissent véritablement à s'autoreconnaître et le reste qui ne peut y parvenir par lui-même. Ces trois critiques de Fanon à l'endroit de la Négritude sont trois limites importantes de la possibilité pour l'autoreconnaissance de servir de passage à un universel au sens où l'entend Sartre.

Même si Fanon identifie plusieurs limites au mouvement d'autoreconnaissance de la Négritude, il reconnaît tout de même que ce genre de mouvement a sa place dans la décolonisation. Pour lui, tout débute avec les intellectuels colonisés (Fanon 1961, 46-47). Ceux-ci vont d'abord se rendre dans la métropole et prouver qu'ils maîtrisent la culture dominante. Par la suite, ils vont revenir dans la colonie et tenter de se distancier de la culture des colonisateurs en se réappropriant la culture et l'identité qui étaient les « leurs » avant la période coloniale en réaction à la domination. Par divers moyens, notamment par la poésie et la littérature en général, ils se mettent à valoriser le passé et à le glorifier (Fanon 1961, 211-212). Or, ils se rendent rapidement compte que la culture précoloniale qu'ils valorisent est en décalage avec la réalité. Ceci s'explique par le fait que l'oppression coloniale est à ce point écrasante que le rapport entre les colonisés et leur passé est complètement scindé (Fanon 2001, 49). Ceci a deux effets sur les intellectuels colonisés. D'une part, il est difficile pour eux de transmettre aux autres colonisés qui n'en possèdent pas les capacités l'attachement à la culture du passé. D'autre part, le rapport des intellectuels à leur passé est lui-même teinté par l'oppression coloniale. Comme les formes traditionnelles de savoir ont été écrasées par le colonialisme, les intellectuels n'ont la plupart du temps d'autre choix que de passer par les structures des colonisateurs pour avoir accès à leur passé. Pour contrer le décalage et ses effets, ils

²⁶ Par ailleurs souvent obtenu dans la métropole coloniale.

vont tenter de valoriser une « culture noire », pour vite se rendre compte que le problème de la colonisation est en fait situé au niveau national, et que toutes les personnes noires doivent associer leur lutte contre le colonialisme (Fanon 1961, 207). Le problème, c'est que la valorisation de cette « culture noire » comporte un risque d'essentialisation de la subjectivité noire. Face à ces problèmes, les intellectuels n'ont plus qu'une seule option : se préparer au combat et mobiliser la population pour en faire de même. Pour Fanon, « L'intellectuel colonisé cependant tôt ou tard se rendra compte qu'on ne prouve pas sa nation à partir de la culture mais qu'on la manifeste dans le combat que mène le peuple contre les forces d'occupation » (Fanon 1961, 212). Pourquoi le combat? Parce que c'est la seule façon pour les colonisés de sortir de la relation binaire avec les oppresseurs. Pour Fanon, l'autoreconnaissance ne doit que servir à motiver les colonisés à s'engager dans le combat contre les colonisateurs, qui est la seule véritable façon de permettre la décolonisation. En ce sens, il semble clair que pour Fanon, l'autoreconnaissance en elle-même ne peut permettre la décolonisation : elle n'est qu'instrumentale à la lutte violente.

2.3.2.3 *L'autoreconnaissance autochtone et la résurgence*

Dans le contexte autochtone actuel, il est très difficile d'envisager raisonnablement une lutte violente entre les Autochtones et les Allochtones, ne serait-ce que par le déséquilibre militaire énorme qui existe entre les peuples. La crise d'Oka en est un bon exemple. Mais de toute façon, il est possible de concevoir l'autoreconnaissance d'une autre façon qui mène à un tout autre résultat. Cette conception consiste à voir l'autoreconnaissance non pas comme un moyen en vue de la lutte pour la décolonisation, mais plutôt comme le fondement même du mouvement décolonial. Pour comprendre cette conception, nous nous penchons vers les auteurs et autrices de la résurgence, courant décolonial chez les peuples autochtones du territoire nord-américain. En tête de file se trouve Glen Coulthard qui, dans son livre *Red Skin, White Masks*, critique directement la conception instrumentale de l'autoreconnaissance de Sartre et Fanon.

Pour Coulthard, il y a un problème fondamental à concevoir l'autoreconnaissance comme seul moment vers un autre type de lutte. Concevoir l'autoreconnaissance de cette façon crée un vide énorme quant aux façons de (re)construire les cultures et les identités des peuples opprimés suite à la décolonisation. Pour Fanon autant que pour Sartre, l'autoreconnaissance est appelée à se détruire. Pour ces auteurs, il est très clair que la décolonisation doit faire table rase de toute attache à une culture passée, culture qui est de toute façon viciée par la domination coloniale. Or pour Coulthard,

il est impossible de se (re)construire comme peuple décolonisé si l'on ne se base pas sur des éléments de la culture « précoloniale », ce que permettrait la poursuite de l'autoreconnaissance par-delà l'aboutissement de la décolonisation (Coulthard 2014, 148). Le problème est qu'en éliminant l'autoreconnaissance, les peuples nouvellement libres n'ont aucun moyen de s'assurer que leur décolonisation soit permanente. Le lendemain de la victoire de la lutte armée²⁷, les peuples se retrouvent à devoir (re)construire leur identité en ayant que comme base la lutte violente récemment terminée. Or, rien n'empêche ces peuples d'être à nouveau victime d'oppression coloniale, ou de reproduire une domination analogue au colonialisme en se (re)construisant. Pour Coulthard, le mouvement décolonial doit avoir comme point central la pérennité de l'émancipation (Coulthard 2014, 148). Mais comment les peuples peuvent-ils espérer se (re)construire à partir du passé, ce qui semble pourtant impossible pour Sartre et Fanon? Avec des mouvements qui placent l'autoreconnaissance comme élément central de leur lutte, comme la résurgence. Comme chez Sartre et Fanon, l'autoreconnaissance comme fin en elle-même ne peut se produire qu'avec un retour vers le passé. Or, contrairement à ce qu'eux en disent, la résurgence permet un rapport sain au passé en évitant le décalage avec le présent. Plutôt que de tenter de reproduire exactement des éléments de la culture passée, la résurgence s'affaire à analyser et comprendre la relation des colonisés à leur passé pour adapter et peaufiner les normes et les principes des cultures passées aux réalités du présent (Coulthard 2014, 155; Alfred 1999, 81-82). En ce sens, la résurgence doit être comprise comme une autoreconnaissance génératrice de culture. Plus on s'autoreconnait, plus notre relation à la culture précoloniale sera claire et précise, et plus notre cadre culturel deviendra solide. Plus notre cadre culturel en relation au passé sera solide, plus il sera facile de s'autoreconnaitre et de l'appliquer au présent.

Concevoir l'autoreconnaissance comme génératrice de culture peut sembler contre-intuitif. Cependant, Leanne Betasamosake Simpson, autrice de la résurgence, répond à cette confusion. D'abord, il est important de souligner que les différentes cultures autochtones comportent des particularités qui modifient quelque peu le travail d'autoreconnaissance qui avait été amené par Sartre et Fanon. Premièrement, il faut comprendre les cultures traditionnelles autochtones comme un ensemble de relations de tout à toute chose (Wildcat, et al. 2014, 2; Corntassel 2012, 96). Contrairement à l'idée occidentale coloniale, qui a d'ailleurs été imposée de force aux personnes

²⁷ Au sens figuré : la domination coloniale n'est certainement pas un système qui disparaît du jour au lendemain.

autochtones, les cultures autochtones ne sont pas hiérarchiques : elles visent plutôt une harmonie des relations. Deuxièmement, il est également important de mentionner qu'en général, les cultures traditionnelles autochtones ne placent pas le temps au centre de leur conception du monde, mais plutôt le territoire (Coulthard 2007, 79). Les narratifs traditionnels ne sont donc pas linéaires, mais plutôt ancrés dans le territoire et la terre. Ces deux éléments sont cruciaux pour comprendre pourquoi l'autoreconnaissance peut être génératrice de culture (Simpson 2017, 178). Avec ces considérations, il n'est pas autant problématique pour les colonisés de plonger dans leur passé pour se reconnaître eux-mêmes. Au contraire, cette démarche permet aux peuples autochtones de se resituer dans l'ensemble des relations qu'ils forment avec le monde. Il est possible, voire hautement probable, que ces relations soient différentes du passé précolonial. Mais le simple fait de reconnaître que ces relations existent permet aux Autochtones de renouer avec leurs cultures et du fait même (re)construire leurs identités (Simpson 2017, 182). Le travail de réflexion et d'évaluation des relations est ce que Simpson appelle la « normativité ancrée » (Simpson 2017, 177-178). Pour résumer de façon schématique, plus les peuples autochtones développent un cadre normatif solide par rapport à l'ensemble des relations de tout à toute chose, meilleures seront ces relations. Lorsque la culture prend de l'importance, la connexion et la relation des individus à toute chose se renforce, solidifiant du même coup leurs identités (Simpson 2017, 182). La transmission du savoir par l'éducation est également une condition essentielle du développement de la normativité ancrée. Avec ces considérations, le risque d'élitisme associé à l'autoreconnaissance par Fanon est réduit au minimum. Qui plus est, l'autoreconnaissance permet également de lutter de façon non violente contre les oppresseurs. La honte est un outil par excellence des colonisateurs pour maintenir les colonisés en soumission²⁸ (Simpson 2017, 185-186). La résurgence permet de justifier et d'être fier de sa culture : la honte qui est associée au narratif colonial perd son emprise sur les colonisés, ce qui permet une autoreconnaissance encore plus efficace.

Nous savons maintenant que l'autoreconnaissance peut être génératrice de culture. Mais comment peut-elle permettre une véritable décolonisation permanente? Nous utiliserons ici les travaux de Taiaiake Alfred, autre auteur important du mouvement de la résurgence. Pour lui, la résurgence est la seule option viable pour remplacer le gouvernement colonial, et du même coup éliminer l'oppression coloniale (Alfred 1999, 81). Comme nous l'avons mentionné avec Coulthard, la lutte

²⁸ Nous n'avons qu'à penser aux discours qui étaient tenus par les autorités dans les pensionnats autochtones.

violente prônée par Fanon crée un néant sur la façon de se (re)construire. L'autoreconnaissance comme résurgence permet à la fois de se départir de l'oppression coloniale tout en supportant une (re)construction (Alfred 1999, 81-82). Comme le mentionne Simpson, l'autoreconnaissance permet de développer un ensemble de normes issues de la tradition (Simpson 2017, 178; Alfred 1999, 81-82). Lorsque ces normes sont solides, elles permettent de développer un cadre politique, qui à son tour permet d'établir des structures politiques solides (Alfred 1999, 81). Il ne s'agit pas simplement de copier les structures politiques du passé et les appliquer au présent : il s'agit de développer des structures à partir des normes issues de la tradition. Cette démarche est rendue possible par la capacité de la résurgence d'agir à plusieurs niveaux : elle n'est pas que limitée au domaine littéraire ou artistique, ce que semble affirmer Fanon au sujet de la Négritude (Alfred 1999, 81; Corntassel 2012, 89). Ces « nouvelles » structures politiques sont en mesure de déloger les structures coloniales pour deux raisons. La première concerne la confiance au système colonial (Alfred 1999, 83). Pour Alfred, les colonisés auront tendance à croire qu'il est possible pour les peuples autochtones de trouver la justice dans le système légal colonial. Plusieurs raisons justifient cette croyance : on peut souligner la honte décrite par Simpson ou encore le fait que puisque le système colonial est le seul système qui existe, les colonisés n'ont d'autres choix que d'espérer améliorer leur situation par celui-ci (Alfred 1999, 83). Or, la résurgence permet d'offrir une alternative qui brise l'illusion que les structures coloniales sont les seules qui existent. La deuxième raison est la question du *labelling* (Alfred 1999, 83). Dans le même ordre d'idées que la confiance, les personnes autochtones auront tendance à croire l'étiquette que leur appose le colonisateur. Encore une fois, la résurgence permet de briser ce *labelling* pour donner aux peuples autochtones un véritable contrôle sur leur propre identité. Pour ces deux raisons, la résurgence n'est pas qu'une simple inversion de la relation binaire inhérente au colonialisme. En établissant ses propres structures politiques, la résurgence permet du même coup de remplacer les structures de domination en place pendant le processus de décolonisation (Alfred 1999, 84). Ainsi, au terme du processus, les structures de domination pourront être complètement remplacées par des structures issues de la résurgence, empêchant donc la perpétuation de la domination coloniale. Il est également important de mentionner que la résurgence implique à la fois un travail des communautés en elles-mêmes et entre elles (Alfred 1999, 88). Puisque la résurgence agit à différents niveaux et vu l'importance qu'elle accorde aux relations, il est justifié de croire que les différents peuples pourront développer leurs propres structures au sein d'un mouvement global.

