



LA (RÉ)APPROPRIATION DES (NOUVEAUX) MÉDIAS PAR LES PEUPLES AUTOCHTONES

revendication, revitalisation, connexion et partage

Sous la direction de
Danny Baril et Roxanne Blanchard-Gagné

Maquette de couverture

Uncategory 11 Land

archival pigment print & acrylic on paper

24'' x 36''

Niap (Nancy Saunders)

2019

Niap sees collaboration with photographer Robert Fréchette as an act of reconciliation

When Montréal-based Inuit artist Niap¹ first saw Robert Fréchette's photographs seven or nine years ago, she knew she would one day want to do something with them. Many of the photographs pictured the treeless terrain in Kuujjuaq, the community where Niap was born and raised. At the time, Niap was working at the Avataq Cultural Institute. Fréchette, a Southerner with years of experience travelling to Nunavik, Inuit land in Northern Quebec, worked at the Institute as its president. In the years since, Niap has emerged as a dynamic new voice in contemporary art, earning a reputation for working boldly across disciplines.

The painted shapes and designs of Niap's generally play off the forms in the photographed landscapes, resulting in a dynamic dialogue between two different media and distinct artistic sensibilities. Niap's decision to use mostly bright neon colours strongly contrasts her lively painting and Fréchette's austere black-and-white images. By painting directly over Fréchette's photographs of some of those lands, Niap is, in her own words, "symbolically reclaiming the land for our people." At the same time, she sees her work with Fréchette, a non-Inuk Quebecois, as more than just an artistic collaboration between two artists. She views their work together as a vital act of reconciliation between two people and their respective cultural groups.

Text from Marion Scott Gallery

¹ Born in 1986 in Kuujjuaq, Nunavik.



Les Cahiers du CIÉRA
n°23
Décembre 2024

La (ré)appropriation des (nouveaux) médias par les peuples autochtones : revendication, revitalisation, connexion et partage

*Numéro réalisé sous la direction de
Danny Baril et Roxanne Blanchard-Gagné*

Les Cahiers du CIÉRA

Les *Cahiers du CIÉRA* publient les actes de colloques, de journées d'étude et de séminaires organisés par les chercheurs du CIÉRA, ainsi que leurs projets d'ouvrages collectifs et des contributions ponctuelles. La publication des *Cahiers du CIÉRA* est également ouverte aux membres des Premières Nations et aux Inuit, ainsi qu'à tous les chercheur·euse·s intéressé·e·s aux questions autochtones.

www.ciera.ulaval.ca

© Les Cahiers du CIÉRA

ISSN (imprimé) : 1919-6474 • ISSN (numérique) : 2291-5745

Les Cahiers du CIÉRA

Direction

Marie-Charlotte Franco

Coordination

Maude Darsigny-Trépanier

Comité de rédaction

Danny Baril

Paul Bézénet

Roxanne Blanchard-Gagné

Karen Bouchard

Stephanie Boulais

Maude Darsigny-Trépanier

Julie Graff

Étienne Levac

Raphaël Preux

Daphnée Yiannaki

Révision linguistique principale

Aimée LeBreton, Traductions Global Expressions

Artiste de page de couverture

Niap (Nancy Saunders)

Maquette de couverture

Roxanne Blanchard-Gagné

Maquette de numéro

Danny Baril

Roxanne Blanchard-Gagné

Remerciements

Stephanie Boulais

Maude Darsigny-Trépanier

Marie-Charlotte Franco

Johanna Nouchi

Vanessa Ratté

Solen Roth

Daphnée Yiannaki

Correspondance

Les Cahiers du CIÉRA

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

Pavillon Charles-de Koninck – local 0450

1030, av. des Sciences-Humaines

Université Laval

Québec, QC, G1V 0A6

Téléphone : (418) 656-7596

Courriel : cahiersduciera@ciera.ulaval.ca

La (ré)appropriation des (nouveaux) médias par les peuples autochtones : revendication, revitalisation, connexion et partage

Sommaire

Introduction

La (ré)appropriation des (nouveaux) médias par les peuples autochtones : revendication, revitalisation, connexion et partage 5

Danny Baril et Roxanne Blanchard-Gagné

THÉMATIQUE

Articles scientifiques

Les Samis sur Instagram : Archivage numérique et résilience autochtone dans les nouveaux médias.. 25

Léopold Beyaert

Les réseaux socionumériques : un danger pour les langues autochtones ou des alliés pour leur revalorisation? 43

Vicente Limachi Pérez

Entrevues

L'enclos de Wabush : le jeu théâtral comme pratique d'épanouissement personnelle et de guérison collective. 59

Roxanne Blanchard-Gagné

Discussion on Emergent Knowledge Gained Through Indigenous Narratives and Collaborations in Alaska by Nurturing Arctic Community Engagement, Local Empowerment and Cross-Cultural Science 77

Roxanne Blanchard-Gagné, James Temte & Karli Tyance Hassell

Paroles et points de vue

Poésie et mentorat. 89

Quentin Condo et Maude Darsigny-Trépanier

Poésie / Poetry

Through difficulties with a strong mind. 91

Robert Dokis

COMPTE RENDU

PATTERSON, Thomas C., 2021, *L'invention de la civilisation occidentale*, Herblay : Éditions Libre, 164 pages, traduction de Nicolas Casaux. 101

Paul Bénézet

Notices biographiques 105

Notes à l'intention des auteurs 109

Les Cahiers du CIÉRA : liste des numéros parus..... 113

Introduction

La (ré)appropriation des (nouveaux) médias par les peuples autochtones : revendication, revitalisation, connexion et partage

Danny Baril

Doctorant
École d'études autochtones
Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Roxanne Blanchard-Gagné

Doctorante
Département d'anthropologie
Université Laval

Dans une ère marquée par l'hyperconnectivité et le renouvellement constant des pratiques info-communicationnelles, il semble que nous soyons tou·te·s amené·e·s, à un moment ou à un autre, à (ré)actualiser les liens enracinés avec nos relations par le processus de (ré)appropriation des différentes technologies. En effet, l'expérience interactive déployée par l'objet médiatique nous aide à naviguer au quotidien les frontières de l'isolement et de l'éloignement, en établissant un lien avec soi-même, avec l'autre et avec le monde. L'équipe des Cahiers du CIÉRA y tire ainsi un intérêt renouvelé à mettre de l'avant les technologies de l'information et de la communication (TIC)¹ pour réfléchir, cette fois-ci, aux réseaux de solidarité, d'action culturelle et de mobilisation s'articulant autour d'enjeux politiques et identitaires. À partir d'une recherche documentaire portant sur le potentiel des nouveaux médias, nous avons choisi de mettre l'accent sur les solutions répondant aux aspirations et aux besoins en matière de revendication, de revitalisation, de connexion et partage. Cette introduction a ainsi pour objet d'exposer des actions basées sur l'accès et la transmission des savoirs, savoir-être et savoir-faire autochtones, en plus de mettre de l'avant certaines de nos réflexions et de celles de nos collaborateur·trices. En ce sens, nous souhaitons présenter diverses perspectives riches et variées, issues de contextes multiples, qui laissent entrevoir en quoi ces nouveaux médias contribuent à pallier les défis des communautés autochtones et à y répondre (Ginsburg 2008).

Depuis l'arrivée des TIC au cours de l'après-guerre² (Levant 2008; Graham 2014; MacDonald 2019), l'usage des médias ne cesse de revêtir une importance croissante dans les maisonnées. Cette tendance est aussi constatée chez les Premiers Peuples, au Canada et ailleurs dans le monde³ (Alia 2022 [2010]). En revanche, les facteurs d'adoption et d'utilisation de ces nouvelles technologies peuvent varier en matière d'influences

¹ Selon l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), les technologies de l'information et de la communication (TIC) sont :

l'ensemble d'outils et de ressources technologiques permettant de transmettre, enregistrer, créer, partager ou échanger des informations, notamment les ordinateurs, l'internet (sites Web, blogs [sic] et messagerie électronique), les technologies et appareils de diffusion en direct (radio, télévision et diffusion sur l'internet) et en différé (podcast, lecteurs audio et vidéo et supports d'enregistrement) et la téléphonie (fixe ou mobile, satellite, visioconférence, etc.). (UNESCO 2024 : §1)

² Il s'agit de la période qui suit immédiatement la Seconde Guerre mondiale (1939-1945), où les TIC ont joué un rôle accru dans la vie sociale au Canada et ailleurs dans le monde.

³ À cet égard, nous invitons le lectorat à consulter en particulier :

LACHAPELLE, Marise et Florence DUPRÉ (dir.), 2010, « Cyberespaces et médiatisation des cultures », *Les Cahiers du CIÉRA*, (5). En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/56/>.

LÉVY, Joseph-Josy et Évelyne LASSERRE (dirs.), 2011, « Cyberespace et anthropologie : transmission des savoirs et des savoir-faire », *Anthropologie et Sociétés*, 35(1-2). En ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2011-v35-n1-2-as5004414/>.

tant socioculturelles que politico-économiques, à la fois sur les plans macro- et microsociologiques (Bronfenbrenner 1979). En ce sens, l'expérimentation des modalités d'appropriation du paysage médiatique (Tiedje 2005; Aubin et George 2009; Latzko-Toth et Proulx 2015) est influencée par des déterminants multiples et interdépendants, comme les conditions socioéconomiques et matérielles ainsi que l'expression créative et la connaissance des utilisateurs. Par exemple, plusieurs initiatives et actions ont été entreprises pour faire face au colonialisme numérique (*digital colonialism*) (Adas 1997; Rodríguez-Alegría 2008) et à l'essentialisation coloniale des différenciations culturelles, afin d'utiliser les TIC pour contrecarrer la domination sociale, politique et économique par une autre nation (Murphy et Kraidy 2003; Chen 2017). Ce constat est présent dans plusieurs ouvrages, et ce, particulièrement dans le présent numéro des Cahiers du CIÉRA, grâce aux contributions de Léopold Beyaert, de Vicente Limachi Pérez, de Paul Bézénet, de Dave Jenniss et de Louis-Karl Picard-Siou. Ces démarches ont notamment contribué à ce que les Autochtones soient autrement informés ainsi que plus politiquement actifs et socialement engagés auprès de différents organismes, à l'aide, entre autres, des radios communautaires et des mouvements sociaux de mobilisation comme Idle No More ou Standing Rock. Dans ce numéro, Léopold Bayaert traite d'ailleurs d'un usage des TIC similaire par la communauté samie par l'entremise du Mitt Sápmi, un compte Instagram administré par le Sami Information Centre.

Dès lors, la continuité d'usage à la pratique des (nouveaux) médias exerce un ascendant dans la visibilité, l'autodétermination ainsi que les modes de production culturelle et d'échange des savoirs⁴ locaux (Wolf 1982 [2010]; Tiedje 2005; Levant 2008; Alia 2022; Cocullo 2022) et des éléments qui existaient déjà avant l'entremêlement de l'expansion européenne et de son apport technologique à l'histoire des Autochtones (Laugrand 2002; Rodríguez-Alegría 2008, 2014; Alia 2022). Ces changements interpellent, entre autres, une rupture avec l'idée de la passivité des sociétés autochtones (Laugrand 2002). En examinant comment les technologies de communication sont adoptées, adaptées et intégrées dans une variété de contextes autochtones, on peut mettre en lumière leurs rôles centraux dans la manière dont elles influencent les relations sociales et culturelles (Silverstone et Hirsch 1992; Silverstone et Haddon 1996). Sous-tendant cet enchevêtrement complexe aux effets difficiles à évaluer⁵ se posent des questions qui touchent la reterritorialisation du cyberspace⁶ par les Premiers Peuples (Poirier 2017). On voit là se dessiner un monde de relations (*a world of relationships*)⁷; ainsi, ce qui émerge sont les différentes visions comment être connecté et de se (re)connecter avec soi et avec sa communauté. En ce sens, l'interprétation de la production culturelle en interaction médiatique est toujours ouverte et jamais définitive, particulièrement parce que tout un chacun possède des savoirs et des vérités partiels ainsi qu'une compréhension partielle du monde.

On peut alors émettre l'hypothèse à savoir que les potentialités créatives, construites au sein de logiques culturelles et d'une multiplicité de réalités selon les acceptions qu'on lui prête, varient sensiblement en fonction de la technologie utilisée (Cooston et Haag 2002; Tiedje 2005; Johnston 2008; Dupré et Lasserre 2011; Cocullo 2022; Sward 2023). Il faut alors entendre la propagation de l'usage des TIC chez les Premiers Peuples au sens de rencontre entre les mondes, non seulement en fait de (re)penser le changement social ainsi que la frontière contact entre l'individu et l'environnement, mais également du point de vue de l'articulation de

⁴ Nous entendons aussi par le terme « savoir » les savoir-faire et les savoir-être.

⁵ Nous ne discuterons pas de la façon dont la culture codifiée dans les technologies (nouvelles) par les Autochtones peut parfois répondre à l'imaginaire de l'authenticité fantasmée et propagée par l'exogroupe (les non-Autochtones) ainsi que de l'aspect chronophage des médias sociaux, de la déconnexion technologique ou encore de la dépendance aux écrans.

⁶ L'Office québécois de la langue française (2024) définit le tout comme étant un : « [e]space virtuel constitué par l'interconnexion mondiale des systèmes informatiques, des réseaux de télécommunication et des infrastructures de technologies de l'information, qui permet l'échange d'informations entre utilisateurs individuels ou collectifs ».

⁷ Il s'agit d'un précepte guidé par une vision à long terme d'un monde construit pour et autour des relations.

leur agentivité / « agencéité » (*agency*)⁸, de la résilience, de l'*empowerment*⁹ et de leur propre narration (Alia et Bull 2005; Kral 2011; Carlson 2013; Alia 2022). Ces concepts sont tous présentés de façon directe ou indirecte dans ce numéro, au fil des textes de Léopold Beyaert, de Roxanne Blanchard-Gagné, de James Temte et Karli Tyance Hassel ainsi que de Vicente Limachi Pérez.

Fort de toutes ces réflexions et de l'intérêt grandissant des Autochtones à utiliser les TIC et le Web (1.0, 2.0 et 3.0)¹⁰, le regard de ce numéro se tourne particulièrement sur la négociation suscitée par l'expression de leur agentivité / « agencéité » dans l'espace numérique et sur la manière dont les Premiers Peuples l'ont rendu culturellement pertinent (Coston et Haag 2003; Kral 2010; Dupré et Lasserre 2011; Cocullo 2022). Par exemple, on voit naître une certaine (re)construction identitaire chez les internautes et les usagers aînés des TIC autochtones ainsi qu'une (ré)imagination du soi par la reproduction ou le renouvellement de codes (inter)culturels et sociaux (Lumby 2010; Carlson 2013; Sward 2023), notamment en mettant de l'avant une approche narrative influencée par différents degrés de prouesse plurilingue, bilingue ou encore multilingue. À cet effet, Léopold Beyaert et Vicente Limachi Pérez mettent en lumière dans ce numéro l'importance des communications structurées avec une syntaxe complexe, c'est-à-dire qui entremêle les langues autochtones et coloniales.

Internet : les enjeux et défis du numérique

Afin de mieux saisir comment se déploie ce phénomène d'adoption des TIC et de l'autochtonisation de l'espace numérique, il importe d'ores et déjà de souligner que les expériences vécues des Premiers Peuples ne consistent pas uniquement en l'entrelacement des différents moyens de création, de production, de diffusion et de consommation culturelles, mais également en les inégalités sociales générées par la fracture numérique¹¹ (Byrne 2003; Dyson 2004). En l'examinant de plus près, la diffusion inégale d'Internet manifeste parmi les différents individus, groupes ou territoires est concomitante avec la précarité financière et l'absence d'un réseau à grande vitesse. D'ailleurs, si l'effet frontière de la fracture numérique est en partie la conséquence de ces barrières, il faut reconnaître que le manque de connaissances ou de compétences informatiques nécessaires pour participer à la société (numérique) empêche également certaines personnes de profiter des avantages des TIC et des (nouveaux) médias, que ce soit dans les régions éloignées (du Nord canadien et autres) ou dans les grands centres urbains du monde entier (Aubin et George 2009; Howard, Busch et Sheets 2010; RVGC 2023).