Bien que le risque d'essentialisation relié à l'autoreconnaissance soit toujours présent, il est grandement réduit par le fait que la résurgence se produit sur différents niveaux.

Si les peuples autochtones s'engagent dans des processus d'autoreconnaissance, dont la résurgence en est un exemple, ils pourront à la fois (re)construire leurs identités et revitaliser leurs cultures. Toutefois, le lien entre le dialogue et l'autoreconnaissance si cette dernière est considérée comme un processus de décolonisation à part entière. Dans le prochain chapitre, nous clarifierons le lien entre dialogue et autoreconnaissance. Ceci nous permettra de formuler de façon différente la conception du dialogue de Tully pour qu'elle limite les rapports de force entre les peuples.

CHAPITRE 3 : NOUVELLES PERSPECTIVES SUR LE DIALOGUE

Le chapitre précédent sur l'autoreconnaissance se termine en laissant planer un doute quant à la nécessité du dialogue. Si les peuples autochtones s'autoreconnaissent, ont-ils vraiment besoin d'entrer en dialogue avec l'État colonial canadien ? Répondre à cette question sera plus facile une fois que nous aurons introduit le concept de paradigmes. Ce concept permet de présenter les différentes formes de savoirs qui sont à l'origine des relations sociales ainsi que des cultures des différentes sociétés. C'est donc à partir de ce concept que nous pourrons comparer les positions autochtones aux positions dominantes et évaluer l'influence de ces dernières sur le développement des identités autochtones. Parler d'identités comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent ne permet pas de nous engager concrètement dans les implications d'un dialogue entre les peuples autochtones et allochtones. Si nous restons dans le langage de l'identité, les enjeux concrets et pratiques du dialogue demeureront abstraits et généraux. C'est pourquoi nous devons employer un langage plus précis que celui de l'identité. Le concept de paradigmes sera tiré principalement de l'ouvrage *Research Is Ceremony : Indigenous Research Methods* (2008) de l'auteur cri (Nation d'Opaskwayak) Shawn Wilson. En observant quel est le rôle de l'autoreconnaissance sur les paradigmes autochtones, nous pourrons ensuite les comparer avec les paradigmes dominants et évaluer leurs effets sur le dialogue.

La première partie du chapitre sera consacrée à la présentation des paradigmes et de leur lien avec les identités. Nous verrons que les paradigmes permettent de faire ressortir plusieurs aspects différents de ce qui est généralement compris dans « l'identité ». Nous verrons également que le langage des paradigmes permet de mieux comprendre ce que nous avons qualifié de « (re)construction » des identités autochtones. En effet, le concept de paradigme permet de voir comment les différentes facettes d'une identité s'articulent entre elles et comment elle influence la relation qu'on les personnes entre elles.

En précisant notre conception de l'identité avec les paradigmes, nous pourrons également préciser l'importance des mouvements d'autoreconnaissance comme la résurgence pour le dialogue. Nous verrons qu'ils remettent en perspective le dialogue dans les processus d'autodétermination et qu'ils l'empêchent de n'être qu'une reproduction du rapport déséquilibré de domination coloniale.

À partir de cette nouvelle perspective du dialogue, nous pourrions reformuler la première condition du dialogue de Tully afin d'éviter les problèmes liés à la reconnaissance. Cette reformulation s'articulera autour de l'idée qu'il existe une distance entre les paradigmes autochtones et allochtones. Plutôt que de nuire au dialogue, cette distance encourage plutôt les peuples allochtones à se questionner sur leur position de domination sans avoir à « reconnaître » les peuples autochtones. Nous concluons le chapitre en revenant brièvement sur les autres conditions du dialogue de Tully.

3.1 Les paradigmes

D'abord, il est important de souligner que le concept des « paradigmes autochtones » ne s'inscrit pas d'emblée dans la même lignée que les réflexions sur les identités. Ce concept tire plutôt son origine d'enjeux de représentation au sein de la recherche académique. Porté notamment par le chercheur cri Shawn Wilson, le concept des paradigmes autochtones est né de l'incapacité du monde académique occidental de représenter adéquatement les perspectives autochtones au sein de leurs institutions. Avec la notion de paradigme, l'objectif n'est pas simplement de trouver des façons pour le monde occidental d'offrir de l'espace à la recherche autochtone, mais également de définir ce qu'est la recherche autochtone en elle-même.

Même s'il est d'abord pensé dans le contexte de la recherche académique, le concept de paradigmes autochtones offre des outils très intéressants pour penser la relation entre les peuples autochtones et allochtones. Ainsi, en définissant ce que sont les paradigmes autochtones, nous pourrions avoir une nouvelle perspective sur les façons de penser le dialogue entre les peuples.

3.1.1 Les paradigmes autochtones

Nous pouvons commencer par définir ce que nous entendons par « paradigme ». Selon Wilson, un « paradigme », en recherche, est tout simplement un ensemble de croyances qui guide les actions d'un chercheur ou d'une chercheuse. Ces croyances comprennent notre perception de la réalité, la façon dont nous pensons ou connaissons cette réalité, notre éthique ainsi que notre morale, et finalement la façon dont nous acquérons plus de connaissances sur la réalité. Dans le monde occidental, ces facettes de nos croyances correspondent respectivement à l'ontologie, à

l'épistémologie, à l'axiologie et à la méthodologie²⁹ (Wilson 2008, 13). Les chercheurs et chercheuses qui travaillent au sein d'un même paradigme seront nécessairement guidés par des croyances similaires, par exemple en respectant tous une méthodologie particulière. Ceci ne veut pas dire qu'ils auront les mêmes résultats, mais que ces résultats s'inscriront dans un contexte compréhensible pour tous ceux qui s'inscrivent dans le même paradigme.

L'idée est que les paradigmes offrent aux chercheurs des outils et des références sur lesquelles appuyer leurs recherches. Au sein d'un paradigme dominant, ces outils et références deviennent la norme et les chercheurs peuvent en venir à concevoir leur paradigme comme étant un universel. Cependant, même s'ils n'en sont pas nécessairement conscients, les chercheurs et chercheuses inscrivent leurs travaux dans un ensemble de croyances et de conceptions ontologiques, épistémologiques, axiologiques et méthodologiques. Wilson affirme qu'une caractéristique fondamentale des paradigmes occidentaux dominants est que le savoir est perçu de façon individualiste :

This commonality is that knowledge is seen as being individual in nature. This is vastly different from the Indigenous paradigm, where knowledge is seen as belonging to the cosmos of which we are a part and where researchers are only the interpreters of this knowledge. This distinction in the ownership of knowledge is one major difference between the dominant and Indigenous paradigms [...]. (Wilson 2008, 38)

Pour Wilson, les paradigmes dominants proviennent d'une vision eurocentrée du monde qui place l'individu comme source et détenteur du savoir et qui considère les objets de recherche isolés comme étant central au processus de recherche. Le problème est alors que toutes les autres conceptions du savoir qui ne correspondent pas à la vision eurocentrée sont délégitimées et écartées.

Selon Wilson, un paradigme autochtone est également composé d'une ontologie, d'une épistémologie, d'une axiologie et d'une méthodologie. Cependant, pour qu'un paradigme soit véritablement *autochtone*, il doit être composé d'une ontologie, d'une épistémologie, d'une axiologie et d'une méthodologie qui sont également *autochtones*. Contrairement aux paradigmes

²⁹ Tout comme le fait Wilson, nous continuerons de mobiliser ces distinctions pour parler des paradigmes autochtones. Il faut cependant garder à l'esprit que la distinction faite entre « ontologie », « épistémologie », « axiologie » et « méthodologie » est issue d'une perspective occidentale et ne correspond pas nécessairement à une perspective autochtone. Cette distinction est, selon Wilson, maintenue pour faciliter la compréhension pour les lecteurs occidentaux. Nous pouvons cependant affirmer que les « paradigmes autochtones » s'apparentent à ce que bon nombre d'auteurs et autrices autochtones appellent les « modes de vie et de savoirs » autochtones (*indigenous ways of life* et *indigenous ways of knowing*) (voir notamment Pepion 2020, 35 ; Simpson 2017, 28).

dominants, on ne peut pas penser ces quatre constituants d'un paradigme de façon distincte. L'ontologie, l'épistémologie, l'axiologie et la méthodologie autochtones doivent être pensées comme un tout fluide et sans cloison. Plutôt que les penser de façon isolées les unes des autres, on peut plutôt les imaginer sous forme d'un cercle dans lequel elles sont inséparables et se fondent les unes dans les autres (Wilson 2008, 70). L'idée est que dans un paradigme autochtone, tout est en relation. Il existe non seulement des relations entre les personnes, mais également avec tous les autres êtres et avec la Création³⁰ (McGregor 2018, 245). Selon cette perspective, ce sont les relations qui sont les sources de savoir, et non pas les objets ou les individus eux-mêmes. L'ontologie et l'épistémologie autochtones sont donc basées sur un ensemble de relations qui forment une réalité mutuelle³¹. Les individus et objets ne font pas que former des relations : ils ont également la responsabilité de les maintenir. Lorsqu'on réfléchit à un être ou à une chose, on le réfléchit toujours à travers sa place au sein du monde. Ceci nécessite une vaste compréhension du monde et de ce qui le forme. En retour, le savoir qui en découle permet de prendre en considération tous les éléments qui forment le monde et leurs relations, ce qui informe quant aux responsabilités de tous et toutes envers le monde. Ainsi, l'axiologie et la méthodologie autochtones sont basées sur le maintien de la responsabilité vis-à-vis de l'ensemble des relations qui forme la réalité (Wilson 2008, 70-71).

Cette conception circulaire et fluide des paradigmes autochtones implique donc qu'on ne peut pas simplement comprendre ou adopter une partie sans les autres. Les paradigmes autochtones forment un tout plus grand que la somme de leurs parties. Lorsqu'on essaie de prendre une perspective ontologique, épistémologique, axiologique ou méthodologique autochtones sans les autres, on les dénature. Un bon exemple donné par Wilson est la pratique du cercle de parole qui est issue d'une méthodologie autochtone. Dans un cercle de parole, les participants sont amenés à partager tour à tour leurs expériences et leurs connaissances en tenant compte de leurs relations avec les autres participants. Sans une ontologie et une épistémologie autochtones qui fixent la réalité de façon relationnelle, les participants pourraient ne pas se rendre compte de l'importance de leur relation avec les autres. Sans une axiologie autochtone, ils pourraient également ne pas respecter leur

³⁰ Pour la définir d'une façon très simplifiée, la Création est à l'origine de tous les éléments qui forment le monde ainsi que leurs relations (McGregor 2015, 72). La Création rapporte aux mythes de la création, notamment avec le mythe de l'Île de la Tortue.

³¹ Pour aider les lecteurs occidentaux à mieux saisir cette conception des relations, Wilson nous invite à les concevoir de cette façon : « [r]ather than viewing ourselves as being *in* relationship with other people or things, we *are* the relationships that we hold and are part of » (Wilson 2008, 80).

responsabilité à maintenir ces relations. Sans une ontologie, épistémologie et axiologie autochtones, le cercle de parole peut devenir blessant. Si un participant formant le cercle de parole vise seulement à extirper un savoir des autres pour lui-même, il profite des autres et brise l'idée de responsabilité relationnelle (Wilson 2008, 39).

Ceci implique deux considérations importantes. D'une part, il ne fait pas de sens de construire un paradigme autochtone à partir d'outils qui ne sont pas autochtones. Par exemple, une grille d'analyse typiquement constructiviste isolant l'individu ou l'objet de recherche ne peut pas contribuer à alimenter une ontologie et une épistémologie autochtones basées sur une réalité relationnelle. L'idée même « d'objet de recherche » peut difficilement s'inscrire dans un paradigme autochtone : ce qui compte n'est pas nécessairement l'objet de recherche en lui-même, mais plutôt les relations qu'il incarne. D'autre part, on ne peut pas simplement intégrer une perspective autochtone dans un paradigme dominant afin de le « décoloniser » et le rendre plus accessible aux personnes autochtones³² (Wilson 2008, 39). En effet, comme nous l'avons présenté précédemment, utiliser un outil issu d'un paradigme autochtone hors de son cadre le dénature. Il s'agit d'un exemple de reconnaissance erronée (*misrecognition*) où le danger est que les paradigmes autochtones soient morcelés et travestis au sein des paradigmes dominants. Ce genre de situation pourrait forcer les personnes autochtones dans des paradigmes qui sont faussement autochtones, perpétuant du même coup un comportement de domination coloniale.

3.1.2 Paradigmes et identités

À partir du moment où nous acceptons qu'au sein d'un paradigme autochtone le savoir se développe sous forme relationnelle, nous pouvons également accepter que tout savoir est également un savoir culturel (Wilson 2008, 91). Comme les formes de savoir se joignent entre elles et se chevauchent, le développement de chacune contribue à établir les fondations sur lesquelles peuvent se construire les cultures. Il existe une multitude de cultures autochtones différentes, mais elles s'appuient généralement sur l'importance des relations et sur la responsabilité à maintenir ces

³² Pour un exemple personnel de la difficulté à intégrer les paradigmes autochtones après être passé par les structures d'éducation occidentales, voir le chapitre « An Introduction to Indigenous Ways of Knowing: A Blackfeet Perspective » de Donald D. Pepion, et plus particulièrement la section intitulée « The Pikuni Way ». Le chapitre est tiré du livre *Indigenous Ways of Knowing in Counseling : Theory, Research, and Practice* de Lisa Grayshield et Ramon Del Castillo paru en 2020.

relations (Alfred 1999, xvi ; Wilson 2008, 92 ; Pepion 2020, 37-38). Dès lors, plus les savoirs autochtones se développent³³ (ou sont rendus accessibles), plus les cultures autochtones seront solides. Un paradigme autochtone exempt de domination coloniale permettra ainsi aux cultures autochtones d'être moins sujettes à la reconnaissance erronée et plus enclines à l'autoreconnaissance.

Il est maintenant possible de faire d'importants liens avec la notion d'identités abordée dans notre second chapitre. Selon Taylor, l'identité des individus est construite à partir de la relation qu'ils ont avec les autres. Les paradigmes autochtones offrent justement un guide sur la façon dont les personnes autochtones entrent en relation les unes avec les autres, et également avec tout être formant le monde. Non seulement permettent-ils de rendre compte de l'ensemble des relations qui existent, mais ils permettent également de mettre de l'avant la responsabilité qu'a toute chose de maintenir ses relations. Avec ces considérations, nous pouvons voir que la (re)construction des identités autochtones signifie en fait de chercher à rétablir ce rapport au monde dans lequel les relations ainsi que la responsabilité à l'égard de ces relations sont mises de l'avant. C'est également d'incarner ces relations, ce que ne permet pas un paradigme dominant. En effet, puisque les paradigmes dominants allochtones axent les sources de savoir sur l'individualité plutôt que sur les relations, il est impossible de se construire une identité autochtone à travers ces paradigmes. Au mieux, les paradigmes autochtones peuvent comprendre l'importance des relations pour ce qu'elles apportent aux individus, ce qui ne cadre pas avec les savoirs issus des paradigmes autochtones.

Pour illustrer l'importance des paradigmes autochtones dans le développement des cultures autochtones, nous mobiliserons l'exemple du récit. Dans un paradigme autochtone, le récit est généralement l'une des méthodologies les plus importantes dans la transmission des savoirs (Wilson 2008, 17). Selon Wilson, il existe dans la tradition crie trois grands types de récits. D'abord, le premier type est formé des récits sacrés qui sont spécifiques dans leur forme, contenu, contexte et structure. Ces récits, qui portent l'histoire des peuples, ne peuvent être contés que par ceux ayant la permission de le faire (Wilson 2008, 98). Le second type de récits prend plutôt la forme de légendes portant différentes morales, leçons ou évènements et qui peuvent être adaptés

³³ Nous utilisons ici le verbe « développer » comme synonyme de « revitalisation » ou encore « d'affirmation » des cultures et savoirs autochtones.

par ceux qui les racontent. Le dernier type comprend le récit d'histoires vécues par soi ou par d'autres et est un mode d'apprentissage souvent utilisé par les Aînés (Wilson 2008, 98).

Au moins pour ce qui a trait aux deux derniers types³⁴, le récit est toujours pensé dans le cadre d'une relation. Il nécessite toujours au moins un conteur et un auditeur qui entrent en relation (Wilson 2008, 8-9). D'une part, le contenu du récit est adapté pour l'auditeur par le conteur et d'autre part, l'auditeur tire ses propres conclusions du récit à partir de sa relation avec le conteur. Les idées qui s'en dégagent sont ainsi formées par les relations et leur contexte, et non pas par les récits en eux-mêmes. Elles sont fluides et évoluent à travers les parties prenantes de la relation qui en sont les responsables. Du moment où un récit ou une idée est fixé (par exemple, en l'écrivant), elle est dégagée des relations qui l'ont formée et elle devient un objet en elle-même, ce qui est le propre des paradigmes dominants (Wilson 2008, 123). Ainsi, si on tente d'utiliser le récit dans un paradigme qui n'est pas complètement autochtone, on le prive de son but premier, c'est-à-dire comme moyen d'entrer en relations. À partir du moment où les récits sont dénaturés, ce sont les relations entre les personnes qui sont affectées, et donc est également affectée la construction des identités. Bien sûr, les récits ne sont pas la seule façon de former des relations et de transmettre des savoirs. Ils servent cependant d'exemple pour montrer que n'importe quel moyen de transmission des savoirs qui est retiré d'un paradigme autochtone pour le placer dans un autre paradigme affecte nécessairement la construction des identités autochtones.

Comme nous nous appuyons en grande partie sur les travaux de Shawn Wilson qui est Cri, il est important de rappeler que des nuances peuvent être apportées pour d'autres nations et communautés. Les paradigmes autochtones sont un ensemble commun de bases et références, mais les cultures qui en sont issues peuvent très bien différer les unes des autres. Il est important de garder ceci en tête pour les prochaines sections.

3.1.3 Paradigmes et autoreconnaissance

Avec le concept de paradigmes autochtones, nous pouvons revenir aux mouvements d'autoreconnaissance abordés au deuxième chapitre. Grâce aux paradigmes autochtones, nous

³⁴ Wilson évite de trop parler du premier type de récits parce qu'il ne considère pas être en mesure de le faire à travers son ouvrage.

serons en mesure de montrer comment l'autoreconnaissance est génératrice de culture, et du même coup souligner son importance dans les processus de construction des identités autochtones.

3.1.3.1 La résilience des paradigmes autochtones

Comme nous l'avons présenté au passage précédent, la (re)construction des identités autochtones passe par la revitalisation des paradigmes autochtones. Toutefois, les traumatismes identitaires subis à cause du colonialisme ont affecté le rapport entre les Autochtones et leurs paradigmes. Ceci ne veut pas dire pour autant que les paradigmes autochtones ne sont plus accessibles. Pour soutenir notre propos, nous utiliserons l'exemple de la Guerre du saumon de la Côte-Nord offert par l'auteur innu de la communauté d'Essipit Pierrot Ross-Tremblay. L'exemple de la Guerre du saumon de la Côte-Nord permettra de montrer que malgré les lourds impacts du colonialisme, les personnes autochtones sont tout de même en mesure de revenir au sein de leur propre paradigme.

Selon Ross-Tremblay, en raison de l'assimilation par le peuple euroquébécois, les Innus en sont venus à renier et à oublier leur propre culture. La transmission de la mémoire culturelle innue a été brisée, ce qui a contribué à maintenir les communautés dans une amnésie collective (Ross-Tremblay 2020, 203-204). Cette amnésie, provoquée par « l'effacement, la sélection ou le silence, [joue] un rôle de désacralisation et favorise l'abandon de ce qui était sacré ; elle favorise également certains ensembles de normes au détriment d'autres³⁵ » (Ross-Tremblay 2020, 206). En d'autres mots, en raison de l'assimilation par le peuple euroquébécois, les Innus ont fini par rejeter et oublier leur propre paradigme pour intégrer celui de leur oppresseur. Cependant, l'amnésie, « surtout dans ses formes subjectives, n'est en aucun cas totale. L'acte d'oubli, qu'il soit automatique, volontaire ou généré par des circonstances sociales particulières, reste inextricablement lié aux forces et aux contextes qui ont façonné son apparition » (Ross-Tremblay 2020, 207). Pour les Innus,

invoquer la Guerre du saumon de la Côte-Nord (*The Salmon War*³⁶) signifie la réanimation de la conscience de la défense et de la réappropriation [de la culture innue], mais aussi les tentatives constantes du gouvernement et de la société coloniale de les arracher non seulement du territoire, mais aussi des fondements épistémologiques de leur pensée, enracinée et indissociable de leur origine ancestrale (Ross-Tremblay 2020, 208).

³⁵ Les citations tirées du texte de Ross-Tremblay font l'objet d'une traduction libre.

³⁶ La guerre du saumon de la Côte-Nord est un exemple précis de tentative d'assimilation de la société coloniale envers les communautés innues. Il s'agit d'un conflit complexe ayant éclaté dans les années 1980 entre plusieurs communautés autochtones et l'État québécois (incluant également des citoyens québécois allochtones) (Ross-Tremblay 2020, 52-53). De violents conflits ont éclaté suite à la volonté des Innus et d'autres nations autochtones de défendre leurs droits entourant la pêche au saumon (McKenzie et Vincent 2010, 105).

Ainsi, selon Ross-Tremblay, l'idée même que les Innus ont été forcés d'oublier leur identité ne signifie pas pour autant qu'elle est disparue : « [...] une identité collective peut être réactivée par l'accès à de nouvelles informations et nouvelles formes de transmission [...] » (Ross-Tremblay 2020, 209). Il ne s'agit pas non plus de reproduire l'identité innue précédant le traumatisme causé par la Guerre du saumon. Le passé doit plutôt être un outil d'évaluation du présent impliquant des critiques de l'ordre social contemporain (Ross-Tremblay 2020, 209). Selon Ross-Tremblay, si les récits entourant la Guerre du saumon sont racontés dans une perspective innue, ils permettent de se rendre compte que les Innus d'aujourd'hui s'éloignent de leurs conceptions et valeurs. Ces récits permettent de se rendre compte qu'il est nécessaire de retourner à un cadre normatif qui guide les conceptions et valeurs typiquement innues (Ross-Tremblay 2020, 219).