Comme certain·e·s auteur·trice·s l'ont soulevé, les questions et enjeux économiques, politiques et culturels (régulation, autodétermination, égalité d'accès aux données et à l'éducation, etc.) accentuent le fossé numérique, et ce, particulièrement en régions dites rurales et éloignées des grands centres urbains au Canada et ailleurs dans le monde (Gearheard 2005; Levant 2008; Aubin et George 2009; McMahan 2013, 2014). En effet, les difficultés d'accès à Internet et certaines lacunes toujours existantes constatées (l'écart de couverture, les tarifs, l'investissement dans les infrastructures, par exemple), notamment dans le Nitaskinan, l'Inuit

⁸ Ce terme fait généralement référence à la capacité des individus ou des groupes à agir de manière indépendante et à prendre des décisions qui ont des effets sur leur vie et le monde qui les entoure. Il englobe l'idée que les individus ont la capacité d'exercer leur volonté, de prendre des décisions et de poser des actions qui façonnent leurs circonstances, plutôt que d'être uniquement déterminés par des forces ou des structures externes.

⁹ L'*empowerment* est un concept anglophone qui désigne le processus par lequel les individus ou les groupes acquièrent le pouvoir, la capacité et l'autonomie en vue de prendre leur propre vie en main, d'agir sur leur environnement et de réaliser leurs aspirations. Ce processus peut inclure l'accès à l'éducation, aux ressources, à l'information, etc. En somme, c'est un moyen pour les gens de devenir les agents de leur propre développement et émancipation.

¹⁰ Le Web 1.0 (1991 - 1999) était un espace virtuel avant tout statique et centré sur la mise en ligne d'information, où les utilisateurs consommaient seulement le contenu. Le Web 2.0 (2000 - 2009) a rendu possible le déploiement d'une interaction active, grâce notamment à l'avènement des réseaux sociaux ainsi que la création et la publication de contenus (images, textes et vidéos, par exemple). Le Web 3.0 (2010 - à ce jour) vise à rendre le Web plus intelligent en utilisant, entre autres, l'intelligence artificielle (IA) et le Web sémantique (la géolocalisation, certains algorithmes, etc.) dans le but d'organiser l'information disponible et proposée à chaque utilisateur.

¹¹ Il s'agit du fossé existant entre les « privilégiés » et les « défavorisés » en ce qui concerne la couverture Internet et du réseau dorsal (Sciadas 2002).

Nunangat et la Sierra Nevada de Santa Marta (territoire Kogi, ou Kágaba) mettent l'accent sur une autodétermination qui est mise au défi par l'émergence de nouvelles exclusions d'un cyberspace conçu comme sans frontières.

Bien que de plus en plus de projets d'infrastructure soient déployés en lien avec les nouveaux médias et les TIC en vue de combler la fracture numérique, il existe toujours un important fossé en ce qui a trait à l'accès à Internet dans les communautés autochtones. À cet égard, le Bureau du vérificateur général du Canada (2023) a indiqué qu'à la fin de 2021, 99,3 % des ménages non-autochtones dans les régions urbaines¹² avaient accès à Internet à des vitesses cibles de 50 Mbit/s en téléchargement et 10 Mbit/s en téléversement. En contrepartie, dans les régions rurales et éloignées¹³, seulement 59,5 % des ménages (non) autochtones avaient accès à Internet à des vitesses de 50 / 10 Mbit/s. En outre, 42,9 % des ménages au sein des communautés des Premières Nations avaient une couverture Internet de 50/10 Mbit/s. D'ailleurs, aucune personne n'avait accès à cette vitesse dans les territoires, c'est-à-dire le Yukon, les Territoires du Nord-Ouest et le Nunavut, où habitent une forte majorité d'Autochtones (Rapports de la vérificatrice générale du Canada au Parlement du Canada [RVGC] 2023 : 7-9).

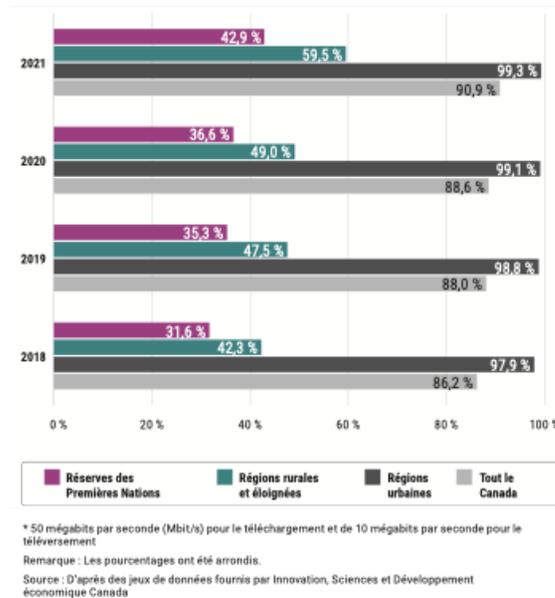


Figure 1. Les pourcentages des régions rurales et éloignées et des réserves des Premières Nations ayant accès à des vitesses Internet minimales de 50/10 Mbit/s* étaient inférieurs aux pourcentages des régions urbaines (2018-2021).
 Source : Rapports de la vérificatrice générale du Canada au Parlement du Canada [RVGC], 2023.

Il est également à noter que l'accès à la couverture mobile LTE ou 4G est aussi un enjeu pour les régions éloignées. En 2021, 99,2 % des zones urbaines au Canada avaient accès à ces services, contrairement à 96,3 % pour les régions rurales et éloignées ainsi qu'à 87,6 % pour les communautés des Premières Nations (RVGC 2023 : 7-9).

¹² Ce terme est employé au sens où l'État canadien l'entend, c'est-à-dire « [u]ne région urbaine a une concentration démographique d'au moins 1 000 habitants et une densité de population d'au moins 400 habitants au kilomètre carré, d'après les chiffres de population du recensement actuel. Tout territoire situé à l'extérieur des régions urbaines est considéré comme région rurale » (Statistique Canada 2009).

¹³ Voir note 21.

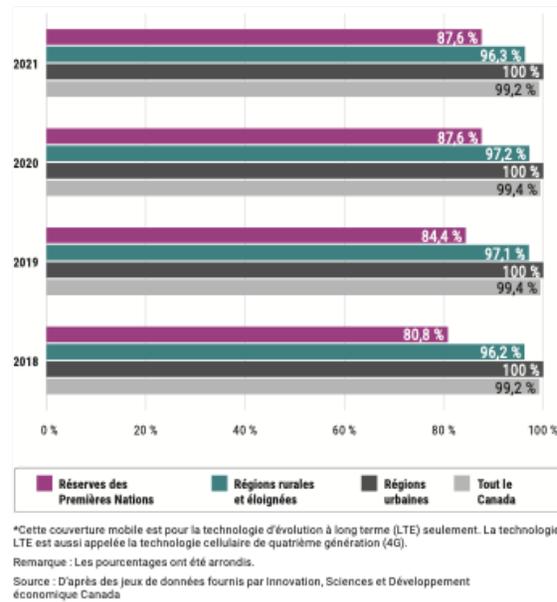


Figure 2. Les pourcentages des régions rurales et éloignées et des réserves des Premières Nations ayant accès à la couverture* mobile cellulaire étaient inférieurs aux pourcentages des régions urbaines (2018-2021).

Source : *Rapports de la vérificatrice générale du Canada au Parlement du Canada [RVGC], 2023.*

Il faut ajouter à cela le coût élevé des services ainsi que la faible capacité de la bande passante, qui empêchent l'accès de certaines communautés aux contenus vidéo (Delaunay 2021 : 47). Par exemple, dans l'Inuit Nunangat, le manque d'accès à Internet au Nunavut est un obstacle aux échanges culturels en matière d'éducation, de transfert des savoirs, savoir-être et savoir-faire, de partage d'expériences et de dialogue intra- et interculturels inuit et peut signifier des conséquences néfastes sur le renouvellement des cultures inuit. Ce ne serait donc pas l'utilisation d'Internet en soi qui menacerait ces cultures, mais plutôt le manque d'accès équitable. Plus encore, la faible capacité de connexion dans l'Arctique canadien limite l'accès des Inuit à du contenu écrit sur les réseaux sociaux, plutôt qu'à des vidéos en inuktut (cf. inuktitut, inuvialuktun et inuinnaqtun). Ces constats rejoignent les propos formulés par Michaël Delauney, selon lesquels l'absence de connectivité semble être une menace plus grande pour les cultures inuit que l'accès à Internet lui-même (Delaunay 2021 : 47).

Or, cette dénonciation fait écho à plusieurs auteur·trice·s dont les travaux ont démontré l'iniquité qui existe entre les régions éloignées et les centres urbains, particulièrement dans les communautés autochtones au Canada et à l'international (Howard, Busch et Sheets 2010; Bennett, Uink et Cross 2020; Chiou et Tucker 2020; Robinson et al 2020; RVGC 2023 : 7-9). Enfin, en ce qui concerne l'intégration des TIC au quotidien, Rob McMahon, Michael Gurstein, Brian Beaton, Susan O'Donnell et Tim Whiteduck ont souligné l'importance des Autochtones dans le cyberspace et le besoin d'inclure les communautés dans les stratégies de développement d'infrastructures à large bande, afin de répondre aux exigences évolutives modernes (McMahon 2013, 2014; McMahon *et al.* 2014). À cet égard, les entreprises adoptent souvent une approche héritée des structures développées dans le Sud et essentiellement axée sur l'implantation de services dans les endroits les plus habités. Cependant, cette approche n'est pas toujours à même de répondre aux réalités complexes des régions éloignées qui sont généralement les dernières à être desservies. En œuvrant à l'inverse, l'industrie répondrait davantage aux besoins des communautés autochtones. Selon Rob McMahon, spécialisé dans l'étude des médias numériques et de leurs enjeux sociaux, la « [d]igital self-determination describes how indigenous peoples are shaping and using newly developing technologies to meet their needs as self-determined collectives » (McMahon 2013 : 303). À cet égard, la radio et les autres technologies font partie d'une stratégie *de facto*. C'est le cas, par exemple, de la nouvelle territorialité [cf. rappelant le concept de réception avancé par Sylvie Poirier (2017)], voire un processus de « déterritorialisation » et de

« reterritorialisation »¹⁴ évoquant le concept de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980 [1997]), axé sur la présence, l'intrusion et la superposition de nouveaux usages des TIC comme un moyen d'intégration sociale et qui contribuent à reconstruire la cohésion sociale, qu'elle soit *en ligne* ou *hors ligne*.

Dans l'ensemble, les Autochtones se réinventent notamment par l'entremise des technologies et du cyberspace, tout en naviguant parmi les spécificités intra- et interculturelles. À cette fin, nous affirmons que, depuis les dernières décennies, les efforts de (re)valorisation et de (ré)appropriation des langues autochtones et de diverses pratiques culturelles ont été soutenus par une résistance culturelle. Cette perpétuation de plusieurs traditions ainsi que les liens avec leurs relations et leur culture se sont encastrés et entrelacés avec les (nouvelles) technologies d'une part, afin répondre à la violence ontologique, structurelle et politique (notamment issue des flux culturels globaux) et, d'autre part, afin d'appliquer habilement des solutions technologiques créatives à la transmission de leurs savoirs, savoir-faire et savoir-être (Coston et Haag 2002; Dyson 2003; Gearheard 2005; Tiedje 2005; Dyson & Underwood 2006; Kaleimamoowahinekapu Galla 2016).

La vie à l'ère numérique : (ré)appropriation des médias, du cyberspace et des réseaux sociaux

D'entrée de jeu, l'entrelacement des structures relationnelles comprend désormais à la fois l'interaction humaine et les dimensions spatiales et temporelles des médias (Lumby 2010; Carlson 2013; Lindgren et Cocq 2017). Cette nouvelle approche de l'oralité se fonde sur un espace partagé, selon une évolution de l'analogique au numérique et prend forme au fil du temps, au fur et à mesure que de nouveaux médias et réseaux sociaux s'ajoutent aux contemporanéités autochtones (Kral 2011; Sward 2023). Citons, à titre d'exemples, l'« orature »¹⁵ et les dialogues interactifs qui sont mis en valeur par la relation radiophonique (inter-)communautaire servant de canal d'expression au service de la vie sociale, en donnant notamment la parole aux auditeurs·trices. Grâce à ce média, les Autochtones prennent la parole, que ce soit pour animer la vie communautaire [bingo-radio, messages d'intérêt public, activités de recherche et de sauvetage (*SAR*), etc.], pour saluer quelqu'un en ou hors communauté ou encore pour faire rayonner les savoirs et la culture sous toutes ses formes (enseignement de langues, musique, etc.). Ces (inter-)actions communautaires ont contribué, entre autres, à estomper les limites entre la vie privée et la vie publique en ce qui a trait à la représentation du soi et des structures relationnelles dans l'espace analogique puis numérique. À cet égard, les communautés nordiques recourent depuis des décennies aux nouveaux médias pour diffuser de l'information (Gitelman et Geoff 2005). On peut prendre le cas de la radio en exemple. Ce mode de communication se développe par l'entremise de chaînes radiophoniques destinées au public nordique¹⁶ (Inuit, T'atsaot'ine, Tlicho, Deh Gah Got'ine, Sahtú, *Northerners*¹⁷, etc.) à la fin des années 1940. Puis en 1958, CBC/Radio-Canada fait l'acquisition de stations dans la région et commence à offrir des programmes en inuktitut, parmi d'autres langues autochtones. Le même développement s'opère pour la télédiffusion. En 1972, le lancement du satellite Anik¹⁸ (« petit frère », en inuktitut) marque le début de la télévision dans le Nord canadien (Roth 1999 : 86; Levant 2008). Ainsi, les années 1970 sont le théâtre de programmes télévisuels conçus par et pour les communautés autochtones des régions nordiques. Ces initiatives culminent, entre autres, vers la création en 1991 du Television Northern Canada (TVNC). En 1999 est ensuite mis sur pied un réseau accessible à l'échelle nationale grâce à la création du Aboriginal Peoples Television Network (APTN) (Roth 1999; Alia 2010 : 97-101).

¹⁴ Il s'agit d'un processus de décontextualisation, plus encore d'une transformation marquée par la (ré)appropriation de nouvelles relations au temps et au lieu à l'apparition de nouveaux territoires et de nouvelles quotidiennetés.

¹⁵ L'« orature » constitue un champ conceptuel distinct de la littérature. Ce terme désigne l'ensemble du patrimoine qui se transmet de bouche à oreille sans recours à l'écrit, des formules les plus brèves aux formules les plus longues. Sa composition, immédiate ou différée, recourt exclusivement à l'engrammation mémorielle.

¹⁶ Selon Statistique Canada, « [I]es Canadiens définissent le Nord de nombreuses façons. La plus simple définition se résume à tout ce qui se trouve au nord du 60^e parallèle » (Statistique Canada 2006).

¹⁷ Au Canada, ce terme fait généralement référence aux populations non autochtones du Nord.

¹⁸ Anik A-1 (1972-1982) a été le premier d'une série de trois satellites géostationnaires ayant contribué à la mise en œuvre d'un système pancanadien de télécommunication (cf. transmission des émissions de télévision et de radio), incluant de nombreuses collectivités du Nord.