Ross-Tremblay constate que l'assimilation et l'internalisation des Innus dans les paradigmes occidentaux, « largement antinomique de l'axiologie innue et une force puissante dans la détermination de l'oubli culturel », éloignent en particulier les jeunes de leurs communautés, de leurs conceptions, de leurs valeurs et de leurs identités collectives (Ross-Tremblay 2020, 222-223). Cette tendance peut être contrée par la communication et les récits ancrés dans le mode de vie (*way of life*) traditionnel de leurs ancêtres (Ross-Tremblay 2020, 229-230). Ce mode de vie peut être compris comme étant un mode de vie s'inscrivant au sein d'un paradigme autochtone. L'idée n'est pas de reproduire un mode de vie traditionnel, mais plutôt de comprendre ce qui l'a guidé.

3.1.3.2 Avoir accès aux paradigmes par l'autoreconnaissance

Alors, si un paradigme autochtone est toujours accessible malgré le fait que les colonisateurs ont tiré les personnes autochtones au sein des paradigmes dominants, il faut trouver un moyen d'y avoir accès. C'est ce que l'autoreconnaissance permet de faire. L'autoreconnaissance peut prendre plusieurs formes et être unique à chaque nation. Nous nous concentrerons d'abord sur celle abordée au second chapitre, la résurgence. Comme nous l'avons vu, la résurgence est un processus d'autoreconnaissance par lequel les personnes autochtones peuvent générer leur propre culture à partir de leur rapport au passé. Plus précisément, la résurgence « appelle les peuples et les communautés autochtones à combattre la violence des relations sociales coloniales par la revitalisation des épistémologies, des structures politiques et des pratiques économiques locales³⁷ » (Coulthard 2019, ix).

³⁷ Traduction libre.

Nous avons présenté le caractère relationnel des paradigmes autochtones ainsi que la responsabilité de maintenir les relations. Nous pouvons maintenant approfondir ces notions avec ce que plusieurs auteurs et autrices de la résurgence appellent la « normativité ancrée » (*grounded normativity*). La normativité ancrée est un ensemble de cadres éthiques générés par des pratiques traditionnelles centrées sur la terre ainsi que sur les savoirs qui y sont reliés (Coulthard 2014, 60 ; Simpson 2017, 22). À partir d'une perspective anicinabée, Leanne Betasamosake Simpson affirme que les Anciens ont développé un ensemble de pratiques en lien avec la terre et le territoire en s'inspirant des récits de création. Vivre par ces pratiques signifie d'entrer en relation avec la terre, relation qui est à la fois spirituelle, émotionnelle et physique (Simpson 2017, 23). Pour être en mesure de respecter la normativité ancrée, il faut s'engager dans les modes de vie (*ways of living*) des communautés. À partir de cet engagement dans les modes de vie, il est possible de générer du savoir qui viendra alimenter la compréhension de la normativité ancrée pour les autres. Ce savoir est généré du bas vers le haut (*from the ground up*) afin que tous puissent y avoir accès et y développer une compréhension intime (Simpson 2017, 28). Pour Simpson, le savoir anicinabe a toujours été développé par une méthode qui combine étroitement les savoirs émotionnels, intellectuels et cinétiques générés par les pratiques reliées à la terre. En s'engageant à nouveau dans une relation à la terre et au territoire, il est donc possible de retrouver les valeurs et les principes qui guident les modes de vie. Il s'agit en quelque sorte d'un cercle vertueux dans lequel plus on s'engage dans une relation avec la terre en s'inspirant du passé, plus il sera possible de comprendre sa relation avec la terre et avec les autres. Le savoir qui en résulte permet d'appuyer des modes de vie différents du monde occidental et qui sont plus familiers aux nations autochtones.

Pour Simpson, même si le concept de « normativité ancrée » est beaucoup plus mobilisé dans les milieux académiques qu'au sein des communautés, ce qu'il représente est tout de même familier :

We know that our practices code and reveal knowledge, and our knowledge codes and reveals practices. We know the individual values we animate in those lives in turn create intimate relationships with our family and all aspects of creation, which in turn create a fluid and collective ethical framework that we in turn practice (Simpson 2017, 22).

La normativité ancrée permet donc de mettre en valeur ce qui compte pour les processus d'autoreconnaissance et permet d'encourager les membres des communautés à se rapprocher de leurs valeurs communes. Elle n'offre pas un guide précis sur les façons de s'autoreconnaître, mais encourage plutôt les personnes à fouiller au sein de leur bagage culturel pour établir les pratiques

qui s'harmonisent le mieux avec qui elles sont. Ce faisant, elles développent des savoirs et de nouvelles pratiques qui favorisent l'accessibilité aux autres.

Du même coup, la normativité ancrée permet de développer un cadre normatif qui résiste aux processus d'assimilation des paradigmes dominants. Les savoirs qui en résultent ainsi que les nouvelles pratiques peuvent guider les systèmes d'éducation, l'économie et les structures politiques des différentes communautés (Simpson 2017, 3). Au fur et à mesure que les personnes y ont accès, les paradigmes autochtones deviendront plus solides et seront des alternatives intéressantes aux paradigmes dominants. Par exemple, les enfants autochtones ayant accès à un système d'éducation qui leur est propre pourront se construire une identité qui s'inscrit dans les valeurs de leurs communautés. Ils pourront alors reconnaître lorsque la population dominante tente de les tirer au sein d'un paradigme dominant et auront les outils pour résister. Comme le mentionne Ross-Tremblay,

transmettre le sens de la dignité dans l'autochtonie est crucial. Il implique que ta culture a de la valeur, que le point de vue autochtone est valide et qu'il mérite autant considération que respect. La fierté d'être autochtone réduit la tolérance aux attaques à la dignité humaine autochtone (Ross-Tremblay 2020, 235).

3.2 Repenser le dialogue

Il est maintenant temps de replacer l'ensemble des considérations de ce chapitre dans nos réflexions sur le dialogue entre les peuples autochtones et allochtones. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la première condition du dialogue selon James Tully nécessite une analyse en profondeur de ce que signifie la reconnaissance mutuelle entre les peuples. En raison du passé et présent colonial des peuples allochtones envers les Autochtones, le dialogue nécessite une précondition, celle de l'autoreconnaissance. Ce concept lui-même a de nombreuses implications qui, une fois remplies, affectent grandement les orientations d'un dialogue entre les peuples autochtones et allochtones.

Dans un premier temps, nous expliquerons en quoi toute la réflexion entourant la première condition du dialogue est transformée par l'autoreconnaissance. Les objectifs du dialogue en sont reformulés et la pertinence en est remise en question. À partir de ces nouvelles positions, nous proposerons une reformulation de la première condition du dialogue de Tully. Dans un second temps, nous reviendrons sur les autres conditions de possibilité du dialogue. Nous verrons que les

réflexions sur l'autoreconnaissance n'affectent pas que la première condition, mais bien l'ensemble des conditions.

3.2.1 La résistance

Il est pertinent de se remémorer la première condition de possibilité du dialogue de Tully. Comme nous l'avons présenté au premier chapitre, « pour que les peuples autochtones et allochtones puissent entrer en dialogue, ils doivent se reconnaître mutuellement » (Tully 2008, 229). Ceci implique qu'ils se reconnaissent comme peuples et cultures égaux qui co-existent et qui s'autogouvernent.

D'abord, les peuples allochtones ne peuvent pas reconnaître les peuples autochtones comme leurs égaux tant qu'ils continuent de maintenir une domination coloniale sur eux. Pour que cette domination cesse, les peuples autochtones doivent être en mesure de (re)construire leurs identités. Cette (re)construction passe par une autoreconnaissance : seuls les peuples autochtones peuvent véritablement construire leurs propres identités. Pour parvenir à l'autoreconnaissance, les peuples autochtones doivent pouvoir se repositionner au sein de leurs paradigmes qui comprennent un ensemble fluide d'ontologies, d'épistémologies, d'axiologies et de méthodologies autochtones.

Il est important de comprendre que le travail d'autoreconnaissance doit être fait pour lui-même. En d'autres mots, les peuples autochtones ne doivent pas s'autoreconnaître dans le but d'entrer en dialogue avec les peuples allochtones, ce qui serait contraire à l'idée même d'autoreconnaissance.. Elle doit être faite pour permettre aux peuples autochtones d'incarner leurs identités et de vivre leurs cultures tout en résistant à l'oppression coloniale. Comme le soutient l'autrice Mushkegowuk (crie) Michelle Daigle, « I understand the perpetual reclaiming of Indigenous stories on our own terms to be crucial in rupturing the discursive and material geographies of settler colonialism. » (Daigle 2019, 709). Entrer dans un dialogue sans autoreconnaissance serait d'accepter le rapport de domination dans lequel sont placés les peuples autochtones. Cependant, l'autoreconnaissance ne doit pas non plus n'être considérée que comme une autre condition à la réussite du dialogue. Elle est nécessaire en elle-même et non en vue du dialogue.

Le fait demeure que certaines limites structurelles réduisent considérablement le plein travail d'autoreconnaissance. La *Loi sur les Indiens* et la forme des conseils de bande rappellent que les

pouvoirs des peuples autochtones sont toujours conditionnés de l'extérieur. Nous pourrions alors être tentés de croire que ces limites ne peuvent être surpassées que si nous entrons en dialogue. En pratique, comme nous le défendons depuis le premier chapitre, il s'agit effectivement d'une solution qui permettrait de sortir de la relation de domination coloniale. Mais, du moins en théorie, ce n'est pas la seule solution. Les peuples autochtones peuvent toujours résister sans compromis au pouvoir colonial sans jamais vouloir entrer en dialogue avec lui. Ces positions ont animé bon nombre de mouvements de résistance dont l'un des plus proéminents est le mouvement *Red Power* au courant des années 1960-1970. Il continue aujourd'hui de faire écho dans les courants décoloniaux autochtones, notamment chez des auteurs Glen Coulthard et Taiaiake Alfred dont nous avons déjà abordé les thèses.

Le fait que les personnes autochtones ont la possibilité de participer ou non au dialogue fait toute la différence. En effet, si nous disions que les peuples autochtones n'ont d'autre choix que d'entrer en dialogue avec les peuples autochtones s'ils souhaitent s'autodéterminer, le fait qu'ils soient forcés témoigne de la relation inégale qui existe entre les peuples. L'autoreconnaissance dote les peuples autochtones d'outils pour qu'ils puissent décider s'ils désirent s'engager dans un dialogue avec les peuples allochtones. Qu'il y ait des limites structurelles importantes à l'autoreconnaissance ne veut pas dire qu'elle est impossible. Et si ces limites structurelles étaient surmontées, les peuples autochtones possèderaient tous les outils pour s'autodéterminer dans leurs propres termes sans nécessairement devoir faire un dialogue avec les peuples allochtones. Ainsi, il faut voir le dialogue comme une possibilité intéressante pour l'autodétermination et l'émancipation, mais non comme la seule option possible.

En affirmant que le dialogue n'est pas absolument nécessaire à l'autodétermination et à l'émancipation des peuples autochtones, on déplace considérablement le point focal établi par Tully. L'autodétermination ne peut pas être dépendante de la volonté des peuples allochtones de reconnaître les peuples autochtones comme égaux. Sinon, ce voudrait dire que les peuples allochtones ont toujours un contrôle sur le sort des peuples autochtones.

Autrement dit, la réussite de l'autodétermination et de l'émancipation des peuples autochtones ne dépend pas de la bonne volonté des peuples allochtones. Il s'agit certes d'une étape qui facilite le processus, mais elle est certainement non suffisante. Le dialogue dépend également de la volonté des peuples autochtones d'y participer s'ils jugent que c'est nécessaire. Cette idée est tout aussi

importante, voire plus, que la première. Assumer que les peuples autochtones vont d'emblée accepter d'entrer en dialogue si nous les reconnaissons ne fait que reproduire un comportement colonial de domination. Peut-être le veulent-ils vraiment, mais ce ne peut pas être assumé par les peuples allochtones. Et advenant qu'un des peuples autochtones refuse d'entrer en dialogue avec les peuples allochtones, la responsabilité de sa non-réussite ne peut pas être uniquement imputée aux Autochtones. Il ne faut pas oublier que la nécessité d'autodétermination vient en premier lieu du comportement colonial canadien. Ce n'est pas parce que les Allochtones disent « reconnaître » les peuples autochtones que cette responsabilité disparaît.

À partir du moment où nous acceptons que pour que les peuples autochtones puissent s'autodéterminer, ils doivent d'abord pouvoir s'autoreconnaître, le dialogue reflète un peu moins la position de domination coloniale. La pression n'est plus sur les épaules des personnes autochtones à tenter d'obtenir la reconnaissance des peuples allochtones, mais plutôt sur les épaules de ces derniers à reconnaître les limites de leur propre système. En s'autoreconnaissant, les peuples autochtones sont en mesure de refuser la reconnaissance offerte par les peuples allochtones et donc d'ouvrir les yeux de ces derniers sur leurs comportements coloniaux. À partir du moment où les peuples allochtones réalisent que les peuples autochtones n'ont pas besoin de leur reconnaissance (car ils s'autoreconnaissent), il y aura une avancée vers l'égalité entre les peuples. Nous verrons comment ceci est possible dans la section suivante.

3.2.2 La distance entre les paradigmes

Il est maintenant temps de comprendre comment la revitalisation des paradigmes autochtones transforme la relation entre les peuples autochtones et allochtones ainsi que les perspectives de dialogue. En revitalisant les savoirs qui constituent leurs paradigmes, les personnes autochtones pourront s'extirper de l'emprise des paradigmes dominants. En effet, en se réappropriant leurs ontologies, épistémologies, axiologies et méthodologies, les personnes autochtones n'auront plus besoin de mobiliser les paradigmes dominants. Plus ces paradigmes seront revitalisés, plus les personnes autochtones pourront (re)construire leurs identités. En ayant des identités construites avec un minimum d'oppression coloniale, elles seront en mesure de mieux résister lorsque la société occidentale tentera de les forcer au sein des paradigmes dominants. On peut même envisager que, si les personnes autochtones ont une emprise forte sur leurs cultures, les futures

générations auront tout ce dont elles auront besoin pour construire leurs identités et se développer à partir des outils fournis par leurs propres communautés.

Ce qui est essentiel de comprendre est que si on accepte que les peuples autochtones peuvent construire leurs propres identités au sein de leurs propres paradigmes, il ne peut pas être attendu d'eux qu'ils continuent de maîtriser les paradigmes dominants. Lorsque les peuples autochtones revitalisent leurs traditions, développent leurs paradigmes et les incarnent, cela peut mener à une certaine distance entre eux et les peuples allochtones. Si la reconstruction des identités autochtones se fait pour eux-mêmes et par eux-mêmes, il n'y a aucune garantie qu'elles évolueront de façon à se rapprocher des identités allochtones. Peut-être que certaines nations ou communautés le feront, mais il est également possible d'imaginer que des nations ou communautés se construisent des identités aux valeurs traditionnelles fortes. Et si nous souhaitons que les peuples autochtones puissent reconstruire leurs propres identités, les peuples allochtones ne peuvent pas tenter d'influencer cette reconstruction.

Pour soutenir notre propos, nous pouvons présenter un exemple évocateur, celui de la langue. L'exemple que nous choisissons est celui du *nehiromowin* (la langue atikamekw nehirowisiw), qui est « l'une des rares langues autochtones encore transmises comme langue maternelle » (Chachai, et al. 2019, 5). Une enquête commandée par le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA) menée en 2014 donne des indices intéressants sur la relation entre la transmission intergénérationnelle du *nehiromowin* et la continuité de la culture atikamekw nehirowisiw. L'enquête révèle « qu'une majorité quasi absolue [des répondant·e·s] déclare que la transmission et la préservation de l'atikamekw sont d'extrême importance » (Chachai, et al. 2019, 12). On retrouve chez les Atikamekw Nehirowisiwok une très forte notion d'identité par la langue. Selon les chercheuses responsables de l'enquête, « [c]omme toute langue autochtone, l'atikamekw est avant tout le véhicule de l'essence même de la nation, le lien qui la rattache à son histoire et à ses traditions » (Chachai, et al. 2019, 10). Le problème majeur est que la pression d'apprendre les langues dominantes (dans le cas des Atikamekw Nehirowisiwok, le français) est immense, en particulier chez les jeunes, à tel point que la détérioration des compétences linguistiques des plus jeunes locuteurs est constatable (Drapeau 2000, 11 ; Chachai, et al. 2019, 4). Pour cette raison, une langue autochtone telle que l'atikamekw ne peut survivre que grâce à une transmission intergénérationnelle très vigoureuse (Chachai, et al. 2019, 12). L'une des solutions qui pourrait y

remédier est « la mise en place d'un système scolaire en langue autochtone qui garantirait une éducation complète dans la langue maternelle des élèves » (Chachai, et al. 2019, 5 ; Hot et Terraza 2000). Si les Atikamekw Nehirowisiwok décident effectivement de pousser au maximum la transmission de leur langue (et par le fait même, de leur culture) aux plus jeunes générations, il ne peut être attendu que ces dernières maîtrisent parfaitement les langues occidentales. Si la langue est effectivement une part importante de l'identité des Atikamekw Nehirowisiwok, alors leur imposer une langue étrangère doit être vu comme une atteinte à leur identité.

Il faut donc accepter qu'il existe une distance entre les paradigmes autochtones et dominants, c'est-à-dire une distance ontologique, épistémologique, axiologique et méthodologique³⁸. Ici, le terme « distance » n'est pas péjoratif et ne place pas un paradigme par-dessus un autre. Le terme « distance » permet de rendre compte des différences qui existent entre eux. Nous pouvons ainsi reformuler la première condition du dialogue de Tully. Plutôt que de reposer sur la reconnaissance mutuelle comme peuples et cultures égaux, il est plus cohérent d'affirmer que les peuples doivent accepter qu'il existe une distance entre leurs paradigmes. Pour les peuples autochtones, ceci se réalise par l'autoreconnaissance. En s'autoreconnaissant, les peuples autochtones forment leurs propres paradigmes, et donc par définition comprennent que leurs paradigmes diffèrent des paradigmes dominants. C'est cependant beaucoup plus difficile pour les peuples allochtones qui par définition se trouvent dans les paradigmes dominants et donc peuvent ne jamais avoir été confrontés à d'autres paradigmes. Formulée de cette façon, la première condition au dialogue a toutefois le mérite de ne pas nécessiter que les peuples allochtones définissent les identités des peuples autochtones (ce qui est inévitable par la reconnaissance). Accepter la distance qui existe entre les paradigmes signifie plutôt que les peuples allochtones doivent reconnaître les limites de leurs propres paradigmes et comprendre leur position de domination. Il y a également un deuxième avantage à formuler la première condition au dialogue de cette façon. Cette formulation permet de ne pas voir l'autoreconnaissance comme une précondition au dialogue et permet de la penser en elle-même. L'autoreconnaissance peut donc être faite en elle-même, et il se trouve qu'elle permet également aux peuples autochtones de remplir la première condition du dialogue. On évite ainsi de

³⁸ Comme Wilson, nous avons adopté ces distinctions d'origine occidentale pour définir les paradigmes autochtones. Il est cependant problématique d'affirmer que ces distinctions existent au sein des paradigmes autochtones, car elles peuvent mener à de faux rapprochements entre les différents paradigmes (par exemple, en laissant croire que les méthodologies autochtones et dominantes sont interchangeables).

voir l'autoreconnaissance comme étant un passage obligé pour s'engager avec l'opresseur colonial.

D'entrée de jeu, il peut sembler difficile d'imaginer que les peuples allochtones acceptent l'existence de paradigmes autochtones légitimes et distants des paradigmes dominants. Toutefois, cet enjeu devient de moins en moins substantiel au fur et à mesure que les peuples autochtones s'autoreconnaissent. En effet, ne serait-ce qu'en raison de leur proximité géographique, les peuples allochtones pourront comprendre et voir que les cultures autochtones sont solides et légitimes. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans un dialogue formel pour comprendre que les cultures autochtones ont des origines différentes, et donc des perspectives différentes, que les cultures occidentales. Ainsi, à mesure que les peuples autochtones s'autoreconnaissent, les peuples allochtones pourront plus facilement constater la distance qui existe entre eux. Cette distance sera d'autant plus mise de l'avant par les frictions qui pourraient être engendrées par l'autoreconnaissance. Par exemple, si une nation autochtone décide de refuser le programme scolaire de sa province pour octroyer une éducation dans leur propre langue, il n'y a aucun doute que ce genre de décision ne sera pas bien accueillie par les structures dominantes. Mais du moment où nous comprenons que c'est parce qu'il existe une distance entre nos paradigmes, ce point de friction peut devenir une entrée intéressante vers le dialogue.

3.2.3 La distance comme point de départ du dialogue

Accepter qu'il existe une distance entre les positions autochtones et allochtones peut sembler nuire à la réalisation d'un dialogue. On pourrait imaginer que pour qu'un dialogue puisse avoir lieu, les parties prenantes doivent se rapprocher et travailler à partir d'outils communs. Cependant, comme nous l'avons mentionné dans les sections précédentes, les peuples autochtones doivent avoir l'opportunité de se développer au sein de leurs propres paradigmes, ce qui les éloigne *de facto* des paradigmes dominants. Nous soutiendrons que ce mouvement de distanciation est en fait bénéfique pour la réussite d'un dialogue, et ce pour deux raisons majeures.

3.2.3.1 La distance pour la construction des identités autochtones

Premièrement, en acceptant cette distance, les peuples autochtones auront plus de place ainsi que de possibilités de construire leurs identités. Afin d'expliquer notre propos, nous pouvons revenir aux processus d'autoreconnaissance, mais cette fois avec un exemple légèrement différent de la

résurgence. Dans son ouvrage *Mohawk Interruptus : Political Life Across the Borders of Settler States* (2014)³⁹, l'anthropologue kanien'kehá:ka (mohawk) Audra Simpson présente le « refus » (*refusal*) à partir de l'expérience la communauté mohawk de Kahnawà:ke. Selon elle, les Kanien'kehá:ka (Mohawks) de Kahnawà:ke refusent de ne pas être eux-mêmes :

[the Mohawks] insist on being and acting as peoples who belong to a nation other than the United States or Canada. Their political form predates and survives “conquest”; it is tangible (albeit strangulated by colonial governmentality) and is tied to sovereign practices. This architecture is not fanciful; it is in place because the Mohawks of Kahnawà:ke share a genealogical kinship relationship with other native peoples in North America and they *know this*. They refuse to *let go of this knowledge*. (Simpson 2014, 2)

Pour résumer le refus de façon très brève, il s'agit de tourner le dos à l'État colonial et toute forme de reconnaissance de sa part pour se diriger vers des valeurs, des éthiques et des institutions qui sont autochtones (Maddison et Nakata 2020, 6). Le refus ne doit pas être compris uniquement de manière négative, en réaction au colonialisme, mais également de manière positive, comme un générateur de la représentation de soi : « What is theoretically generative about these refusals? They account for the history detailed above; they tell us something about the way we cradle or embed our representations and notions of sovereignty and nationhood; and they critique and move us away from statist forms of recognition » (Simpson 2014, 113). En refusant de s'engager avec l'État colonial, les Mohawks de Kahnawà:ke mettent de l'avant leurs propres façons de faire et les développent. C'est en ce sens que Simpson affirme que le refus est générateur de bases théoriques sur lesquelles les communautés kanien'kehá:ka peuvent ensuite s'appuyer pour solidifier leur culture (Simpson 2014, 113). Tout comme avec la résurgence, le refus est une forme d'autoreconnaissance qui permet aux identités autochtones de se (re)construire. Le refus, qui engendre de la distance avec les structures dominantes, permet ainsi d'affirmer l'existence et la solidité des paradigmes autochtones.