Quand Internet fait son arrivée dans le Nord, les communautés se l'approprient, non seulement afin de transmettre de l'information, mais plus encore, afin de briser l'isolement et de renforcer leur identité (Gearheard 2005; Christensen 2003 : 19; Levant 2008). À la fin des années 1990, Lorna Roth, professeure en communication de l'Université Concordia, entrevoyait déjà le potentiel du Web comme outil culturel et identitaire :

To what extent will First Peoples be able to “indigenize” the Internet in the North? The answer to this question will depend on the degree to which they are able to use the Net for purposes of cultural persistence, to be present on the net visually, socially, technically, locally, discursively — to make their presence felt. (Roth 1999 : 93)

Plus de 20 ans plus tard, c'est effectivement dans cet esprit que plusieurs communautés utilisent les nombreuses plateformes disponibles en ligne. Ces dernières années, une augmentation sans précédent a été observée au Canada en matière d'utilisation d'Internet et, en particulier, les sites de réseaux sociaux (Delaunay 2021). Des gens des communautés autochtones de tout âge utilisent des outils technologiques comme des téléphones mobiles et des tablettes électroniques avec accès à Internet à des fins de connectivité, rehaussée par sa finalité tridimensionnelle, à savoir 1) la transmission de l'information, 2) le divertissement et surtout 3) la communication [médias sociaux comme Facebook, WhatsApp et X (Twitter¹⁹) ou des plateformes de diffusion de contenus comme Instagram, TikTok et YouTube]. Les recherches sur l'usage des réseaux sociaux de Bronwyn L. Lumby abondent en ce sens : « [...] Facebook is becoming a popular vehicle amongst Aboriginal people, to build, display, and perform Aboriginal identities » (Lumby 2010 : 70). À titre d'exemple, chez les Inuit, l'utilisation de réseaux sociaux comme Facebook ou Bebo²⁰ n'est pas seulement un moyen d'exprimer en ligne des réalités qui existent hors ligne, mais aussi « [...] de véritables milieux d'exercice des parentés et de l'organisation sociale » (Dupré 2011 : 106). Grâce à ces outils de communication et de mobilisation des connaissances, les utilisateurs peuvent pallier le décalage horaire ainsi que les distances géographique, temporelle ou ontologique instaurées dans le cadre d'un réseau structurel et structurant qui influence les liens de parenté. Ces pratiques font en sorte de mettre de l'avant une identité et un discours relationnel axé sur la transmission de l'histoire et des savoirs familiaux à la fois personnels, communautaires et culturels (Levant 2008; Dupré 2011 : 106; Lévy et Lasserre 2011). Dans la communauté inuinait²¹ de Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay) située au Nunavut, entre autres, on utilise des groupes de discussion sur Facebook pour partager et distribuer de la nourriture traditionnelle (Dunn 2015; Dunn et Gross 2019). Or, cet aspect de la cohésion communautaire et du balancier *en ligne* et *hors ligne* nous rappelle l'importance d'un monde (numérique) construit pour et autour des relations. Il s'agit, au moins en théorie, d'un état d'esprit qui n'est pas étranger aux utilisateurs des autres réseaux sociaux, dont : Instagram, Twitter, TikTok, YouTube et WhatsApp.

Au sujet du réseau Twitter et de l'utilisation de mots-dièse comme symboles de mobilisations sociales et identitaires, les propos de Jeffrey Ansloos, psychologue et professeur à l'Université de Toronto, sont ainsi éloquentes :

#NativeTwitter is repurposing the platform to not only revitalize Indigenous cultures, but to mobilize politically and to assert sovereignty. [...] [Ansloos'] research into language revitalization on the site found that “the [Twitter or X] ecology is producing an opportunity where there is language learning, but not in the way we have understood it — not merely to indigenize, but also to speak politically [...] and to strategically engage systems of the settler state.”. (Gaertner et Haberl 2020)

¹⁹ Ce média social a été rebaptisé progressivement « X » depuis 2023.

²⁰ Lancé en 2005, Bebo (rétroacronyme de « Blog Early, Blog Often ») était un site Internet de réseau social états-unien qui a été le concurrent de Facebook et de MySpace, et ce, jusqu'à sa faillite en 2013. Il a été relancé en février 2021 puis a de nouveau suspendu ses activités en mai 2022.

²¹ Les Inuinait vivent principalement dans les régions que l'on connaît désormais sous le nom du Kitikmeot (territoire du Nunavut) et d'Inuvik (Territoires du Nord-Ouest). Par ailleurs, l'utilisation dans cette introduction des termes « Inuinait » et « Inuinaq » au pluriel et ensuite au singulier fait référence au sens de communauté ou de peuple (pl., Inuit du cuivre; *Copper Inuit*) ou encore au sens d'une personne (sg., Inuk du cuivre; *Copper Inuk*).

Les médias numériques permettent également aux Autochtones de s'adresser directement au grand public afin non seulement d'expliquer leurs points de vue sur divers enjeux, mais aussi de contrer des discours paternalistes et (néo)coloniaux notamment en démontrant leur identité en ligne (Lumby 2010; Carlson 2013; Delaunay 2021 : 52). Par exemple, la création d'icônes et de mots-dièse au sein du paysage culturel du Web a contribué à mettre de l'avant des contestations face à des projets d'extraction minière à Qamani'tuaq (Baker Lake) et à Mittimatalik (Pond Inlet), au Nunavut (Scobie et Rodgers 2013). On peut également souligner l'importance des réseaux sociaux dans le mouvement Idle No More, qui s'est organisé en 2012 pour contester l'adoption par le gouvernement conservateur de Stephen Harper d'une loi omnibus comportant plusieurs changements législatifs touchant les droits des Autochtones au Canada, soit la Loi C-45 (Wood 2015). En 2014, les Inuit sont parvenus à faire valoir leurs points de vue sur les enjeux entourant la chasse aux phoques (Hawking et Silver 2017; Battistini 2018) entre autres grâce à la campagne #sealfie. En 2016, le mouvement #NoDAPL, en opposition à la construction de l'oléoduc Dakota Access Pipeline dans le Dakota du Nord (États-Unis d'Amérique), a offert la possibilité aux Sioux de Standing Rock de faire entendre leurs revendications dans le monde entier (Johnson 2017; Steinman 2017). En 2019, le peuple Waorani a lancé une campagne numérique #WaoraniResistance en vue d'obtenir des appuis pour leur poursuite relativement à des contrats de concessions pétrolières attribués par l'État équatorien sur leur territoire traditionnel (High 2020), l'objectif étant de protéger la forêt amazonienne et leurs droits à l'autodétermination (Severns 2020).

L'expression de l'identité par la diffusion de contenus comme des photos, des vidéos et des opinions politiques se manifeste désormais de manière rapide et étendue, grâce aux plateformes de médias sociaux alternatives. Celles-ci servent de tribune de résistance pour les peuples autochtones et sont de plus en plus utilisées à des fins variées (Alexander *et al.* 2009; Lumby 2010; Carlson 2013; Beyaert, dans ce numéro; Limachi Pérez, dans ce numéro). Cela englobe la transmission des savoirs, le renforcement des relations sociales et familiales, l'émission d'invitations à des repas, à des rituels ou à des cérémonies communautaires ainsi que la diffusion d'information sur des événements artistiques, culturels et de loisirs, comme des festivals de musique, des pow-wow et des soirées de bingo, etc. (Nepton Hotte et Jérôme 2021 : 253). Les réseaux sociaux facilitent les processus actuels de transmission, de patrimonialisation et d'affirmation liés aux connaissances cosmologiques autochtones et à leur renouvellement. En outre, les jeux vidéo et les environnements sociaux sur le Web encouragent le développement d'une nouvelle culture visuelle (*op. cit.* : 255). Or, nous insistons sur ce point, surtout sur les effets positifs des jeux vidéo, car les interfaces de jeu contribuent à mettre en valeur des héros propres à certaines cultures autochtones, comme c'est le cas pour : [Skahìon:hati | Rise of the Kanien'kehá:ka Legends](#) (2012) (kanien'kehá:ka); *Never Alone* (2014) (iñupiaq), également appelé *Kisima Injitchuqa*; et *Tshakapesh et l'aventure des quartz roses* (2017) (innu).

Or, plusieurs auteur·trice·s, provenant d'horizons et de disciplines divers manifestent depuis plusieurs années une certaine méfiance en ce qui a trait à l'arrivée des nouvelles technologies au Nunavut (Riggins 1992; Valaskis 1992). Bien que celle-ci offre la possibilité d'une meilleure communication entre les communautés inuit et la diffusion de la culture, ces technologies augmentent les risques d'acculturation (Riggins 1992; Valaskis 1992; Delaunay 2021 : 44). Quoique ce débat ait été mis de côté depuis quelques années, certain·e·s se demandent toujours si Internet ne serait pas à la fois un outil d'*empowerment* et d'assimilation (Young 2016; Delaunay 2021 : 52-53). En revanche, les Inuit, comme d'autres peuples autochtones, sont connus pour s'appropriier ces outils en vue de faire valoir leur identité et leur culture dans plusieurs sphères, comme la politique, le social, l'économique et le culturel (Savard 1998 : 90; Delaunay 2021 : 44). L'utilisation des nouvelles technologies par les Inuit rendra donc possible « a continuous (re)shaping and integration of old and new elements in the lives of the Inuit » et n'est ainsi pas une « corruption » de leur culture (Christensen 2003 : 21). Certain·e·s auteur·trice·s vont même jusqu'à conclure qu'Internet « has become one of the tools that will ensure the survival of Inuit young people in the 21st century » (Wachowich & Scobie 2010 : 99). Étant donné la fluidité du dialogue culturel (cf. l'identité, la langue et la culture) et le fait que les cultures ne sont pas rigides, fixistes ou figées dans le temps, nous pouvons supposer que les nouveaux médias ne sont pas nécessairement en contradiction avec les traditions et les savoirs autochtones. Ceci évoque, entre autres choses,

les différentes productions cinématographiques du collectif d'artistes inuit²² [Isuma Production](#) (1990 - à ce jour), qui reposent essentiellement sur la nécessité de trouver

[...] a way through wireless broadband for Inuit artists to return to a thoroughly contemporary nomadism that does not seek to throw Inuit back into the Stone Age, but instead marries tradition with the modern: remaining out on the land, living a traditional life of hunting and gathering, all while being in contact with the rest of the twenty-first century through the Internet. (Soukup 2006 : 243)

Leurs ambitions, avant d'être politiques, sont d'abord et avant tout culturelles et visent à donner l'orientation nécessaire à une (ré)appropriation de sa culture, de son image et de son histoire et, au final, à pouvoir *flipping the narrative*²³ (Mahey 2023; Blanchard-Gagné, dans ce numéro; Beyaert, dans ce numéro; Blanchard-Gagné, Temte et Tyance Hassel, dans ce numéro; Limachi Pérez, dans ce numéro). Cet exemple, parmi d'autres²⁴, montre bien qu'une large place a été accordée à la (ré)appropriation des (nouveaux) médias par les Premiers Peuples. Le tout a pris un nouveau tournant en raison de la décolonisation technologique, en créant et en recréant dans les récits et, plus encore, dans les relations narratives, des signes, des symboles et des pratiques autochtones qui s'établissent selon un large patrimoine audiovisuel et cinématographique.

Le Web 3.0 au service du rayonnement mondial des réalités locales

Indépendamment de leur situation géographique, les Premiers Peuples ont conceptualisé leur communauté *en ligne* et *hors ligne* de manière holistique (Savard 2010; Boellstorff *et al.* 2012; Hine 2000, 2015; Beyaert, dans ce numéro; Blanchard-Gagné, Temte et Tyance Hassel, dans ce numéro; Limachi Pérez, dans ce numéro), et ce, dans un nouvel agencement de relations interpersonnelles et d'appartenance qui met en valeur une communication multicanale (radio, télévision, réseaux sociaux, etc.). Or, le fait le plus intéressant réside peut-être dans la participation active des Autochtones aux processus de friction créative²⁵ et dans la manière dont ils se représentent eux-mêmes et leurs visions du monde (Nepton Hotte et Jérôme 2021 : 255). À cet effet, les travaux en ligne de l'artiste multimédia Kanien'kehá:ka Skawennati (Tricia Fragnito) invitent à explorer la contemporanéité des cultures haudenosaunee au fil du temps (passé, présent et futur) par le visionnement de « machinimas » (cf. machine, animation et cinéma) créées à partir d'avatars de [Second Life](#). Puisant à même de la mémoire collective, de la tradition orale et de la science-fiction, les univers parallèles de ces « machinimas » [c'est-à-dire les neuf épisodes de [TimeTraveller™](#) (2007-2013), [The Peacemaker Returns](#) (2017) et [She Falls For Ages](#) (2017)] ont contribué à médiatiser positivement la présence des Autochtones dans les environnements interactifs et expérientiels du cyberspace. Or, cet effet de présence laisse miroiter plusieurs enjeux importants : la représentativité²⁶ et le *(re) naming* et *(re) mapping* des territoires²⁷, qu'ils soient

²² Le collectif d'artistes se compose notamment de Zacharias Kunuk, de Paul Apak, de Pauloosie Qulitaliket et de Norman Cohn.

²³ Nous utilisons le terme anglais ici, car sa traduction ne nous semble pas rendre justice à l'expression d'origine.

²⁴ Nous proposons, sous toutes réserves, les œuvres cinématographiques suivantes : *Reel Injun* (2009), *Trick or Treaty?* (2014), *Le Dep* (2015), *Angry Inuk* (2016), *Beans* (2020), *Angakusajaujuq: The Shaman's Apprentice* (2021), *Reservation Dogs* (2021-2023), *Pour toi Flora* (2022), *Slash/Back* (2022) et *Little Bird* (2023).

²⁵ La friction créative est un concept qui fait référence au processus de conflit et de tension constructive susceptible de se survenir lorsque des idées, des perspectives ou des approches différentes s'entrechoquent au sein d'une équipe ou d'un groupe de travail. Plutôt qu'un aspect négatif, la friction créative est perçue comme une occasion de stimuler l'innovation, la pensée critique et la résolution de problèmes.

²⁶ Il faut souligner que les Premiers Peuples ont longtemps été mal représentés et marginalisés par les médias (Mahtani 2001; Alia et Bull 2005; Belfer *et al.* 2017; Nairn *et al.* 2017; Johnston 2020; Fraser-Celin 2022). Plusieurs études de cas ont démontré d'ailleurs que pour des situations similaires, les Autochtones sont représentés de façon négative contrairement aux non-Autochtones (Nelson, Browne et Lavoie 2016; Lam *et al.* 2017; Johnston 2020).

²⁷ En examinant de plus près le domaine de la cartographie et de la géomatique ainsi que les objectifs en matière de *(re) naming* et de *(re) mapping* des territoires, on voit émerger de plus en plus de nouveaux projets comme celui de la formation sur mesure conçue par l'Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador (IDDPNQL), qui offre aux jeunes autochtones l'occasion (en ligne ou en personne) de développer leurs compétences relatives à la production cartographique et à l'utilisation des GPS, ou encore, les projets de cartographie participative et de collaboration entre Autochtones et non-Autochtones du [Laboratoire de cartographie participative](#) de l'Université du

virtuels ou non ainsi que l'enseignement et l'apprentissage relatifs aux Premiers Peuples. À cet égard, la Louis Riel School Division (LRSD) située à Winnipeg (au Manitoba, Canada) a mis de l'avant la culture anishinaabe dans son curriculum, à l'aide du jeu Minecraft (2011)²⁸. Plus particulièrement, les étudiant·e·s (non-) autochtones sont invité·e·s à explorer l'univers ludique et éducatif de l'extension [Manito Ahbee Aki](#) (2021) durant les heures de classe, afin de s'initier à la vision du monde, à l'histoire et à la culture anishinaabe, et ce, grâce à trois leçons distinctes qui sont dispensées par divers aînés et gardiens du savoir ainsi que par l'équipe de la LRSD.

Les TIC sont aussi au rendez-vous lorsqu'il est question d'élargir la vitrine de l'offre culturelle et de mobiliser les enseignants en langues autochtones, les locuteurs·trices, les apprenant·e·s et les utilisateur·trice·s des nouveaux médias. En effet, les possibilités de participer aux processus d'autodéveloppement²⁹ sont multiples, grâce aux applications mobiles (c'est-à-dire les plateformes de médias sociaux facilitant la diffusion et la mobilisation des connaissances autochtones³⁰ – sur les animaux, le territoire, les eaux, les glaces, etc. – ou les dictionnaires contenant notamment des renseignements sur les expressions et les locutions³¹), ou encore aux nombreuses publications numériques des passeurs culturels sur les réseaux sociaux (Facebook³², TikTok, Instagram, WhatsApp, Twitter, YouTube, Snapchat). La richesse du patrimoine culturel déployé sur Internet évoque des efforts considérables, voire un travail indispensable, visant à effectuer une restitution dans laquelle circulent des savoirs et des connaissances de natures différentes, mais demeurant tout aussi importants. À cet égard, la diffusion des savoirs, savoir-être et savoir-faire par l'utilisation de YouTube, de TikTok ou encore de Snapchat comme outils pédagogiques contribuent à faire rayonner dans le monde entier les différentes luttes d'émancipation anticoloniale des Premiers Peuples, que ce soit par la (re)valorisation des langues ou encore des pratiques culturelles (Beyaert, dans ce numéro; Blanchard-Gagné, Temte et Tyance Hassel, dans ce numéro; Limachi Pérez, dans ce numéro).

Nous estimons alors que les expressions artistiques et culturelles se constituant à l'aide de vidéographies, d'images et de « commentaires » – en écho à la discussion et au débat – d'une communauté doivent être considérées comme des occasions d'en tirer profit, et ce, quant aux utilisateurs autochtones des nouveaux médias. Les chaînes YouTube nous apparaissent ainsi comme une nouvelle forme de médiation culturelle, parmi lesquelles on peut notamment citer celles d'APTN News ([@aptnnews](#)), du rappeur et danseur Supaman – connu sous l'identifiant [@greasyface](#) – (apsáalooke), de [@NavajoTraditionalTeachings](#) (navajo), de [@OsiyoTV](#) (Cherokee) et de [@WoLakotaProject](#) (lakota, dakota et nakota). Dans le même esprit et en prenant en considération le Web 3.0, Instagram et Snapchat, pour n'en nommer que deux, illustrent clairement comment la constante et substantielle évolution des paramètres et fonctionnalités des applications mobiles utilisées dans la production culturelle autochtone peut influencer le rayonnement mondial des réalités locales

Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT). Un autre exemple est la collaboration entre Opitciwan et l'Université de Montréal (UdeM) mettra sur pieds une nouvelle plateforme numérique pour permettre aux jeunes d'explorer leur territoire et ses représentations culturelles et historiques, tout en diffusant des connaissances sur le territoire, les paysages, la nature et la biodiversité. Pour plus de détails, veuillez consulter le lien URL suivant :

<https://nouvelles.umontreal.ca/article/2024/09/09/e-itaskweak-reveler-la-memoire-et-redecouvrir-le-territoire-d-opitciwan/>.

²⁸ Pour plus de détails, veuillez consulter le lien URL suivant :

<https://www.aptnnews.ca/national-news/new-minecraft-world-to-teach-students-about-anishinaabe-culture/>.

²⁹ L'autodéveloppement désigne le processus par lequel un individu cherche à s'améliorer de manière autonome et proactive, tant au niveau de ses compétences et de ses connaissances que de son bien-être général. Ce concept inclut divers aspects, comme l'acquisition de nouvelles aptitudes, l'amélioration de la santé mentale et physique, le développement personnel et l'élargissement des horizons intellectuels et émotionnels.

³⁰ Par exemple, l'application mobile SIKU (et sa version Web), conçue par et pour les Inuit, facilite l'accès à ses utilisateurs à divers outils et services dans le but de contribuer à leur sécurité notamment lors de déplacements sur la glace ainsi qu'à la préservation de l'inuktitut et de la dynamique relationnelle qui s'enracine avec les territoires, les animaux, etc. : <https://siku.org/>.

³¹ Par exemple, le dictionnaire mobile bilingue (français et innu-aimun) suivant : <https://www.innu-aimun.ca/francais/ressources/applis-mobiles/>.

³² Depuis 2022, et ce, en partenariat avec Nunavut Tunngavik Incorporated (NTI), Facebook offre la possibilité de configurer les paramètres de langue en inuktitut (La Presse Canadienne 2022).

et des savoirs transmis par l'art et la création en milieu (non-) autochtones. Ceci est particulièrement le cas pour les comptes Instagram suivants, dont les administrateurs autochtones profitent de la plateforme pour sensibiliser les gens dont leurs abonnés aux questions relatives à l'activisme écologique et climatique (Samela Awiá, [@sam_sateremawe](#); Txai Suruí, [@txaisuruí](#); Xiuhtezcatl Martinez, [@xiuhtezcatl](#)), à la promotion des droits et de la qualité de vie des Premiers Peuples (Haatepah Clearbear, [@__coyotl__](#); et Tashka Yawanawá, [@tashka_yawanawa](#)) ainsi qu'au *storytelling*, que cela soit sous forme de danse (James Jones, [@notoriouscree](#)), de chant (Shina Novalinga; [@shinanova](#)) ou encore de récits (Tomás Karmelo Amaya, [@tomaskarmelo](#)). On peut aussi citer l'exemple de Tiktokeur·euse·s comme Marika Sila (Inuk) et Kairyn Potts (Nakota Sioux), créateur·trice·s de contenu qui proposent d'aller au-delà de la « réconciliation » – et de passer à l'« action » et dont l'influence croissante est marquée notamment par le succès de la série Snapchat³³ qu'ils ont coanimée : *Reclaim(ed)* (2022)³⁴. Au cours des onze épisodes de la série du style docu-réalité, cet activisme en ligne plonge l'auditoire dans un temps de réflexions, tandis que plusieurs jeunes autochtones de la génération Z échangent sur certains enjeux sociaux et certaines réalités de leurs communautés [dont la transmission et la reconnaissance des savoirs (scientifiques), la bispiritualité, les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (FFADA)³⁵] ainsi que sur la façon dont ils recadrent, voire se réapproprient, leurs traditions et cultures. L'expression citoyenne et la conscience politique de ces Zoomers, tout comme bien d'autres, suscitent de nombreux débats, engendrent une mobilisation axée collectivement sur leurs communautés et suscitent la résistance et la résilience, nourrissant ainsi le processus d'actualisation du potentiel créatif des TIC et la dimension transcendante de l'interaction entre le patrimoine numérique et le patrimoine culturel des Premiers Peuples. Le tout s'enchevêtre donc, ses composantes se substituant l'une à l'autre : une communication ludique axée sur les loisirs à une énonciation politique, qu'elle soit personnelle ou collective, militante ou encore partisane. À cela se mêle également la restitution des savoirs linguistiques et culturels.

S'en tenant à une approche relativement nouvelle de l'apprentissage en ligne, Snapchat offre à ses utilisateur·trice·s l'occasion unique d'explorer certaines possibilités de l'intelligence artificielle (IA) en créant des liens entre langue, communication et culture. Et, peut-être, ceci se révélera la plus grande contribution des filtres et des lentilles offerts par la plateforme mobile, en particulier les filtres créés en collaboration avec la *First Languages Australia* (voir Figure 3) qui traduisent instantanément de l'anglais en langues autochtones australiennes³⁶ [c'est-à-dire le *yugambeh* (voir figure 4), le *yawuru*, le *wiradjuri* ou encore le *wakka wakka*].



Figure 3. Learn Yugambeh Lens. Learn Yawuru Lens. Learn Wiradjuri Lens. Learn Wakka Wakka Lens.
Source : Snapchat, *First Languages Australia*©, 2022.

³³ Les *Snapchat series*, tel que l'a signalé *La Presse* dans son édition du 10 octobre 2018, « [...] sont filmées en format vertical, adapté à un téléphone intelligent, et sont montées de manière très rythmée, avec l'écran régulièrement scindé en plusieurs images ».

³⁴ Pour plus de détails, veuillez consulter notamment les liens URL suivants : <https://mediaincanada.com/2022/07/14/snap-debuts-first-canadian-original/>;

<https://www.cbc.ca/kidsnews/post/watch-influencers-kairyn-potts-and-marika-sila-on-making-their-snapchat-se>.

³⁵ Il s'agit d'un acronyme désignant les femmes et filles autochtones disparues ou assassinées.

³⁶ Pour plus de détails, veuillez notamment consulter les liens URL suivants :

<https://www.sbs.com.au/nitv/article/snapchat-filter-offers-instant-first-nations-translations/z314sxzjy>;

<https://www.lbbonline.com/news/snapchat-partners-with-first-languages-australia-to-launch-language-learning-lenses>;

<https://theadvocate.org.au/news/snapchat-partners-with-first-languages-to-help-young-people-engage-with-indigenous-languages/>.



Figure 4. Learn Yugambeh Lens.

Source : Snapchat, *First Languages Australia*©, 2022. Image vidéo extraite de :

<https://www.snapchat.com/lens/9feabdc607464a30a64acb7a824f595c?type=SNAPCODE&metadata=01>.

Autrement dit, Snapchat s’articule bien au-delà de son statut d’outil singulier de communication³⁷ et de marketing en décalant ses fonctionnalités sur le long terme. C’est un paradoxe de prime abord, qui est relatif à la transmission des langues et des identités autochtones en contexte d’hyperconnectivité. Dans les faits, l’adhésion à cet espace numérique et l’utilisation des filtres susmentionnés assurent aux utilisateurs l’accès à un enseignement en temps réel dispensé par l’affichage de noms bilingues d’animaux et d’objets, bien que de manière détaillée et en nombre limité ainsi que de leur prononciation en yugambeh ou en d’autres langages.

Compte tenu de cette interaction dynamique où la frontière entre le réel et le virtuel se brouille, l’innovation technologique fournit alors un moyen pour renforcer les possibilités, l’accès, la solidarité et les liens entre les membres d’un réseau ou les humanités numériques. Plus encore, Twitter, YouTube, Instagram et Snapchat semblent se présenter comme des espaces de communication et de dialogue qui offrent une certaine proximité et une excellente visibilité au grand public, le temps du visionnement d’une vidéographie, de la publication d’un commentaire ou encore de l’étude sémiologique d’une publication. Ces plateformes facilitent ainsi l’expression d’idées politiques, anticoloniales et idéologiques, pour n’en nommer que quelques-unes, qui seraient autrement minoritaires ou tenues à l’écart par les grands médias ou encore les institutions éducatives et décisionnelles non autochtones. On peut ainsi conclure qu’en transposant les multiples identités culturelles autochtones dans la vie numérique, d’une part, les réseaux (*en ligne* et *hors ligne*) formels et informels se complètent ou se remplacent les uns les autres et, d’autre part, sont exposés à divers processus de revendication, de revitalisation, de connexion et de partage, et ce, par juxtaposition avec les luttes, les conjonctures et les désirs de représentation que connaissent les Autochtones.

Présentation du numéro

Dans le présent numéro des Cahiers du CIÉRA, les contributions réunies font écho, chacune à leur manière, à l’utilisation et à la (ré)appropriation des nouveaux médias par les Premiers Peuples. Par la présentation des voix autochtones dans les sphères médiatiques et numériques, cette publication met en lumière les efforts que déploient des individus et des communautés pour faire face au colonialisme technologique, tout

³⁷ Il s’agit d’échanges de contenus et de messages éphémères; ces « snaps » envoyés ou reçus s’effacent automatiquement 24 heures après avoir été « vus » ou après sept jours s’ils ne sont pas « ouverts ».

en soulignant la nécessité d'une approche respectueuse de la diversité culturelle dans le développement des médias numériques. La contribution des textes qui suivront réside notamment dans l'exploration des différentes stratégies de revendication, de revitalisation, de connexion et de partage émergentes au sein des communautés *en ligne* et *hors ligne* des Premiers Peuples.

L'article de **Léopold Beyaert**, doctorant à l'Université catholique de Louvain, se penche sur l'utilisation des nouveaux médias dont Instagram par les Samis en Suède et la manière dont ces derniers en tirent avantage, afin de promouvoir la reconnaissance et la représentation de leurs identités. En outre, il souligne l'importance cruciale de ces outils dans la construction d'une narration diversifiée de la culture samie qui facilite l'expression des perspectives souvent ignorées, et ce, en dénonçant les inégalités de pouvoir et en déconstruisant des stéréotypes. Les Samis intègrent donc les nouveaux médias dans leur stratégie d'autoreprésentation, afin de reprendre en main leur propre récit et de préserver leur héritage culturel. En favorisant le dialogue entre les traditions ancestrales et les réalités contemporaines, ces plateformes contribuent substantiellement aux processus de décolonisation et de renforcement de la résilience de ces communautés. Cet article met donc en évidence l'importance des nouveaux médias comme outils de valorisation des identités autochtones dans un monde de plus en plus connecté.

L'article de **Vicente Limachi Pérez**, professeur et chercheur au Centre Interdisciplinaire PROEIB Andes de l'Université Mayor de San Simón, explore le potentiel des réseaux socionumériques envers la revalorisation des langues et des cultures autochtones, contredisant ainsi l'hypothèse de la disparition des langues minoritaires dans le cyberspace. En se basant sur une étude de cas portant sur l'utilisation du quechua sur les réseaux sociaux Facebook et WhatsApp par de jeunes autochtones bilingues en Bolivie, l'auteur démontre comment ces plateformes offrent des possibilités de documentation, de diffusion, d'utilisation et d'apprentissage des langues autochtones. En outre, l'étude révèle que le cyberspace devient un territoire dynamique qui transcende les limites géographiques conventionnelles et favorise la formation de communautés linguistiques et culturelles. Ainsi, les réseaux socionumériques peuvent jouer un rôle important dans la revalorisation culturelle des peuples autochtones et dans la préservation de leur identité linguistique et culturelle.

Quant aux entrevues individuelles réalisées avec le metteur en scène **Dave Jenniss** de la nation Wolastoqiyik Wahsipekuk et le créateur pluridisciplinaire **Louis-Karl Picard-Siouï** de la nation athinye'nonnyahak du peuple wendat, chacun y discute de l'adaptation de son univers pour le théâtre dans la pièce *L'Enclos de Wabush*. Dans cette œuvre originale entremêlant l'onirique et la science-fiction, on souligne le rôle essentiel du *trickster*, soit le personnage de Noé Saint-Ours, comme un élément important du tissu narratif de la pièce. L'œuvre s'inscrit dans la science-fiction, en explorant des univers parallèles, des visions du temps et des perceptions différentes et en offrant une expérience multidimensionnelle aux spectateurs. Picard-Siouï souligne également l'importance du *storytelling*, afin de représenter les réalités des *réserves* autochtones du Sud souvent négligées au profit d'une vision nordique et de déconstruire les stéréotypes médiatiques sur les Premières Nations. Il critique ainsi comment les Autochtones sont mal représentés et marginalisés par les médias. Il décrit également son processus d'écriture, expliquant comment il crée ses personnages et explore divers axes de conflits et de points de vue, notamment en mettant en lumière les expériences féminines et en confrontant différentes croyances. En ce sens, il exprime son désir de déconstruire les stéréotypes sur les Autochtones et de montrer leur diversité, tout en s'inspirant de leurs traditions.