Le refus peut prendre plusieurs formes⁴⁰ et est généralement relié aux enjeux de territoire, de souveraineté, d'appartenance à la nation et de relations avec les États coloniaux (principalement le

³⁹ Les citations tirées du texte d'Audra Simpson font l'objet d'une traduction libre.

⁴⁰ Par exemple, Simpson fait référence au refus de l'équipe de crosse nationale iroquoise (*Iroquois Nationals Lacrosse Team*) de participer aux championnats mondiaux de 2010 parce que la Grande-Bretagne n'avait pas reconnu la légitimité de leur passeport Haudenosaunee (Iroquois). Ces passeports avaient préalablement été signés et délivrés par les Chefs de la Confédération Haudenosaunee (aussi appelée Ligue des Iroquois). Simpson rappelle que ce même passeport était utilisé par l'équipe de crosse pour participer aux compétitions internationales depuis plus de trente ans (Simpson 2014, 25).

Canada et les États-Unis). Pour cette raison, le refus engendre la plupart du temps une réponse juridique de la part des États coloniaux :

If a refusal to recognize also involves using one's territory in a manner that is historically and philosophically consistent with what one knows, then it is an incident of failed consent and positive refusal: Mohawks refused to consent to colonial mappings and occupations of their territory. Such refusals, or failures to consent, require a legal response to contain those who refuse, a move that then incites settler anxiety about the containability of Indian bodies and practices. (Simpson 2014, 128)

Il est évident que si les Autochtones n'acceptent pas qu'il puisse y avoir une distance entre eux et la position des peuples autochtones, la réponse juridique au refus sera toujours orientée vers la répression et la « containability of Indian bodies and practices » (Simpson 2014, 128). Si nous n'acceptons pas que les personnes autochtones puissent se situer dans un paradigme différent, notre réponse sera toujours de les forcer à se situer dans nos paradigmes. Toutefois, nous pouvons voir les moments de refus d'un autre œil. Plutôt que de les voir comme un manque de volonté à adhérer à nos systèmes, nous pouvons les voir comme des indices où les paradigmes autochtones et allochtones divergent. Plutôt que de tout faire pour étouffer le développement des positions autochtones, nous pouvons accepter que nos propres paradigmes ne sont pas adaptés et pouvons ouvrir la porte au dialogue sans vouloir codifier par nos seuls référents. Ainsi, accepter la distance qui existe entre les paradigmes autochtones et allochtones permet d'identifier des enjeux où le dialogue pourrait être utile. Il est important de mentionner qu'accepter cette distance nécessite un travail actif de la part des Autochtones et ne signifie pas de maintenir le *statu quo*. Lorsqu'il y a le refus de la part des Autochtones, c'est qu'il y a une critique des systèmes dominants. C'est la réponse à cette critique de la part des Autochtones qui influence la possibilité de réussite d'un éventuel dialogue. Si, comme nous l'avons suggéré, la première condition au dialogue est que les peuples doivent accepter la distance qui existe entre eux, les peuples allochtones ne peuvent répondre au refus par une démarche unilatérale d'assimilation. Plus il y a de refus, plus il y a de chances pour les peuples allochtones d'accepter les limites de leur propre système et plus ils auront de chances d'accepter la distance qui peut exister entre eux et les peuples autochtones.

Un bon exemple pour illustrer l'idée que le refus peut offrir une possibilité de dialogue est l'existence des comités de justice, qui sont des programmes de justice communautaires. Les comités de justice sont un effort conjoint pour adapter le système de justice occidental aux réalités autochtones. À travers les comités de justice, les communautés autochtones se voient offertes une partie de la gestion des processus juridiques, par exemple en recommandant les sentences, guidant

les suivis de probation et les sursis de peines ainsi qu'en intégrant aux processus judiciaires des façons de faire traditionnelles comme les cercles de guérisons (CERP 2019, 324). Toutefois, on note que les comités de justice sont aux prises avec des problèmes de manque de formation, de roulement de personnel, de non-reconnaissance au sein de la communauté, d'absence de collaboration avec les autres partenaires sociaux et de lourdeur administrative, notamment liée à la reddition de comptes (CERP 2019, 326). C'est donc dire que de façon implicite ou explicite, plusieurs communautés autochtones refusent de participer aux comités de justice. Plutôt que d'assumer que les difficultés qu'ont les comités de justice de s'imposer sont dues à des manques de financement ou de manque de personnel, nous pouvons plutôt constater que le système de justice occidental ne peut adéquatement s'établir au sein de ces communautés autochtones. Si nous acceptons qu'il existe une distance entre les paradigmes autochtones et allochtones au niveau de la justice, nous pouvons identifier la justice comme un point de départ au dialogue. Mais, tant que les peuples allochtones s'acharnent à vouloir adapter leur système de justice aux réalités autochtones, le dialogue ne peut avoir lieu. Ce n'est que lorsqu'on accepte que les savoirs juridiques autochtones sont légitimes et différents des conceptions de la justice occidentales que la justice peut devenir un enjeu de dialogue.

3.2.3.2 La distance comme nouvelle base pour la relation

Deuxièmement, en acceptant la distance qui existe entre les peuples, il est possible de penser la relation entre les peuples sur de nouvelles bases. Ce qui est de prime abord vu comme une distance peut en fait se révéler une possibilité de rapprochement. Notre position est fortement inspirée du chapitre « Separatism as a Mode of Relations: Practicing Indigenous Resurgence and Nationhood in the 21st Century » de l'autrice allochtone australienne Sarah Maddison, tiré de l'ouvrage *Questioning Indigenous-Settler Relations : Interdisciplinary Perspectives* (2020). Si nous sommes cohérents avec le développement de notre argumentation jusqu'à maintenant, il est logique de croire que plus les personnes autochtones s'autoreconnaissent, plus elles revendiqueront différentes formes d'autodétermination. C'est effectivement ce qui se passe lorsque les personnes autochtones ne demandent plus la reconnaissance de leur droit à l'autodétermination, mais la mettent en pratique qu'elle soit reconnue par l'État colonial ou non (Maddison 2020, 154). Dans ce cas, les allochtones ont tout intérêt à voir que cette mise en pratique de l'autodétermination est issue de vastes héritages culturels et identitaires sur lesquels de nouvelles relations peuvent être construites. Si l'identité des personnes est effectivement construite par la relation qu'ils ont avec les autres, la

seule façon pour les personnes allochtones de sortir de leur relation de domination coloniale est en transformant leurs relations avec les personnes autochtones dominées. Pour les personnes allochtones, le défi est donc de « practise an ‘alternative relation’, one that is ‘informed by a decolonising attitude’ and ways of working that will support the creation of an ‘excolonial society’ » (Maddison 2020, 156 ; Bignall 2014, 353). Plutôt que d’être vus comme des affronts aux tentatives de réconciliation de l’État colonial canadien, le refus et la résurgence doivent être perçus comme des pistes pour créer de nouvelles relations plus égalitaires.

En optant pour cette perspective, on réduit les chances de maintenir un comportement colonial de domination. Un bon exemple de ce genre de comportement est ce que Daigle qualifie de « ruée vers la réconciliation » (*rush to reconcile*) (Daigle 2019, 705). Ce comportement colonial vise la réconciliation dans le seul but de placer ses fautes coloniales dans le passé et de légitimer ses démarches actuelles. Or, ce faisant, on néglige toujours les positions des personnes autochtones qui ne sont qu’accessoires au processus. Ce genre de processus est toujours dominé par les peuples allochtones qui ne cherchent pas à améliorer leur relation avec les peuples autochtones, mais plutôt à se déculpabiliser (Daigle 2019, 712). En acceptant la distance qui existe entre les peuples autochtones et allochtones, on ne tente pas de se déculpabiliser. On ne tente pas non plus de minimiser les effets du colonialisme. Au contraire, la distance permet de porter un nouveau regard sur notre comportement et reconnaître ses limites. Lorsqu’on accepte la distance, on reconnaît que nous devons modifier nos comportements coloniaux parce que nous sommes en meilleure position pour en voir ses effets. Ce ne veut pas dire que le dialogue devient alors une évidence. Le dialogue peut très bien échouer même si les peuples acceptent la distance qui existe entre eux, mais les peuples autochtones auront au moins un peu plus d’espace pour s’autoreconnaître et s’ils le souhaitent, faire entendre leur voix.

3.2.4 Les autres conditions de possibilité du dialogue

Nous pouvons finalement revenir sur les autres conditions de possibilité du dialogue. Cependant, contrairement à la première condition, celles-ci ne sont pas affectées considérablement par les réflexions sur l’autoreconnaissance et les identités. La raison principale est qu’alors que la première condition de Tully était nécessaire pour *entrer* en dialogue, les autres conditions sont nécessaires pour *maintenir* le dialogue. Même si nous avons reformulé la condition d’entrée dans le dialogue,

nous ne changeons pas la forme qu'il doit prendre. Les peuples doivent tout de même comprendre qu'ils se trouvent dans un contexte de dialogue interculturel, ils doivent se respecter, doivent pouvoir partager, et doivent également accepter la responsabilité qu'ils ont envers le maintien de leur environnement et de leurs relations les uns envers les autres. Notre reformulation de la première condition de possibilité du dialogue a cependant le mérite d'être à ce point exigeante que si elle est remplie, les autres conditions qui maintiennent le dialogue seront d'emblée satisfaites. En réduisant les risques de domination coloniale avant d'entrer dans le dialogue, on réduit également les risques que les inégalités coloniales se perpétuent à travers le dialogue.

CONCLUSION

L'objectif de ce mémoire était d'étudier la possibilité pour les peuples autochtones et allochtones d'entrer en dialogue afin de mener les peuples autochtones vers l'autodétermination et l'émancipation de la domination coloniale canadienne. Nous avons pris comme point de départ les travaux de l'auteur James Tully qui présente cinq conditions à remplir pour qu'un dialogue entre les peuples autochtones et allochtones puisse avoir lieu. Or, comme nous l'avons identifié au second chapitre, la première condition soulevée par Tully est fort problématique. Plutôt que de placer les peuples sur un pied d'égalité, la condition de reconnaissance mutuelle les maintient plutôt dans un rapport de pouvoir déséquilibré, empêchant du même coup le dialogue. Pour contrer les effets néfastes de la reconnaissance, nous avons présenté ce que l'auteur Déné Glen Coulthard appelle l'autoreconnaissance, processus par lequel les peuples autochtones construisent leurs identités et leurs cultures par eux-mêmes. Nous avons soutenu que ce n'est que lorsque les peuples autochtones sont en mesure de s'autoreconnaître qu'un dialogue avec les peuples allochtones peut être envisagé. Il est important de comprendre que l'autoreconnaissance est faite en elle-même et non en vue d'entrer en dialogue. Pour cette raison, la première condition du dialogue de Tully devient désuète. Grâce à la notion de paradigmes, nous avons pu montrer que les peuples ne peuvent pas se « reconnaître mutuellement » puisqu'ils se situent dans des paradigmes différents. Ils peuvent tout de même prendre conscience des limites de leurs propres paradigmes et accepter qu'il puisse exister une distance entre leurs positions et celles des autres. C'est ainsi que nous en sommes venus à proposer une nouvelle formulation pour la première condition du dialogue : que les peuples acceptent la distance qui existe entre eux.