Pour leur part, **James Temte**, membre de la Northern Cheyenne Tribe et **Karli Tyance Hassell**, Anishinaabe de Kiashke Zaaging Anishinaabek, tous deux ayant contribué au [Arctic Together Podcast](#), soulèvent, le temps d'un entretien, l'importance de changer la trame narrative, en particulier en ce qui concerne les perspectives autochtones en prenant l'eau comme exemple. Les intervenants soulignent la nécessité d'intégrer les savoirs autochtones avec les approches scientifiques occidentales, prônant des partenariats collaboratifs et la cocréation de connaissances. C'est dans cet esprit que l'Arctic Together Podcast a été créé en juin 2022, afin de favoriser la collaboration entre différents systèmes de connaissances et de relever les défis présents dans les communautés arctiques. La conversation aborde également des thèmes plus larges

comme la pensée holistique, l'engagement communautaire et le besoin de changement institutionnel pour promouvoir l'autodétermination autochtone et la souveraineté des données.

Les écrits de **Robert Dokis**, Ojibway de la Dokis First Nation, reflètent, quant à eux, son parcours de vie profondément enraciné dans sa culture et marqué par la résilience face à l'adversité. Par le truchement de ses poèmes, il explore des thèmes comme la purification spirituelle, la transmission des savoirs ancestraux et la quête de paix intérieure. Il fait également part de son expérience de la solitude et de la lutte contre l'isolement ainsi que de son amour et son deuil pour sa mère, symbolisant à la fois l'attachement familial et la perte de moments précieux. En outre, son désir d'aider les autres et sa vision optimiste de la vie transparaissent dans ses écrits, où la musique et l'art deviennent des sources de réconfort et d'inspiration pour lui-même et pour autrui. Ses créations comprennent également la mise en valeur du transfert des savoirs et du savoir-faire grâce aux technologies du numérique en collaboration avec l'artiste hip-hop **Quentin Condo**, de la Gesgapegiag First Nation et **Maude Darsigny-Trépanier**, doctorante en histoire de l'art à l'Université du Québec à Montréal (UQAM).

Le numéro se conclut par une recension de **Paul Bénézet**, doctorant au Département d'anthropologie de l'Université Laval, de la traduction de l'œuvre de Thomas C. Patterson : *L'invention de la civilisation occidentale* (2021). Dans son compte rendu, il examine comment l'idée de civilisation a été construite et utilisée pour légitimer le pouvoir et la domination des Occidentaux au cours des siècles. En portant son attention sur la civilisation occidentale, l'auteur remonte aux civilisations antiques pour explorer les origines de cette notion. Il montre comment cette idéologie a été utilisée pour créer une identité en opposant les « civilisés » aux « incivilisés » et comment elle a été critiquée dès ses débuts au XVI^e siècle par des intellectuels. Depuis sa publication initiale en 1997, l'ouvrage conserve sa pertinence en abordant des thèmes anthropologiques essentiels, tout en offrant à la francophonie une critique constructive de l'impérialisme et du colonialisme.

C'est au regard de ces perspectives que ce numéro enrichit notre compréhension des enjeux complexes entourant la (ré)appropriation des médias par les Autochtones, un processus qui englobe la revendication de leurs droits, la revitalisation de leurs cultures, la création ou le maintien de connexions et de partage de connaissances.

Remerciements

Nous souhaitons remercier les auteur·trice·s qui, directement ou non, ont apporté leur contribution aux idées exprimées dans cette introduction, ou encore ont alimenté les réflexions sur ce numéro thématique. En outre, nous reconnaissons avec gratitude l'influence profonde qu'ont eue sur nous plusieurs partenaires, en particulier les collaborateur·trice·s, l'artiste de la page de couverture, la réviseuse linguistique et les réviseur·e·s externes. Nous adressons également nos remerciements à l'équipe des Cahiers du CIÉRA, c'est-à-dire le comité de rédaction, la coordination et la direction, pour leur soutien et leur engagement constants.

Enfin, nous tenons à souligner la valeur exceptionnelle de l'occasion de coéditer le 23^e numéro des Cahiers du CIÉRA, en plus du privilège de continuer de vivre et de travailler sur les territoires des peuples autochtones où nous nous trouvons aujourd'hui.

Références

Agence France-Presse, 2018, « En quête d'un nouveau souffle, Snapchat lance ses propres séries », *La Presse*, 10 octobre 2018. En ligne : <https://www.lapresse.ca/techno/reseaux-sociaux/201810/10/01-5199696-en-quete-dun-nouveau-souffle-snapchat-lance-ses-propres-series.php>.

- AUBIN, France et Éric GEORGE, 2009, *Les anciens et nouveaux médias autochtones entre développements socioculturel et économique. Dynamiques de développement : au carrefour des mondes*, Lisbonne : Actes du colloque EUTIC 2008. En ligne : <https://hal.science/hal-01623968/document>.
- ADAS, Michael, 1997, « A field matures: Technology, science, and Western colonialism », *Technology and Culture*, 38(2) : 478-487.
- AHMMED, Tuheen, ALIDADI, Afsoon, ZHANG, Zichao, CHAUDRY, Alizaz U. and Halim YANIKOMEROGLU, 2022, « The digital divide in Canada and the role of LEO satellites in bridging the gap », *IEEE Communications Magazine*, 60(6) : 24-30.
- ALEXANDER, Cynthia J., ADAMSON, Agar, DABORN, Graham, HOUSTON, John and Victor TOOTOO, 2009, « Inuit cyberspace: The struggle for access for Inuit Qaujimagatuqangit », *Journal of Canadian Studies*, 43(2) : 220-249.
- ALIA, Valerie. 2022[2010], *The new media nation: Indigenous people and global communication*, New York : Berghahn Books.
- ALIA, Valerie and Simone BULL, 2005, *Media and Ethnic Minorities*, Edinburgh : Edinburgh University Press.
- BELFER, Ella, FORD, James D. and MAILLET, Michelle, 2017, « Representation of Indigenous peoples in climate change reporting », *Climatic change*, 145 : 57-70.
- BENNETT, Rebecca, UINK, Bep and Sam CROSS, 2020, « Beyond the social: Cumulative implications of COVID-19 for first nations university students in Australia », *Social Sciences & Humanities Open*, 2(1) : 100083.
- BOELLSTORFF, Tom, 2013, *Un anthropologue dans Second life : Une expérience de l'humanité virtuelle*, Louvain-la-Neuve (Belgique) : EME éditions.
- BRONFENBRENNER, Urie, 1979, *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*, Cambridge : Harvard University Press.
- BYRNE, Alex, 2003, « Digital libraries: Barriers or gateways to scholarly information? », *The Electronic Library*, 21 : 414-421.
- CARLSON, Bronwyn, 2013, « The 'new frontier': Emergent Indigenous identities and social media », in Michelle Harris, Martin Nakata and Bronwyn Carlson (eds.), *The Politics of Identity: Emerging Indigeneity* (pp. 147-168), Sydney : University of Technology Sydney E-Press. Retrieved from: <https://ro.uow.edu.au/lhapapers/844/>.
- CHEN, Liu, 2017, « International Communication Theories: Main Development Stages and Reflections », *Journal of Renmin University of China*, 31(5) :74-89.
- CHIOU, Lesley and Catherine TUCKER, 2020, « Social distancing, internet access and inequality. National Bureau of Economic Research », *Benton Institute for Broadband & Society*. Retrieved from: <https://www.nber.org/papers/w26982>.
- CHRISTENSEN, Neil Blair, 2003, *Inuit in Cyberspace: Embedding Offline, Identities Online*, Copenhagen: Museum and Tusculanum Press and University of Copenhagen.

- COSTON, F. Wayne, and Marcia HAAG, 2002, « Early effect of technology on the Okahoma Chotaw language community », *Language, Learning & Technology*, 6 : 70–82.
- COCULLO, Jenna, 2022, « Spectrum Unceded: How Indigenous people are Fighting for Digital Sovereignty in a Wireless World », *The Wire Report*, September 30, 2022. Retrieved from: <https://www.thewirereport.ca/2022/09/30/spectrum-unceded-how-indigenous-people-are-fighting-for-digital-sovereignty-in-a-wireless-world/>.
- DE CERTEAU, Michel, 1990, *L'invention du quotidien (1. Arts de faire)*, Paris : Gallimard.
- DELAUNAY, Michaël, 2021, *Internet dans l'Arctique canadien, enjeu de Soft Power pour l'État fédéral et les Inuit* (Thèse de doctorat, Université Paris-Saclay).
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, 1980 [1997], *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris : Les Éditions de minuit.
- DUNN, Laura and Pamela GROSS, 2016, « Food-Sharing Practices Online in the Facebook Group Cambridge Bay News », *Études Inuit Studies*, 40(2) : 225–243. Retrieved from: <https://doi.org/10.7202/1055440ar>.
- DUNN, Laura, 2015, *Networks of Resilience: Online Sharing and Visions of Community in Cambridge Bay, NU* (Mémoire de maîtrise, Université McGill).
- DUPRÉ, Florence, 2011, « L'exercice des parentés et la transmission des savoirs relationnels : Recherche exploratoire sur les sites de réseaux sociaux des Inuit des îles Belcher (Nunavut) », *Anthropologie et Sociétés*, 3(1-2) : 87-110. En ligne : <https://doi.org/10.7202/1006370ar>.
- DUSSART, Françoise and Sylvie POIRIER (dirs.), 2017, *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*, Toronto : University of Toronto Press.
- DYSON, Lauren Evelyn, 2003, « Indigenous Australians in the information age: Exploring issues of neutrality in information technology », in CIBORRA, Claudio, MERCURIO, Riccardo, DE MARCO, Marco, MARTINEZ, Marcello and Andrea CARIGNANI (eds.), *New paradigms in organizations, markets and society: Proceedings of the 11th European conference on information systems* (pp. 1–12). Naples : London School of Economics.
- _____, 2004, « Cultural issues in the adoption of information and communication technologies by Indigenous Australians », in SUDWEEKS, Fay and Charles ESS (eds.), *Proceedings cultural attitudes towards communication and technology* (pp. 58–71). Perth : School Information Technology, Murdoch University.
- DYSON, Lauren Evelyn and Jim UNDERWOOD, 2006, « Indigenous people on the Web », *Journal of Theoretical and Applied Electronic Commerce Research*, 1 : 65–76.
- FRASER-CELIN, Valli-Laurente and ROCK, Melanie J., 2022, « One Health and reconciliation: media portrayals of dogs and Indigenous communities in Canada », *Health promotion international*, 37(2). Retrieved from: <https://doi.org/10.1093/heapro/daab110>.
- GAERTNER, David and Melissa HABERL, 2020, « Recoding Relations: Dispatches from the Symposium for Indigenous New Media », *Critical Inquiry*, January 21, 2020. Retrieved from: <https://critinq.wordpress.com/2020/01/21/recoding-relations-dispatches-from-the-symposium-for-indigenous-new-media/>.

- GEARHEAD, Shari, 2005, « Using interactive multimedia to document and communicate Inuit knowledge », *Études/Inuit/Studies*, 29(1-2) : 91–114. Retrieved from: <https://doi.org/10.7202/013934ar>.
- GEERTZ, Clifford, 1973, *The interpretation of cultures*, New York : Basic books.
- GITELMAN, Lisa and Geoffrey B. PEGREE, 2005, *New Media, 1740–1915*, Cambridge : MIT Press.
- GRAHAM, Sean, 2014, *As Canadian as Possible: The Canadian Broadcasting Corporation, 1936-1939*, (P.h.d. Thesis, Ottawa University). Retrieved from: https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/31829/3/Graham_Sean_2014_Thesis.pdf.
- HIGH, Casey, 2020, « “Our Land Is Not for Sale!” Contesting Oil and Translating Environmental Politics in Amazonian Ecuador », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25(2) : 301-323. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/jlca.12494>.
- HINE, Christine, 2015, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, London: Bloomsbury.
- _____, 2000, *Virtual Ethnography*, London : SAGE.
- HOWARD, Philip N., BUSCH, Laura and Penelope SHEETS, 2010, « Comparing digital divides: Internet access and social inequality in Canada and the United States », *Canadian Journal of communication*, 35(1) : 109-128.
- JOHNSON, Hayley, 2017, « #NoDAPL: Social Media, Empowerment, and Civic Participation at Standing Rock », *Library Trends*, 66(2) : 155-175. Retrieved from: <https://doi.org/10.1353/lib.2017.0033>.
- JOHNSTON, Andre L. K., 2008, « Using technology to enhance Aboriginal evaluations », *The Canadian Journal of Program Evaluation*, 23: 51–72.
- KRAL, Inge, 2011, « Youth Media as Cultural Practice: Remote Indigenous Youth Speaking Out Loud », *Australian Aboriginal Studies (Canberra)*, (1) : 4–16. Retrieved from: <https://search.informit.org/doi/10.3316/informit.245205197181798>.
- La Presse Canadienne, 2022, « Le réseau social Facebook désormais disponible en inuktitut », *La Presse*, 9 juillet 2022. En ligne : <https://www.lapresse.ca/affaires/techno/2022-07-09/le-reseau-social-facebook-desormais-disponible-en-inuktitut.php#>.
- LACHAPELLE, Marise et Florence DUPRÉ (dir.), 2010, « Cyberespaces et médiatisation des cultures », *Les Cahiers du CIÉRA*, 5. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/56/>.
- LAM, Steven, CUNSOLO, Ashlee, SAWATZKY, Alexandra, FORD, James and Sherilee L. HARPER, 2017, « How does the media portray drinking water security in Indigenous communities in Canada? An analysis of Canadian newspaper coverage from 2000-2015 », *BMC Public Health*, 17 : 1-14. Retrieved from: <https://doi.org/10.1186/s12889-017-4164-4>.
- LATZKO-TOTH, Guillaum et Serge PROULX, 2015, « Appropriation des technologies », in Bouchard, F., Doray, P. et J. Prud’homme (eds.), *Sciences, technologies et sociétés de A à Z* (pp. 24-26), Montréal : Presses de l’Université de Montréal.
- LAUGRAND, Frédéric, 2002, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l’Arctique de l’Est canadien (1890-1940)*, Québec : Les Presses de l’Université Laval.

- LEVANT, Bertrand, 2008, *Par, pour et à propos : l'accès et la participation aux médias comme condition à l'autodétermination des peuples autochtones. Le cas des Cris de la Baie James* (Master en information et communication, Université libre de Bruxelles). En ligne : https://www.csa.be/wp-content/uploads/documents-csa/BLevant_prix_m_moire_CSA_2010.pdf.
- LÉVY, Joseph-Josy et Évelyne LASSERRE (dirs.), 2011, « Cyberspace et anthropologie : transmission des savoirs et des savoir-faire », *Anthropologie et Sociétés*, 35(1-2). En ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2011-v35-n1-2-as5004414/>.
- LINGREN, Simon, & Coppélie COCQ, 2017, « Turning the inside out: Social media and the broadcasting of indigenous discourse », *European Journal of Communication*, 32(2) : 131-150. Retrieved from: <https://doi.org/10.1177/0267323116674112>.
- LUMBY, Bronwyn L., 2010, « Cyber-Indigeneity: Urban Indigenous identity on Facebook », *The Australian Journal of Indigenous Education*, 39 : 68-75.
- MACDONALD, Monica, 2019, *Recasting history: How CBC television has shaped Canada's past*. Montréal and Kingston : McGill-Queen's Press-MQUP.
- MAHEY, Priyanka, 2023, « Responsibility to Build a Decolonial Community: From a Colour Settler Woman's Perspective », in Ranjan Datta, *Decolonization in Practice: Reflective Learning from Cross-Cultural Perspectives* (pp. 131-149), Toronto : Canadian Scholars' Press.
- MCMAHON, Rob, 2013, *Digital self-determination: Aboriginal peoples and the network society in Canada*, (Ph.D. Thesis, Simon Fraser University). Retrieved from: <https://summit.sfu.ca/item/13532>.
- _____, 2014, « From digital divides to the first mile: Indigenous peoples and the network society in Canada », *International Journal of Communication*, 8 : 2002–2026.
- MCMAHON, Rob, GURSTEIN, Michael, BEATON, Brian, O'DONNELL, Susan and Tim WHITEDUCKE, 2014, « Making information technologies work at the end of the road », *Journal of Information Policy*, 4 : 250-269.
- MURPHY, Patrick D. and Marwan M. KRAIDY, 2003, « International communication, ethnography, and the challenge of globalization », *Communication theory*, 13(3) : 304-323.
- NAIRN, Raymond, MCCREANOR, Tim and Angela Moewaka BARNES, 2017, *Mass media representations of indigenous peoples, MURF report*, Palmerston North: University of Massey University, SHORE & Whariki Research Centre. Retrieved from: <https://static1.squarespace.com/static/59152c88b8a79bdb0e644f2a/t/5a29b30308522909807832f1/1512682251416/Monograph+December+FINAL.pdf>.
- NELSON, Sarah E., BROWNE, Annette J. and Josée G. LAVOIE, 2016, « Representations of Indigenous peoples and use of pain medication in Canadian news media », *International Indigenous Policy Journal*, 7(1). Retrieved from: <https://doi.org/10.18584/iipj.2016.7.1.5>.
- NEPTON HOTTE, Caroline and JÉRÔME, Laurent, 2021, « Indigenous cosmologies and social media: Creativity, Self-Representation, and Power of the Image for First Nations Women Artists », in Françoise Dussart and Sylvie Poirier, *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics* (pp. 219-253), Edmonton : University of Alberta Press.
- Office québécois de la langue française, 2024, « cyberspace », *Grand dictionnaire terminologique*. En ligne : <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/8355974/cyberspace>.

- Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), 2024, *Technologies de l'information et de la communication (TIC)*, UNESCO. En ligne : <https://uis.unesco.org/fr/glossary-term/technologies-de-linformation-et-de-la-communication-tic>.
- Rapports de la vérificatrice générale du Canada au Parlement du Canada [RVGC], 2023, *La connectivité des régions rurales Rapport 2 et éloignées*, Bureau du Vérificateur général. En ligne : https://www.oag-bvg.gc.ca/internet/docs/parl_oag_202303_02_f.pdf.
- RIGGINS, Stephen Harold, 1992, *Ethnic minority media: An international perspective*, Londres : Sage Publications.
- ROBINSON, Laura, SCHULZ, Jeremy, DODEL, Matías, CORREA, Teresa, VILLANUEVA-MANSILLA, Eduardo, LEAL, Sayonara, MAGALLANES-BLANCO, Claudio, RODRIGUEZ-MEDINA, Leandro, DUNN, Hopeton S., LEVINE, Lloyd, MCMAHON, Rob and Aneka KHILNANI, 2020, « Digital inclusion across the Americas and Caribbean. Social Inclusion », in Bianca C. Reisdorf and Colin Rhinesmith, *Digital Inclusion Across the Globe: What Is Being Done to Tackle Digital Inequities?*, 8(2) : 244-259. Retrieved from: <https://doi.org/10.17645/si.v8i2.2632>.
- RODRÍGUEZ-ALEGRÍA, Enrique, 2008, « Narratives of Conquest, Colonialism, and Cutting-Edge Technology. American Anthropologist », *American Anthropologist*, 110(1) : 33-43. Retrieved from: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1433.2008.00006.x>.
- _____, 2014, « A paradox in colonialism and technological change », *Revista de Arqueología Americana*, 32 : 7-26. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/45154916>.
- ROTH, Lorna, 1999, « How comfortably does the Internet sit on Canada's tundra? Reflections on public access to the information highway in the North », in Leen D'HAENEN, *Cyberidentities: Canadian and European Presence in Cyberspace* (pp. 83-97), Ottawa : Presse de l'Université d'Ottawa.
- SAVARD, Jean-François, 1998, « A Theoretical Debate on the Social and Political Implications of Internet Implementation for the Inuit of Nunavut », *Wicazo Sa Review*, 13(2) : 83-97. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/1409148>.
- _____, 2010, « Communautés virtuelles et appropriations autochtones : trois hypothèses à explorer », *Les Cahiers du CIÉRA*, (5) : 101-118.
- SCIADAS, George, 2002, *La fracture numérique au Canada. Division des sciences, de l'innovation et de l'information électronique*, Ottawa : Statistique Canada. En ligne : <https://publications.gc.ca/site/eng/236735/publication.html>.
- SCOBIE, Willow and Kathleen RODGERS, 2013, « Contestations of resource extraction projects via digital media in two Nunavut communities », *Études Inuit Studies*, 37(2) : 83-101. Retrieved from: <https://www.erudit.org/fr/revues/etudinit/2013-v37-n2-etudinit01459/1025711ar/>.
- SEVERNS, Charlotte, 2020, *The Fight to Protect the Amazon: The Environmental Discourse of the Waorani Resistance Movement*. (Master Thesis, Lund University). Retrieved from: <https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=9011304&fileId=9016793>.
- SILVERSTON, Roger et Eric HIRSCH, 1992, *Consuming Technologies: Media and information in domestic spaces*, London et New York : Routledge.
- SILVERSTONE, Roger and Leslie HADDON, 1996, « Design and the Domestication of Information and Communication Technologies: Technical Change and Everyday Life », in Robin E. Mansell et Roger

Silverstone, *Communication by Design: The Politics of Information and Communication* (pp. 44-74), Oxford : Oxford University Press.

SOUKUP, Katarina T., 2006, « Travelling through Layers: Inuit Artists Appropriate New Technologies », *Canadian Journal of Communication*, 31(1) : 239-246. Retrieved from: <http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/1769/1889>.

Statistique Canada, 2006, « Qu'est-ce que le Nord ? », Statistique Canada. En ligne : https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/11-402-x/2006/3119/ceb3119_001-fra.htm#:~:text=Les%20Canadiens%20d%C3%A9finissent%20le%20Nord,nord%20du%2060e%20parall%C3%A8le.

_____, 2009, « Région urbaine », Statistique Canada, En ligne : <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/ref/dict/geo049-fra.cfm#:~:text=Une%20r%C3%A9gion%20urbaine%20a%20une,est%20consid%C3%A9r%C3%A9e%20comme%20r%C3%A9gion%20rurale>.

STEINMAN, Erich, 2017, « Why was Standing Rock and the #NoDAPL campaign so historic? Factors affecting American Indian participation in social movement collaborations and coalitions », *Ethnic and Racial Studies*, 42: 1070-1090. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1471215>.

STRANGER, Darrell, 2021, « New Minecraft world to teach students about Anishinaabe culture », *APT National News*, February 10, 2021. Retrieved from: <https://www.aptnnews.ca/national-news/new-minecraft-world-to-teach-students-about-anishinaabe-culture/>.

SWARD, Brandon, 2023, *The Colonization of Media: Indigeneity, Aesthetics, and Social Science Between the Nineteenth and Twenty-First Centuries* (Ph.D. Thesis), University of Chicago, Retrieved from: <https://knowledge.uchicago.edu/record/6458?v=pdf>.

TIEDJE, Kristina, 2005, « Culture, mondialisation et médiatisation. Modernités parallèles au Mexique », *Parcours anthropologiques*, 5. En ligne : <http://journals.openedition.org/pa/1878>.

TOTH, Katalina, SMITH, Daisy and Daphne GIROUX, Daphne, 2018, « Indigenous peoples and empowerment via technology », *First Peoples Child & Family Review*, 13(1) : 21–33. Retrieved from: <https://doi.org/10.7202/1082388ar>.

VALASKAKIS, Gail, 1992, « Communication, culture, and technology: Satellites and northern native broadcasting in Canada », in Stephen Harold RIGGINS (eds.), *Ethnic minority media: An international perspective* (pp. 63-81), Thousand Oaks : SAGE Publications, Inc.

WACHOWICH, Nancy and Willow SCOBIE, 2010, « Uploading selves: Inuit digital storytelling on YouTube », *Études Inuit Studies*, 34(2) : 81–105. Retrieved from: <https://id.erudit.org/iderudit/1003966ar>.

WOLF, Eric R., 1982 [2010], *Europe and people without history*, Berkeley, Los Angeles et London : University of California Press.

WOOD, Lesley J., 2015, « Idle No More, Facebook and Diffusion », *Social Movement Studies*, 14 : 615-621. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/14742837.2015.1037262>.

YOUNG, Jason C., 2016, « Polar bear management in a digital Arctic: Inuit perspectives across the web », *Canadian Geographies*, 60(4) : 1–13. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/cag.12284>.

Les Samis sur Instagram : archivage numérique et résilience autochtone dans les nouveaux médias

Léopold Beyaert¹

Doctorant en anthropologie

UCLouvain

F.R.S - FNRS

Résumé

Cet article porte sur l'utilisation des nouveaux médias comme Instagram par les Samis dans un objectif de conscientisation et d'archivage numérique du passé et des savoirs ancestraux. Cette étude est le résultat d'une ethnographie de quatorze mois réalisée à Jåhkâmåhkke, située dans la partie suédoise du Sápmi et complétée par une ethnographie virtuelle de plusieurs pages Instagram axées sur la culture sami. L'activité des Samis sur Instagram peut être comprise comme faisant partie d'un processus plus large de résilience et de décolonisation du peuple sami. Contrairement à l'idéologie *les Lapons doivent être Lapons*, issue du colonialisme suédois et qui visait à isoler les Samis de la modernité et à fixer leur culture dans une authenticité ethnocentrée, les Samis considèrent que leur résilience passe par le renouvellement dynamique et la transformation créative de leurs connaissances ancestrales au sein de la modernité. En facilitant la sensibilisation, la production d'archives et la prestation des répertoires culturels, les nouveaux médias tiennent une place importante dans l'autonomie des Samis.

Mots clés : Samis, Autochtone, Suède, médias, archive

Abstract

This article explores how Sami leverages new media, particularly Instagram, to raise awareness and digitally archive the past and ancestral knowledge. Based on a fourteen-month ethnography conducted in Jåhkâmåhkke, in Swedish Sápmi and complemented by a virtual ethnography of relevant Instagram pages, the study reveals Samis' engagement on Instagram as part of a broader process fostering their resilience and decolonization. To counter their people being isolated from modernity, namely with the "Lapps should be Lapps" ideology of Swedish colonialism, the Sami embrace their resilience through the active renewal and creative transformation of ancestral knowledge within modernity itself. New media contribute significantly to Sami autonomy by enhancing awareness, archiving cultural materials and showcasing Sami cultural repertoires.

Keywords: Sami, Indigenous, Sweden, media, archive

Introduction

Depuis le début des années 2000, les réseaux sociaux ont contribué à augmenter considérablement les possibilités de s'exprimer et de véhiculer de l'information (Gautier et Siouffi 2016). L'arrivée des nouveaux médias à Sápmi², caractérisée par la multiplication d'échanges de récits et d'idées, a donné la possibilité à tous les membres des démocraties libérales de participer à cet échange, qui auparavant était dans une large mesure monopolisé par les élites (*ibid.*). Internet a ainsi procuré des moyens importants de communication et de maîtrise sur les représentations aux minorités ethniques ou culturelles vivant dans des démocraties libérales (Jérôme et Veilleux 2014). Dans le cadre d'un doctorat en anthropologie sociale et culturelle préparé à l'UCLouvain (Belgique), un terrain ethnographique de quatorze mois a été réalisé à Jåhkâmåhkke, dans la

¹ Léopold Beyaert, UCLouvain (Belgique), boursier FRESH du Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS, leopold.beyaert@uclouvain.be, +32492802250.

² Sápmi désigne le territoire qualifié de traditionnel par les Samis et qui s'étend de la moitié nord de la Norvège jusqu'à la péninsule de Kola, en Russie, passant par la moitié nord de la Suède et le nord de la Finlande.

partie suédoise du Sápmi, entre 2020 et 2024. Une ethnographie numérique a d'ailleurs été menée en parallèle de cette immersion sensible au sein de ce village du Sápmi suédois. Sur plusieurs pages et comptes Instagram qu'utilisent les Samis, des images, des vidéos et des paroles ont été récoltées et éclairées à partir de fils de conversation et d'entretiens semi-directifs. Ces données ont ensuite été croisées entre elles, afin d'élucider le rôle que tiennent les nouveaux médias dans la construction et la reconnaissance des identités samies en Europe. Dans cet article, certaines publications Instagram³ de plusieurs interlocuteurs samis rencontrés à Jåhkâmáhkke seront prises en compte dans le but de mieux comprendre le sens qu'ils donnent à l'utilisation de ces nouveaux médias.

L'importance des nouveaux médias en contexte sami ne m'est pas apparue d'emblée sur le terrain. Après quelques mois d'observation participante, j'ai pris conscience que j'avais omis jusqu'alors une dimension importante de mon terrain, à savoir sa dimension numérique. Cette prise de conscience découlait de plusieurs rencontres avec des interlocuteurs qui, lorsqu'ils entendaient que je souhaitais mieux comprendre les modes de vie des Samis, sortaient leur *smartphone* de leur poche. Ils prenaient leur téléphone pour me montrer, la plupart du temps sur Instagram, des photos d'œuvres artisanales qu'ils avaient réalisées. Ils étaient fiers de me faire voir leurs réalisations artisanales et prestations artistiques et de me dire le nom sami d'un objet en particulier ainsi que son matériau et sa fonctionnalité. Des photos et des vidéos éditées sur Internet appuyaient et documentaient leurs propos. Pour me présenter ses photos, l'un de ces interlocuteurs me montra la page Instagram Mitt Sápmi (@mittsapmi). Sur ce compte collectif, il est possible aux Samis de publier pendant une semaine du contenu sur leur vie, sous forme de photos, de vidéos, d'audios et de textes. Les abonnés de la page, qui compte plus de 20 000 personnes aujourd'hui, principalement des Samis et des Suédois, ont la possibilité de découvrir, grâce à plus de 1 600 publications, des façons singulières et contemporaines de vivre une identité samie et d'actualiser des savoirs ancestraux. Une conversation portant sur des manifestations locales avec une interlocutrice samie m'a également dirigé vers cette extension numérique de mon terrain. Elle évoqua des pages Instagram samies qui publiaient régulièrement des *mèmes*⁴. Un *mème*, ou *mème* Internet, est un montage photo humoristique accompagné d'un contenu textuel. Les messages véhiculés ont souvent une teneur politique. Cette interlocutrice me disait qu'à chaque manifestation samie, des *mèmes* Internet apparaissaient sur ces pages pour illustrer l'événement. Elle m'indiqua deux comptes Instagram qui accueilleraient ce genre de page à *mèmes* : Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes) (1 827 abonnés en date du 03 septembre 2024) et *notanotheraemiememer* (658 abonnés en date du 03 septembre 2024). Quelles sont donc les significations sociales et politiques de ces expressions ironiques sur la toile qui témoignent du rôle du rire et de l'humour dans la résilience des Samis (Fredriksen 2004 ; Beyaert 2023)?

Sur le plan théorique, cet article souhaite contribuer aux débats qui entourent les politiques de la culture et de l'identité autochtones au sein des démocraties libérales. Des recherches canadiennes et étatsuniennes en contexte autochtone soulignent il y a peu l'augmentation du nombre d'abstentions dans les processus électoraux, la diminution du taux d'adhésion au sein des partis politiques ainsi que la baisse de l'intérêt et des connaissances en matière de politique chez de nombreux jeunes (Bennett 2008). Bennett critique d'ailleurs la façon dont la citoyenneté est enseignée dans les écoles canadiennes, dans la mesure où celle-ci marginaliserait l'histoire coloniale du pays et les oppressions contemporaines qui en découlent. Ce faisant, l'éducation à la citoyenneté offerte par le système scolaire canadien serait en décalage avec les attentes et exigences des méthodologies autochtones (Kuokkonen 2000). Selon Bennett (2008), une démocratie doit permettre une éducation à la citoyenneté qui favorise la confrontation des valeurs et des opinions, plutôt que d'imposer une

³ Lancé en 2010 sous forme d'application mobile et pour Internet, Instagram est un média social facilitant la publication de photos et de vidéos.

⁴ « Avant de concerner l'Internet, la notion de *mème* proposée par Dawkins (1976) définit une unité minimale de propagation des cultures. Controversé dès sa création, ce concept flou teinté d'un évolutionnisme peu convaincant a flotté depuis en marge de la littérature scientifique. Depuis une dizaine d'années, l'acception du terme dans le contexte de l'Internet a donné au *mème* une nouvelle popularité. Faits de texte, d'image et/ou de son, les *mèmes* Internet sont de courts messages comiques gagnant rapidement une forte popularité sur Internet en étant [publiés], modifiés et commentés » (Renaud 2016 : 27).

perspective hégémonique sur l'histoire du pays et de ses institutions. D'après Stitzlein, l'éducation à la citoyenneté va de pair avec l'éveil d'une positionnalité politique et l'apprentissage de la contestation sociale (Stitzlein 2012). Dans la même veine, Jennifer Tupper a analysé comment des populations autochtones du Canada mobilisaient les réseaux sociaux, notamment grâce au mouvement Idle No More, afin de construire ce qu'elle conçoit comme une *citoyenneté critique* et d'améliorer la démocratie canadienne (Tupper 2014). Beaucoup d'autres travaux ont également attiré l'attention sur des discriminations structurelles envers des peuples minoritaires vivant dans un système politique libéral pourtant censé préserver de la domination de la majorité (Pateman 1989; Philips 1998; Pearce et Hallgarten 2000).

En Suède, les Samis, reconnus officiellement dans la constitution nationale en tant que peuple autochtone depuis 2011, ont également dénoncé des discriminations structurelles à leur rencontre (Persson *et al.* 2017). La Suède a en effet été critiquée pour l'insuffisance de droits collectifs autochtones dans sa constitution ainsi que pour la marginalisation des enjeux samis dans les médias du pays (Persson *et al.* 2017; Litzell 2018). Dans ce contexte, comment comprendre le sens attribué par les Samis aux publications Instagram concernant leurs modes de vie et pratiques ancestrales? La visibilité et l'interaction que facilitent ces nouveaux médias appuient-elles leurs aspirations à une inclusion plus accrue dans l'espace public démocratique? Par quelles stratégies les Samis peuvent-ils se réappropriier leur histoire et la transmettre tout en communiquant leurs points de vue à la société majoritaire? Les réseaux sociaux investis par les Samis sont-ils en mesure d'admettre des échanges constructifs et de la confrontation fructueuse, en vue de construire une citoyenneté suédoise susceptible d'être plus critique? En Suède, au Canada et ailleurs dans le monde, les perspectives autochtones véhiculées notamment par les réseaux sociaux semblent ainsi questionner les notions officielles de reconnaissance, de dialogue interculturel et d'inclusion politique.

Colonialisme suédois et imaginaire de l'authenticité

La colonisation est un processus de domination d'un peuple sur un autre qui se réalise de manière physique et pratique, là où le colonialisme désigne une « philosophie — avec une idéologie et un imaginaire — avec une série d'impératifs à partir desquels la colonisation est justifiée » [traduction de l'auteur] (Browning 2018 : 117). La frontière qui sépare la Suède et la Norvège a vu le jour en 1751 par un traité signé sans considération des intérêts samis (Kuoljok et Utsi 1993). Un amendement a toutefois été apporté à cet accord frontalier, autorisant les Samis à franchir la frontière si leurs routes de pâturage l'exigeaient (*ibid.*). Cet amendement, désigné comme le « codicille lapon », sera par la suite mis à mal par les pouvoirs colonisateurs (*ibid.*). De plus, cet accord limitait la taxation des Samis, qui ne devaient alors rendre des comptes qu'à un seul pays (*ibid.*). De manière générale, chaque nouveau découpage du Sápmi entraîna des migrations forcées et des troubles économiques pour les communautés samies (*ibid.*).

Au cours du XIX^e siècle, les droits des Samis protégés par le « codicille lapon » furent restreints par l'arrivée de nombreux fermiers non-samis dans les zones de pâturage des éleveurs samis (Aamold 2017). Cette immigration engendra une poussée de nationalisme du côté suédois, ce qui expliquerait en partie la transformation progressive du codicille (*ibid.*). « Ces tendances concordent aussi potentiellement avec l'idéologie d'État-nation, basée sur une unité culturelle, ethnique et linguistique, existante ou potentielle, au sein du peuple dominant. Pour être membres de l'État-nation, les Samis devaient, c'était entendu, être assimilés aux langues et modes de vie norvégiens et suédois » (Aamold 2017 : 78). Une autre tendance idéologique qui façonnait l'imaginaire colonial de l'époque était le darwinisme social (*op. cit.*). Selon cette doctrine, tous les peuples se situent dans une même lutte pour le « développement » et la « civilisation » et pourraient dès lors être considérés les uns par rapport aux autres sur cette échelle unique (*op. cit.*). Le colonialisme suédois s'est ainsi basé sur une doctrine raciale qui mettait en avant des questions de pureté, d'authenticité et de sang (*op. cit.*).

Pendant le XIX^e et le XX^e siècles, en Suède comme ailleurs en Europe du Nord, le darwinisme social a influencé des politiques gouvernementales d'assimilation imposées aux Samis (Hautala-Hirvioja 2017). Malgré les importantes résistances locales, ces politiques eurent un effet profond et durable sur la signification que les Samis donnaient à leurs origines et modes de vie ancestraux (*ibid.*). Pour beaucoup, être sami était vécu

comme honteux et déshonorant et il s'agissait de se distancier de cette identité pour s'intégrer dans la société majoritaire, être reconnu comme citoyen légitime et bénéficiaire de droits (*ibid.*). Selon la professeure d'histoire de l'art Tuija Hautala-Hirvioja, dont les recherches montrent l'invisibilisation des Samis dans l'historiographie des arts en Scandinavie :

Beaucoup de bandes dessinées, de publicités [...] représentaient le Sami comme exotique, naïf et primitif, habillé en costume coloré traditionnel et existant par et appartenant à la nature et au [monde] sauvage. Ces facteurs ont entraîné la colonisation mentale, ont appris aux Samis les valeurs de la société majoritaire ainsi que la manière dont elle les percevait et ont exhorté les Samis à adopter des idées souvent stéréotypées et des valeurs occidentales [traduction de l'auteur]. (Hautala-Hirvioja 2017 : 99).

À de nombreuses reprises sur le terrain, des jeunes samis m'ont parlé avec émotion de cette période marquée par les politiques d'assimilation forcées qu'ont connu leurs familles :

[...] J'ai mon grand héritage sami du côté de mon père. Quand sa grand-mère était jeune, elle n'était pas autorisée à être Samie. C'était cette époque où tu n'étais pas autorisé [...] à parler sami [...] et sûrement pas à « yoiker » [traduction de l'auteur]. (Extrait d'entretien, septembre 2020, Jåhkâmâhkke).

Avant c'était moche d'être Sami, donc ma famille du côté de mon père n'a simplement jamais parlé de nos origines samies ou de nos relations [traduction de l'auteur]. (Propos d'un interlocuteur, notes de terrain, septembre 2020, Jåhkâmâhkke).

Au cours du XX^e siècle en Suède, l'une des ramifications du darwinisme social fut l'idéologie dénommée « les Lapons doivent être Lapons » (*Lapp ska vara Lapp ideologin*, en suédois). En évoquant un souci de préservation du peuple sami, des politiciens suédois ségrégationnistes associèrent tous les Samis à des éleveurs de rennes nomades. Selon cette conception réifiante et passéiste de la culture samie imaginée à tort en train de s'éteindre, la préservation des modes de vie samis signifiait la mise à distance d'une partie des Samis du monde moderne scandinave. En conséquence, les Samis quittant le milieu de l'élevage pour faire des études supérieures n'étaient pas autorisés à y revenir ensuite et devenir éleveurs de rennes, comme m'a raconté un interlocuteur de terrain. Ce rapport primitiviste et ethnocentré à l'altérité associée à un lointain et un ailleurs et à la stricte séparation entre un « nous » et un « eux », fait partie d'un esprit colonial plus global hérité notamment de l'histoire des impérialismes européens (Grégoire et Mazzochetti 2013). L'idéologie *les Lapons doivent être Lapons* niait ainsi le droit aux Samis de s'autodéfinir en tant que peuple et marginalisait une partie d'entre eux par rapport à la société majoritaire. L'essentialisation colonialiste de l'identité samie a divisé durablement la société samie en Suède. Tous les Samis non éleveurs de rennes se sont vu nier le droit d'être officiellement reconnu comme Sami en Suède, ce qui a soulevé et continue de soulever des questions d'accès au territoire et de reconnaissance sociale, et ce, y compris au sein des communautés samies. L'utilisation des ressources d'une terre d'élevage, (*cearru*, en sami ou *sameby*, en suédois), le vote au parlement sami, la formation à l'artisanat sami en haute école samie ou l'exclusivité de l'étiquette *Sami Duodji* (marque certifiant l'origine et la qualité samies d'une œuvre artisanale) sont autant d'exemples de droits contemporains associés à l'appartenance culturelle samie.

L'idéologie *les Lapons doivent être Lapons* nourrit toujours un certain nombre de stéréotypes et de préjugés sur les Samis. Plusieurs de mes interlocuteurs de terrain liaient explicitement leurs difficultés à se reconnaître en tant que Sami au colonialisme suédois. Par exemple, un interlocuteur m'expliqua que ses grands-parents samis se sont vu nier leur identité samie, « car ils possédaient une vache et non un renne ». En établissant de l'extérieur et de façon complètement arbitraire des critères officiels d'appartenance ethnique, le colonialisme suédois a produit les catégories de Samis « authentiques » et de Samis « inauthentiques ». Ces catégories réifiantes entraînent souvent des mécompréhensions et des violences autant verbales que physiques envers les Samis (Hällgren 2017). Selon une interlocutrice de terrain, ces images stéréotypées rappellent de manière caricaturale d'anciens éleveurs de rennes venant du nord du Sápmi. Ces stéréotypes diffusent l'ignorance et ont des effets discriminatoires violents, en excluant d'une certaine « authenticité » les Samis ne correspondant pas à ces représentations. Sur le terrain, à Jåhkâmâhkke, j'ai entendu à plusieurs reprises des jeunes samis se poser la question : « Am I Sami enough? ».

Beaucoup de stéréotypes véhiculés par la société majoritaire suédoise à l'égard des Samis convergent vers une image romantique et exotique de ce peuple autochtone. Ces images tendent à exclure les Samis de la construction contemporaine de la société. En effet, ces clichés ont pour effet de les infantiliser ou de les placer dans une sorte d'ailleurs terrestre, diabolique ou angélique. En représentant à outrance les Samis comme des étrangers sur leur propres terres ou en les identifiant à des victimes impuissantes de la modernité, ces représentations les excluent de la catégorie d'interlocuteur légitime, c'est-à-dire, en fin de compte, de la *citoyenneté* (Fraser 2005). Les stéréotypes peuvent être ainsi interprétés comme des « objets de pouvoirs » (Machillot 2012 : 92), qui rempliraient une *fonction idéologique* en valorisant la position d'un groupe dominant tout en dévalorisant celle d'un autre groupe dominé (Machillot 2012). Ainsi, « le stéréotype peut servir à expliquer et justifier des opinions, des attitudes, des comportements, mais aussi des systèmes et des hiérarchies sociales. Il légitimise enfin tout autant qu'il dénote » (*op. cit.* : 92). La fabrication d'un imaginaire colonial apparaît donc consubstantielle à la colonisation matérielle. Le pouvoir physique et spatial appelle constamment le pouvoir des idées et des sentiments pour le nourrir. Il s'agit d'un rapport de force face auquel de nombreux Samis ont protesté au cours des années 1960-1970. L'utilisation des nouveaux médias par les Samis contemporains s'inscrit en partie dans la mouvance de ces luttes sociales caractérisées par une résurgence autochtone (Jones-Bamman 1993; Hilder 2012).

Autour des années 1970 apparut une dynamique d'affirmation identitaire et de revendication des droits portée par des leaders politiques et des artistes samis (Jones-Bamman 1993). Cette période de résurgence samie fut caractérisée par un refus collectif des catégories coloniales, une intensification de la mobilisation politique et une transformation profonde de la perception des Samis sur leur propre existence en tant que groupe autochtone colonisé. Les processus d'institutionnalisation des luttes sociales samies joints à l'effervescence artistique et intellectuelle de ces années amenèrent à Sápmi un questionnement identitaire profond et complexe (Hilder 2012). Comment ne pas retomber dans les pièges essentialisants et réifiants du colonialisme lorsque des peuples autochtones se définissent au sein des institutions qui, historiquement, ont servi la colonisation (Coulthard 2014; Magnani et Magnani 2022) ? Comment décoloniser les identités autochtones tout en devant les faire reconnaître dans les catégories de l'État pour obtenir des droits territoriaux et pour faire valoir une différence culturelle (Coulthard 2014) ? Comment concilier préservation des héritages ancestraux et ouverture pragmatique aux circonstances actuelles, sans reproduire des critères contraignants d'authenticité ou des logiques culturelles essentialisantes (Hilder 2012; Beyaert 2021-2022)? L'une des manières dont les Samis de Jáhkâmáhkke se réapproprient leurs identités et décolonisent la façon dont ils sont perçus par la société suédoise consiste à déconstruire des stéréotypes sur l'identité samie. Les nouveaux médias comme Instagram jouent un rôle important dans ces processus de reconnaissance passant d'une identité samie essentialisée à *des* identités samies vivantes et mobiles.

La recherche d'espaces de visibilité et de sensibilisation

Lorsqu'on accède à la page Instagram Mitt Sápmi (@mittsapmi), quelques phrases de présentation apparaissent : « Un compte relais sami. Ici, on se confie, parce qu'il faut que vous sachiez que nous existons. Un peuple autochtone parmi vous. Même et différent à la fois. Bienvenue! www.samer.se [traduction de l'auteur] ». Cette présentation renvoie à cette page du centre d'information sami en Suède : <https://www.samer.se/>. La présentation de la page, traduite du suédois, semble s'adresser d'abord aux non-Samis et en particulier aux Suédois : « Nous existons », proclament des Samis dans cet espace de médiation numérique situé entre eux et leurs voisins scandinaves. De plus, ils s'affirment en tant que peuple « même et différent à la fois ». La différence dans cette phrase d'autoreprésentation (Magnani et Magnani 2022) réside dans le statut d'Autochtone qui les distingue des Suédois, statut reconnu par le Parlement suédois depuis 1977. Ce statut justifie aux Samis, selon leur compréhension et selon la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, des droits spéciaux comme le maintien d'une utilisation historique du territoire, notamment par l'élevage de rennes, la chasse et la pêche et le droit collectif de vivre et de prospérer selon leurs valeurs culturelles (Persson *et al.* 2017). La ressemblance, soit le côté « même » en commun avec les Suédois et les autres Européens, peut signifier, d'une part, le refus de l'exotisme contraignant et, d'autre part, la citoyenneté suédoise et européenne qui laisse entendre le droit de participer à construire ces sociétés sur un même pied d'égalité que les autres citoyens (Fraser 2005). Une deuxième lecture peut être adoptée,

complémentaire à la première, de l'expression « même et différent à la fois », cette fois-ci orientée vers la diversité interne de la communauté samie en Suède. Considéré sous ce nouvel angle, le côté « même » correspondrait à l'appartenance sociale et territoriale de tous les Samis, tandis que le côté « différent » viendrait marquer la trajectoire personnelle que chaque Sami suit en s'appropriant, de manière singulière et circonstanciée, son héritage culturel. Ainsi, la page Mitt Sápmi (@mittsapmi) semble appuyer la revendication d'une double citoyenneté pour les Samis, soit une *citoyenneté spécifique* et une *citoyenneté universelle*, revendication commune à d'autres minorités ailleurs en Europe (Grégoire et Mazzocchetti 2013).