La fin du troisième chapitre laisse sous-entendre que le dialogue n'est pas envisageable actuellement. En théorie, c'est effectivement ce que nous retenons. Plusieurs communautés autochtones s'engagent actuellement dans des « processus de guérison » et multiplient les démarches pour revitaliser leurs cultures et leurs savoirs. Ces processus s'apparentent fortement à ce que Coulthard appelle l'autoreconnaissance. Si c'est effectivement le cas, alors les Allochtones ne peuvent même pas songer à entamer des démarches de dialogue avec elles. Pourtant, la volonté des peuples allochtones de faire la « réconciliation » à tout prix témoigne de leur incapacité à

accepter les limites de leurs propres paradigmes. Nous nous retrouvons donc aujourd'hui dans une situation où bon nombre de communautés autochtones tentent de se concentrer sur elles-mêmes tout en conjuguant avec les pressions des gouvernements provinciaux et fédéraux d'accepter leur volonté de réconciliation et de pardon. Il reste donc un important chemin théorique à faire avant de pouvoir respecter les conditions du dialogue qui ont été identifiées dans ce mémoire. Et il se peut que tout ce chemin théorique ne mène en bout de compte pas au dialogue. Comme nous l'avons mentionné, les processus d'autoreconnaissance des peuples autochtones peuvent très bien mener à une volonté de ne pas s'engager avec l'État canadien. Comme nous l'avons soutenu, il s'agit d'une position légitime qui doit être acceptée par les Allochtones. Ce n'est que si les personnes autochtones acceptent d'entrer en dialogue à partir de leurs propres paradigmes et que les personnes allochtones acceptent que leurs paradigmes ne sont pas nécessairement adaptés aux réalités autochtones qu'un dialogue pourra être mis en branle.

Cette conclusion doit cependant être nuancée lorsqu'on la met en pratique. En effet, la volonté de l'État canadien de faire de l'espace pour les positions autochtones est à ce point forte qu'il est difficile d'envisager qu'il puisse un jour reconnaître les limites de ses propres paradigmes. Que ce soit par la nomination de l'Inuite Mary Simon à titre de gouverneure générale du Canada (Gouverneure générale du Canada 2022) ou encore avec la nomination de Michelle O'Bonsawin, juge d'origine Abénaquise, à la Cour suprême du Canada (Houdassine 2022), de plus en plus de personnes autochtones intègrent les structures étatiques canadiennes. Il devient dès lors difficile d'accepter qu'il existe une distance entre les peuples autochtones et allochtones. Comme nous l'avons abordé au second chapitre, s'engager dans les structures de l'État comporte des risques. Au mieux, les personnes autochtones comme Mary Simon et Michelle O'Bonsawin pourront créer un espace pour les positions autochtones au sein des paradigmes allochtones. C'est peut-être en pratique la seule réelle possibilité pour les personnes autochtones de faire entendre leurs voix, mais alors les risques d'essentialisation et d'ethnocentricité associés à la reconnaissance menacent de devenir prépondérants. Ceci est d'autant plus pernicieux puisqu'il crée un précédent par lequel la seule façon « d'être autochtone » est par l'entremise de l'État canadien. Si de plus en plus de personnes autochtones joignent les paradigmes allochtones, il devient beaucoup plus difficile pour ceux qui ne le font pas d'affirmer leurs propres identités et cultures. Il devient également beaucoup plus difficile de délimiter la limite de chacun des paradigmes et ainsi de voir la distance qui les sépare.

Que ce soit en théorie ou en pratique, un véritable dialogue entre les peuples autochtones et allochtones est difficilement envisageable aujourd'hui. Ceci ne veut pas dire que les considérations de ce mémoire sont inutiles. Les différents peuples ont tout intérêt à penser leurs relations futures en ayant à l'esprit l'idée de distance entre les paradigmes afin d'accepter les limites de leurs propres paradigmes. Pour les peuples autochtones, ceci veut dire de continuer leurs processus de guérison et toute autre démarche qu'ils considèrent pertinentes sans se sentir obligés de passer par les institutions étatiques canadiennes (même si c'est souvent en pratique très difficile). Pour les peuples allochtones, ceci consiste surtout à accepter que de laisser l'espace aux paradigmes autochtones au sein de leurs propres paradigmes ne soit nécessairement suffisant. Par exemple, nommer une juge autochtone à la Cour suprême du Canada ne signifie pas qu'il n'existe plus de distance entre le droit occidental et le « droit autochtone ». Même s'il existe un espace pour les personnes autochtones au sein du droit canadien, il est également légitime que d'autres formes de droit existent dans les différentes communautés. C'est autant vrai pour la justice que pour l'éducation, la politique ou encore la santé. Il est important de comprendre que les limites de nos paradigmes existent même si nous laissons de l'espace aux personnes autochtones en leur sein. Cette approche permet de rester flexible à l'évolution de la relation entre les peuples autochtones et allochtones. Ce n'est pas parce que des personnes autochtones considèrent aujourd'hui qu'il est important d'avoir de la représentation à travers les institutions canadiennes qu'elles ne voudront jamais un jour avoir leurs propres institutions. En gardant à l'esprit qu'il existe une distance entre les positions des personnes autochtones et allochtones, on peut constamment actualiser la relation entre elles. Pour revenir sur notre exemple, il n'est peut-être pas suffisant qu'une juge autochtone siège à la Cour suprême du Canada. Il n'est peut-être pas non plus suffisant que tous les juges à la Cour suprême du Canada soient Autochtones. Peut-être que ce qui est nécessaire est un ensemble de systèmes de justice autochtone qui n'a aucune attache avec le système de justice occidental canadien. C'est donc dire que même si nous n'entrons pas aujourd'hui en dialogue, nous pouvons tout de même promouvoir ses principes afin d'améliorer la relation entre les peuples autochtones et allochtones.

Cette conclusion ouvre ainsi vers un important travail de réflexion dans tous les domaines où les peuples autochtones et allochtones peuvent entrer en relation. Il est impératif de constamment

penser les limites de nos propres paradigmes même si en pratique, créer de l'espace au sein de nos propres paradigmes semble suffisant. Nos identités sont en constantes évolutions, tout comme le sont nos relations. Si nous souhaitons que les peuples autochtones puissent s'autodéterminer, ils doivent avoir la possibilité de le faire loin des paradigmes dominants. Et puisque chaque peuple autochtone diffère, chaque peuple doit pouvoir prendre ses propres décisions. On ne peut pas reprocher à un peuple de ne pas vouloir s'engager avec l'État parce qu'un autre le fait. Il ne faut pas non plus penser que les peuples autochtones qui ne veulent pas s'engager avec l'État « ne sont pas encore rendus à ce stade ». Le dialogue n'est pas une obligation, c'est un choix.

BIBLIOGRAPHIE

- Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador (APNQL). 2020. *Plan d'action de l'APNQL sur le racisme et la discrimination*. Wendake : APNQL.
- Alfred, Taiaiake. 2005. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Peterborough : Broadview Press.
- , 1999. *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Toronto : Oxford University Press.
- , 1995. *Heeding the Voices of Our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto : Oxford University Press.
- Bächtiger, Andre, Dryzek, John S., Mansbridge, Jane et Warren, Mark. 2018. « Deliberative Democracy: An Introduction » dans A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge et M. Warren (dirs.) *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford : Oxford University Press : 1-34.
- Baker, Janelle Marie et Westman, Clinton N. 2018. « Extracting knowledge: Social science, environmental impact assessment, and Indigenous consultation in the oil sands of Alberta, Canada » *The Extractive Industries and Society*, vol. 5 : 144-153.
- Beaulieu, Alain et Béreau, Stéphanie. 2016. « Voir par eux-mêmes à l'administration de leurs propres affaires : les Innus de Pointe-Bleue et l'implantation des conseils de bande (1869-1951) » *Recherches amérindiennes au Québec*, vil. 46 (n° 1) : 87-102.
- Beauvais, Edana et Warren, Mark E. 2019. « What can deliberative mini-publics contribute to democratic systems? » *European Journal of Political Research*, vol. 58 : 893-914.
- Bell, Catherine et Kahane, Joshua (dirs.). 2004. *Intercultural dispute resolution in aboriginal contexts*. Vancouver : UBC Press.
- Bignall, Simone. 2014. « The collaborative struggle for excolonialism » *Settler Colonial Studies*, vol. 4(n° 4) 340-356.
- Blackburn, Carole. 2012. « Culture Loss and Crumbling Skulls: The Problematic of Injury in Residential School Litigation » *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 2 : 289-307.
- Borrows, John. 1997. « Frozen Rights in Canada: Constitutional Interpretation and the Trickster » *American Indian Law Review*, vol. 22 (n° 1) : 37-64.
- Brigg, Morgan. 2016. « Identity and politics in settler-colonialism: Relational analyses beyond domination? » *Postcolonial Studies*, vol. 19 (n° 3) : 342-350.

- Capitaine, Brieg. 2016. « Chapitre 14 : Trauma et solidarité. Les survivants des pensionnats indiens face à la violence coloniale » dans G. Pleyers et B. Capitaine (dirs.) *Mouvements sociaux : Quand le sujet devient acteur*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 229-246.
- Cardinal, Harold. 1999. *The Unjust Society* (publication originale en 1969). Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre.
- Chachai, Véronique, et al. 2019. « *Anote nehirowimowin*, La langue atikamekw aujourd'hui : attitudes et identité » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 49 (n° 1) : 3-13.
- Christie, Gordon. 2007. « Culture, Self-Determination and Colonialism: Issues Around the Revitalization of Indigenous Legal Traditions » *Indigenous Law Journal*, vol. 6 (n° 1) : 151-166.
- Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (CERP). 2019. *Écoute, réconciliation et progrès : Rapport final*. Gouvernement du Québec.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR). 2015a. *Ce que nous avons retenu : Les principes de la vérité et de la réconciliation*. Montréal : McGill University Press.
- , 2015b. *Pensionnats du Canada : L'Histoire, partie 1. Des origines à 1939*. Montréal : McGill University Press.
- Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA). 1996. *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Gouvernement du Canada.
- Conseil des Atikamekw de Manawan (CDAM) et Conseil de la Nation Atikamekw (CNA). 2020. *Principe de Joyce : Mémoire présenté au gouvernement du Canada et au gouvernement du Québec*. En ligne. https://www.atikamekwsipi.com/public/images/wbr/uploads/telechargement/Doc_Principe-de-Joyce.pdf (page consultée le 23 novembre 2021).
- Corntassel, Jeff. 2012. Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination » *Decolonization: Indigeneity, Education & society*, 2012/1 (no. 1) : 86-101.
- Corntassel, Jeff et Bryce, Cheryl. 2011. « Practicing sustainable self-determination: Indigenous approaches to cultural restoration and revitalization » *Brown Journal of World Affairs*, vol. 18 (n° 2) : 151-166.
- Coulthard, Glen. 2019. « Introduction : A Fourth World Resurgent » dans Manuel, George et M. Posluns, *The Fourth World : An Indian Reality* (parution originale en 1974). Minneapolis : University of Minnesota Press : ix-xxxiii.
- , 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

- , 2007. « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada » *Contemp Polit Theory* vol. 6 : 437–460.
- Cour suprême du Canada. 1997. *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, 3 S.C.R. 1010. En ligne. <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/1569/index.do> (page consultée le 12 novembre 2021).
- Daigle, Michelle. 2019. « The spectacle of reconciliation: On (the) unsettling responsibilities to Indigenous peoples in the academy » *EPD: Society and Space*, vol. 37 (n° 4) : 703-721.
- Davin, Nicholas Flood. 1879. *Report on Industrial School for Indians and Half-Breed*. Ottawa : Gouvernement du Canada.
- Deer, Ka'nhehsí:io. 2021. « Why it's difficult to put a number on how many children died at residential schools » CBC, 29 septembre 2021. En ligne. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/residential-school-children-deaths-numbers-1.6182456> (page consultée le 15 octobre 2021).
- Drapeau, Lynn. 2000. *Les langues autochtones du Québec*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Eisenberg, Avigail. 2007. « Chapter 5 : Reasoning about the Identity of Indigenous People » dans S. Tierney (dir.) *Accommodating Cultural Diversity*. London : Routledge : 79-98.
- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (FFADA). 2019. *Le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées : réclamer notre pouvoir et notre place, Volume 1a*. En ligne. <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-final-volume-1a-1.pdf> (page consultée le 10 novembre 2021).
- Éthier, Benoit. 2016. « Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 40 (n° 2) : 177-193.
- Fanon, Frantz. 2001. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris : Éditions La Découverte.
- , 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Les Éditions du Seuil.
- , 1961. *Les damnés de la terre*. Paris : Éditions La Découverte/Poche.
- Fast, Elizabeth et Collin-Vézina, Delphine. 2010. « Historical trauma, race-based trauma and resilience of Indigenous peoples: A literature review » *First Peoples Child & Family Review*, vol. 5 (n° 1) : 126-136.
- Filice, Michelle. 2016. « Traités numérotés » *L'Encyclopédie Canadienne*. En ligne. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/numbered-treaties> (page consultée le 15 juin 2022).

- First Nations Drum. 2019. « The Complicated History of Hereditary Chiefs and Elected Councils » *First Nations Drum*, 4 février 2019. En ligne. <http://www.firstnationsdrum.com/2019/02/the-complicated-history-of-hereditary-chiefs-and-elected-councils/> (page consultée le 13 novembre 2021).
- Fox, Coleen A., Reo, Nicholas James, Turner, Dale A. et al. 2017. « The river is us; the river is in our veins : re-defining river restoration in three Indigenous communities » *Sustain Sci*, vol. 12 : 521-533.
- Freeman, Minnie Aodla. 2020. « Inuits » *L'Encyclopédie Canadienne*. En ligne. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/inuit> (page consultée le 20 octobre 2020).
- Gibson, Nigel. 2003. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge : Polity Press.
- Gingras, Denis. 1997. « L'autodétermination des peuples comme principe juridique » *Laval théologique et philosophique*, vol. 53(n° 2) : 365–375.
- Gouvernement du Canada. 2020. « Treaties and Agreements » *Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada*. En ligne. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100028574/1529354437231#chp4> (page consultée le 6 février 2022).
- Gouverneure générale du Canada. 2022. *La gouverneure générale du Canada*. En ligne. <https://www.gg.ca/fr> (page consultée le 10 août 2022).
- Grammond, Sébastien et Guay, Christiane. 2016. « Comprendre la normativité innue en matière d'« adoption » et de garde coutumière » *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 61 (n° 4) : 885–906.
- Green, Joyce. 2004. « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien » *Politique et Sociétés*, 2004/23 (no. 1) : 9–32.
- Hébert, Martin. 2018. « Indigenous Spheres of Deliberation » dans A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge et M. Warren (dirs.) *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford : Oxford University Press : 100-110.
- Hot, Aurélie et Terraza, Jimena. 2000. « Résistance et résilience linguistiques chez les Autochtones du Québec » dans L. Drapeau (dir.), *Les langues autochtones du Québec*. Québec : Presses de l'Université du Québec : 19-44.
- Houdassine, Ismaël. 2022. « Trudeau propose une juge autochtone à la Cour suprême, une première au Canada » *Radio-Canada*, 19 août 2022. En ligne. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1906591/juge-autochtone-cour-supreme-canada-obomsawin> (page consultée le 19 août 2022).
- Iser, Mattias. 2019. « Recognition » *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=recognition> (page consultée le 15 mars 2022).

- Johnson, Genevieve Fuji. 2009. « Deliberative Democratic Practices in Canada: An Analysis of Institutional Empowerment in Three Cases » *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 43 (n° 3) : 679-703.
- Kelm, Mary-ellen et Smith, Keith D. 2018. *Talking Back to the Indian Act : Critical Readings in Settler Colonial Histories*. Toronto : University of Toronto Press.
- Lepage, Pierre. 2009. « Oka, 20 ans déjà! Les origines lointaines et contemporaines de la crise » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39 (n° 1-2) : 119–126.
- Lopez Toro, Viviana. 2019. « D'un régime de consultation à l'exercice du droit au consentement préalable : les limites du modèle colombien » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 49 (n° 2) : 85–95.
- Maddison, Sarah. 2020. « Separatism as a Mode of Relations: Practicing Indigenous Resurgence and Nationhood in the 21st Century » dans Maddison, Sarah et S. Nakata (dirs.) *Questioning Indigenous-Settler Relations : Interdisciplinary Perspectives*. Singapour : Springer : 147-158.
- Maddison, Sarah et Nakata, Sana. 2020. *Questioning Indigenous-Settler Relations : Interdisciplinary Perspectives*. Singapour : Springer.
- Marshall, Tabitha. 2020. « La crise d'Oka » *l'Encyclopédie Canadienne*. En ligne. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/la-crise-doka-1> (page consultée le 20 novembre 2021).
- 2019. « Idle No More » *L'Encyclopédie Canadienne*. En ligne. www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/idle-no-more (page consultée le 18 novembre 2021).
- Martineau, Wendy. 2012. « Misrecognition and cross-cultural understanding: Shaping the space for a 'fusion of horizons' » *Ethnicities*, vol. 12 (n° 2) : 161-177.
- Matte-Bergeron, Timothé. 2021. « Coastal GasLink : tensions encore vives en territoire wet'suwet'en » *Radio-Canada*, 5 février 2021. En ligne. https://ici.radio-canada.ca/recit-numerique/1675/wetsuweten-coastal-gaslink-gazoduc-conflit-chefs-hereditaires-autochtones-grc?utm_source=Google&utm_campaign=AO-SEM&utm_medium=cpc&utm_term=INFO&utm_content=formats-longes (page consultée le 20 novembre 2021).
- McGregor, Deborah. 2018. « Toward an Anishinaabe Research Paradigm: Theory and Practice » dans Johnston, Rochelle, D. McGregor et J.-P. Restoule (dirs.) *Indigenous Research : Theories, Practices, and Relationships*. Toronto : Canadian Scholars : 243-295.
- 2015. « Indigenous Women, Water Justice and Zaagidowin (Love) » *Canadian Woman Studies*, vol. 30(n° 2/3) : 71-78.

- Morissette, Anny. 2007. « Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan » *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 37 (n° 2/3) : 127-155, 173-174.
- Morrell, Michael. 2018. « Listening and Deliberation » dans A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge et M. Warren (dirs.) *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford : Oxford University Press : 237-250.
- Nations Unies. 2007. *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. En ligne. https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wpcontent/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf (page consultée le 12 novembre 2021).
- Nickel, Sarah. 2019. « Reconsidering 1969: The *White Paper* and the Making of the Modern Indigenous Rights Movement » *The Canadian Historical Review*, vol. 100 (n° 2) : 223-238.
- Ottawa, Gilles. 2010. *Les pensionnats indiens au Québec : un double regard*. Québec : Cornac.
- Overseem, Patrick. 2020. « Compromise and Majority Rule: How Their Dynamic Affects Democracy » dans S. Baume et S. Novak (dirs.) *Compromises in Democracy*. Londres : Palgrave Macmillan : 47-67.
- Panikkar, Raimundo. 1982. « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? » *Diogène*, vol. 30 (n° 120) : 87-115.
- Pepion, Donald D. 2020. « An Introduction to Indigenous Ways of Knowing: A Blackfeet Perspective » dans Grayshield, Lisa et Ramon Del Castillo (dirs.) *Indigenous Ways of Knowing in Counseling : Theory, Research, and Practice*. Cham : Springer : 35-50.
- Poirier, Sylvie. 2019. « Les traités modernes entre les Premières Nations et l'État canadien. Vers une plus grande autodétermination ou subjugation ? » *Les cahiers du CIÉRA*, vol. 19 : 67-99.
- Poucette, Terry Lynn. 2018. « Spinning wheels: Surmounting the Indian Act's impact on traditional Indigenous Governance » *Canadian Public Administration / Administration publique du Canada*, vol. 61 (n° 4) : 499-522.
- Reynaud, Anne-Marie. 2019. « Compensation financière et réconciliation dans une communauté algonquine du Québec » dans M.P. Bousquet et K. S. Hele (dirs.) *La blessure qui dormait à poings fermés : l'héritage des pensionnats autochtones au Québec*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec : 191-216
- Ross-Tremblay, Pierrot. 2020. *Thou Shalt Forget : Indigenous Sovereignty, Resistance and the Production of Cultural Oblivion in Canada*. London : University of London Press.
- Ross-Tremblay, Pierrot et Hamidi, Nawel. 2013. « Les écueils de l'extinction : les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43 (n° 1) : 51-57.

- Sartre, Jean-Paul. 1948. « Orphée noir », Préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, éd. Léopold Sédar Senghor. Paris : Éditions des PUF : IX-XLIV.
- Secrétariat aux affaires autochtones (SAA). 2017. *Faire plus, faire mieux – Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits 2017-2022*. En ligne. <https://www.autochtones.gouv.qc.ca/plan-action-social-culturel/index.asp> (page consultée le 10 septembre 2021).
- Simpson, Audra. 2014. *Mohawk Interruptus : Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham et Londres : Duke University Press.
- Simpson, Leanne Betasamosake. 2017. « Chapter 10 : "I See Your Light" Reciprocal Recognition and Generative Refusal » *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. Minneapolis; London : University of Minnesota Press : 175-190.
- Sioui, Marie-Michèle et Boutros, Magdaline. 2021. « Québec n'entend pas adopter le principe de Joyce » *Le Devoir*, 18 février 2021. En ligne. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/595429/politique-quebecoise-quebec-n-entend-pas-adopter-le-principe-de-joyce> (page consultée le 10 novembre 2021).
- Smith, David Michael. 2017. « Counting the Dead: Estimating the Loss of Life in the Indigenous Holocaust, 1492-Present » *Native American Symposium : Representations and Realities*. Acte du colloque tenu le 3 novembre 2017, Southeastern Oklahoma State University (Durant, Oklahoma) : 7-17.
- Starblanket, Gina. 2019. « The Numbered Treaties and the Politics of Incoherency » *Canadian Journal of Political Science*, vol. 52 : 443–459.
- Taylor, Charles. 1994. « The Politics of Recognition » dans A. Gutmann (dir.) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press : 25-74.
- Tully, James. 2008. *Public Philosophy in a New Key volume 1 : Democracy and Civic Freedom*. Cambridge : Cambridge University Press.
- , 1995. *Strange Multiplicity : Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Turner, Dale. 2006. *This Is Not a Peace Sign : Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto : University of Toronto Press.
- Valadez, Jorge M. 2010. « Deliberation, Cultural Difference, and Indigenous Self-Governance » *The Good Society*, vol. 19 (n° 2) : 60-65.
- Vrančić, Frano. 2015. « La négritude dans Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire » *Études romanes de Brno*, 2015/36 (no. 1) : 193-206.

- Williams, Melissa S. 2014. « Introduction : On the Use and Abuse of Recognition in Politics » dans A. Eisenberg, J. Webber, G. Coulthard et A. Boisselle (dirs.) *Recognition Versus Self-Determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. Vancouver : UBC Press : 3-18.
- Wilson, S. 2008. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax : Fernwood Publishing.
- Youdelis, Megan. 2016. « “They could take you out for coffee and call it consultation!”: The colonial antipolitics of Indigenous consultation in Jasper National Park » *Environment and Planning A*, vol. 48 (n° 7) : 1374-1392.