Juhán Niila Stálka, un interlocuteur samie, me demanda, un après-midi, si je voulais faire une « story » Mitt Sápmi (@mittsapmi) avec lui. Cette semaine-là, c'est lui qui dirigeait le compte Instagram et qui se racontait. Spontanément, dans un couloir, il démarra une vidéo avec son téléphone et expliqua, d'un air ludique, qu'il se trouvait avec un nouvel ami — je saluai le public invisible — et que nous étions sur le point de nettoyer l'appartement qu'il venait d'acquérir. Il planifiait déjà d'aborder, le lendemain, le sujet de son plat préféré et le jour d'après, celui du yoik, pour lequel il avait déjà reçu beaucoup de questions, me dit-il. Juhán Niila m'expliqua qu'il était soucieux de répondre autant que possible aux différentes questions qu'il recevait dans l'espace des commentaires associé aux photos qu'il publiait. Sa première publication de la semaine fut une photo-portrait de lui, joyeux et fier, dans son *gábdde*, l'habit traditionnel samie. Juhán Niila ajouta un commentaire, où il se présentait et racontait comment se déroulerait sa semaine en tant qu'administrateur de Mitt Sápmi (@mittsapmi). En quelques jours, 1 300 personnes *likeront* sa photo, et en moins de 24 heures, 500 personnes visionneront sa première *story*⁵. Pour sa deuxième publication, il donna un aperçu de son emménagement dans son nouvel appartement en raillant au passage l'image romantique projetée sur les Samis : « Aujourd'hui j'ai reçu les clefs de mon nouvel appartement. C'est aussi ça que font les Samis. Déménager. Nettoyer. Réparer [...] » Hannes Suopanki Lakso, un autre interlocuteur samie, publia également sur *mittsapmi* son expérience en tant qu'apprenti boucher à *Sápmi Ren Och Vilt*, un magasin local de rennes et autres viandes de la région. Il évoqua aussi son emménagement dans la nouvelle collocation qui venait de s'inaugurer à l'appartement de Juhán Niila et exprima sa grande passion pour le jazz et le yoik en chantant et en jouant de la musique dans ses *stories*. Liv Aira, une autre interlocutrice samie, publia également des contenus lors de sa semaine comme administratrice de Mitt Sápmi (@mittsapmi). Chaque journée de la semaine reçut un thème : Qui est-elle? Quel est son quotidien? Quelles sont ses formations? Quelles sont ses sources d'inspiration? Quel type de danse pratique-t-elle et pourquoi? Les abonnés, Samis comme non-Samis, peuvent ainsi s'identifier aux personnes qui publient là, imaginer leurs ressentis et trajectoire de vie, leur poser des questions ou essayer de comprendre leurs points de vue.

Pour Juhán Niila, l'enjeu principal de ces publications et de ces *stories* sur Instagram est de « conscientiser » les Samis et les Suédois quant aux réalités et aux problèmes sociétaux de la population samie. Selon Hannes, Mitt Sápmi (@mittsapmi) a pour but de « montrer que nous sommes tous différents et pas comme ceci ou comme cela » et de déconstruire des stéréotypes et d'autres idées reçues sur les Samis. Il s'agit de contrer créativement la violence des définitions extérieures de l'appartenance culturelle samie. De telles définitions sont en effet souvent vécues comme stigmatisantes et essentialisantes, reproduisant des schèmes de pensée colonialistes. Liv me donna une réponse similaire à celles de Juhán Niila et Hannes concernant la raison d'être de cette page Instagram : « Montrer qu'être Sami, ce n'est pas juste être éleveur de rennes, mais que les Samis peuvent devenir ce qu'ils veulent. » Et selon une autre interlocutrice samie qui s'exprimait au sujet de cette page : « L'idée est de montrer qui nous sommes, ce que nous faisons et toutes les différences de façons de faire. Il n'y a aucun Sami typique, mais tous ont leur propre histoire. »

En évoquant un quotidien aussi singulier que concret, ces interlocuteurs samis montraient et faisaient entendre la richesse et la diversité interne des modes de vie contemporains dans lesquels ils étaient engagés. Ils mettaient en avant, en représentant leur vie quotidienne à Jåhkâmáhkke, leur créativité et leur pragmatisme au sein d'une culture samie fière et vivante. Contre l'exotisme contraignant, ils rappelaient que les Samis sont des personnes ordinaires manifestant des préoccupations et des aspirations similaires à celles des Scandinaves tout

⁵ Une *story* est un contenu, ou une série de contenus, de type photographique ou vidéographique, que les utilisateurs d'Instagram publient sur leur compte et qui s'efface automatiquement après 24 heures.

en revendiquant une différence culturelle. Ainsi, Juhán Niila, par exemple, racontait, non sans humour, qu'un Sami contemporain vit dans un appartement ou dans une maison, roule en voiture, aime faire la fête et, surtout, est un interlocuteur politique légitime. Contre l'assimilation suédoise, mes interlocuteurs faisaient valoir des pratiques ancestrales et des rapports au territoire particuliers qui orientent la construction des identités samies contemporaines. A travers leurs récits en ligne, ils rendaient visible et audible sur cette page Instagram diverses façons de vivre en tant que Sami dans le Sápmi suédois d'aujourd'hui. Ce faisant, ils répondaient de manière critique et créative à l'idéologie historique *les Lapons doivent être Lapons*.

Dans un contexte où les enjeux sociétaux des Samis sont sousreprésentés dans les médias suédois (Persson *et al.* 2017; Litzell 2018), Instagram est perçu et utilisé par de nombreux jeunes Samis comme une plateforme politique accessible et convenable pour enclencher un dialogue culturel entre les Samis et la population majoritaire. En effet, la possibilité de créer et de publier des contenus audiovisuels, le nombre de personnes en ligne et la vitesse avec laquelle ces dernières reçoivent cette information placent les nouveaux médias au premier plan de l'autoreprésentation samie (Magnani et Magnani 2022). Les *mèmes* Internet constituent d'ailleurs des ressources mobilisées dans ces enjeux de visibilité et reconnaissance. Les *mèmes* se caractérisent par de « courts messages comiques gagnant rapidement une forte popularité sur Internet en étant [publiés], modifiés et commentés » (Renaud 2016 : 27). L'analyse des *mèmes* que je propose ici prend en compte l'importance de la forme et du message véhiculé ainsi que de sa visée perlocutoire, c'est-à-dire son intention d'influence sur la vie pratique du public (Gautier et Siouffi 2016). L'étude de ces *mèmes* pourrait toutefois bénéficier de la considération d'autres espaces numériques dans lesquels ils apparaissent ainsi que d'une attention particulière aux transformations du *mème* lors de ses répliques (*ibid.*). Les *mèmes* repris de cet article ont été sélectionnés sur la base de deux critères principaux : leur message socialement engagé (Frazer et Carlson 2017) et le nombre de commentaires qu'ils ont suscités. La force des *mèmes* résiderait dans leur simplicité de signification, leur humour imagé et la haute transmissibilité de leur message. « Les *mèmes* Internet utilisent les formes classiques de la rhétorique adaptées au langage médiatique moderne : l'humour sous toutes ses formes (blague, sarcasme, ironie, etc.) et le *pathos* qui se dégagent des images. » (Renaud 2016 : 30) Le *mème* en tant que « fait de communication » peut remplir différentes fonctions sur la toile (publicité, information, propagande, divertissement, protestation, cohésion sociale, etc.) (Gautier et Siouffi 2016 : 13).

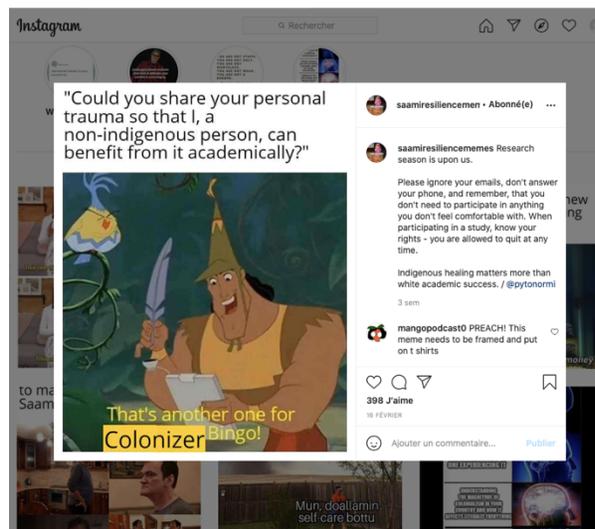


Figure 1. "Could you share your personal trauma so that I, a non-indigenous person, can benefit from it academically?" That's another one for Colonizer Bingo!

Source : Instagram, *Sámi Resilience Memes* (@saamiresiliencememes), consulté le 18 mars 2021.

« Pourrais-tu me faire part de ton trauma personnel, comme ça moi, une personne non autochtone, je pourrai en tirer profit à l'université? Et hop, en voici encore un pour le Bingo des colonisateurs! [traduction de l'auteur] » peut-on lire sur le *mème* de la figure 1, accompagné de cette description :

La saison des recherches est arrivée. S'il vous plaît, ignorez vos courriels, ne répondez pas à votre téléphone et rappelez-vous de ceci : vous n'êtes pas obligé de participer à quelque chose qui vous place dans une situation inconfortable. Quand vous participez à une enquête, connaissez vos droits – vous pouvez l'abandonner à n'importe quel moment. Le soin des Autochtones importe plus que le succès académique des blancs [traduction de l'auteur]. (Instagram, Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes), consulté le 18 mars 2021).

Le célèbre jeu du Bingo se retrouverait régulièrement en contexte numérique autochtone (IJA 2024). Il sert notamment à relever les stéréotypes et les autres représentations extérieures sur les personnes autochtones et à les collectionner ironiquement en guise de critique social (*ibid.*). Les cases du « Bingo des colonisateurs » se remplissent alors des discours et des pratiques jugés colonialistes et dénoncés comme tel par des membres de nations autochtones, qui continuent de nos jours à en ressentir les effets néfastes (*ibid.*) Le *mème* de la figure 1 critique ainsi la participation historique de la science institutionnelle aux processus de colonisation. Il met également en garde contre les dérives de pratiques académiques (extractivisme intellectuel, absence de restitution, manque d'empathie, etc.), qui pourraient reproduire des asymétries de pouvoir historiques et ainsi continuer à nuire à la santé des peuples autochtones. Des questions d'enjeux éthiques et décoloniaux liées au « soin des Autochtones » sont ainsi suggérées, accompagnées d'un rappel concernant les droits des participants à une recherche. Une posture critique vis-à-vis des chercheurs non-samis dans les études samies et du « succès académique des Blancs » en contexte autochtone est également exprimée dans la description du *mème* (Smith 2012). Ces messages s'adressent avant tout aux Samis et aux autres Autochtones, l'auteur du *mème* souhaitant conscientiser les abonnés autochtones de cette page Instagram sur le droit qu'ils ont de refuser une recherche universitaire dans laquelle ils participeraient ou d'arrêter leur participation à tout moment.

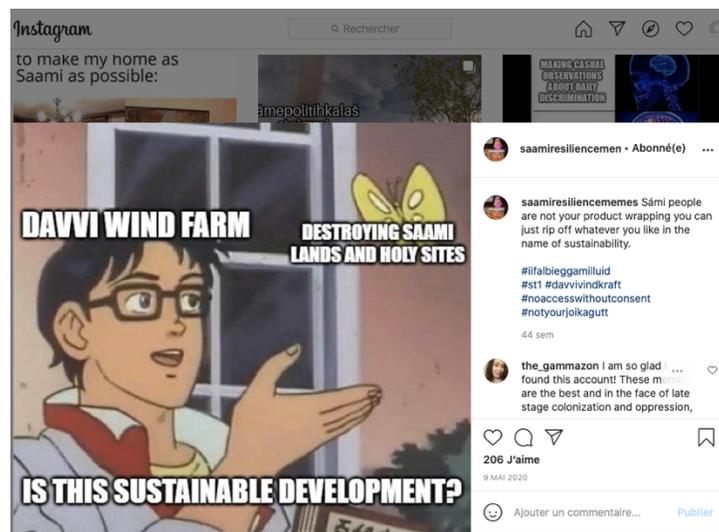


Figure 2. Davvi Wind Farm. Destroying Saami lands and holy sites. Is this sustainable development?
Source : Instagram, Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes), consulté le 18 mars 2021.

Le *mème* de la figure 2 porte sur ce que certains Samis dénoncent comme étant du « colonialisme vert ». « Parc éolien Davvi. Détruire les terres samies et les sites sacrés. Est-ce cela le développement durable? [traduction de l'auteur] », peut-on lire sur l'image. Et l'administrateur de Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes) d'ajouter : « Les personnes samies ne sont pas votre papier d'emballage que vous pouvez déchirer comme cela vous chante au nom de la durabilité. [traduction de l'auteur] » Le *mème* sami éclaire là une face évincée et silencieuse de la production d'énergie dite verte : il attire l'attention sur l'effet socio-environnemental de la construction de champs éoliens à Sápmi⁶, effet jugé négatif et contraire à la justice

⁶ Le conflit de Fosen et la décision de la Cour suprême norvégienne en faveur des Samis sont devenus un exemple notoire de contestation de la part des Samis quant à l'installation de champs éoliens sur leurs terres ancestrales. Les activistes samis ont utilisé notamment la page instagram @nsr_nuorat pour dénoncer l'inaction du gouvernement norvégien face à

environnementale (Martinez-Alier 2009) par certains groupes autochtones et écologistes. Si la production d'énergie dite décarbonée apparaît officiellement comme marque du développement durable et réponse à l'« effondrement climatique »⁷, la prise en considération des droits samis vient complexifier la question. En effet, l'installation de champs éoliens et d'autres infrastructures industrielles à Sápmi comporte l'utilisation de terres revendiquées par les Samis pour des raisons historiques de subsistance et de mode d'existence. Selon des interlocuteurs samis, les conditions matérielles réelles de ces infrastructures d'énergie « verte » perturbent durablement les écosystèmes locaux en les polluant, en y affaiblissant la biodiversité et en nuisant à la migration et au pâturage des rennes. De plus, lors des processus de décision concernant le territoire, les représentations des terres samies en tant que « nature vide et sauvage » constituent des contraintes très concrètes pour la revendication de droits collectifs pour les Samis (Lopez 2021). Enfin, la réticence des États nordiques à respecter le principe onusien de droits autochtones de consentement libre, préalable et éclairé, explique également l'indignation présente dans le *mème* de la figure 2 qui demande : « Est-cela, le développement durable? ».

Juhán Niila Stålka publia une vidéo sur Mitt Sápmi (@mittsapmi) dans laquelle il invitait les Samis à voter aux élections parlementaires samies qui se tenaient la semaine suivante. Dans cette vidéo de cinq minutes, il expliqua notamment le fonctionnement du parlement sami : qui avait le droit de voter, quand auront lieu les élections, comment et pourquoi voter. Liv Aira, quant à elle, célébra la fête nationale samie du 6 février 2021⁸ durant la semaine où elle avait le compte Mitt Sápmi (@mittsapmi) et commenta avec ces mots : « Aujourd'hui, c'est la fête nationale samie. J'ai l'habitude de la célébrer en *gákti*, en dansant et en voyant des amis et de la famille à Jáhkámáhkke. » Il s'agit d'un événement important pour les Samis, qui eut évidemment son *mème* sur la page notanothersaemiememer (@notanothersaemiememer) (cf. infra : figure 3); l'administrateur de la page commenta : « Joyeuse fête samie! Je vais célébrer notre résilience. Je vais célébrer notre diversité. Je vais honorer nos grands-pères et nos grands-mères. Je vais chanter des chansons joyeuses aujourd'hui même si les médias et la plupart des gens restent silencieux; nous remplirons tous les espaces de nos fêtes et de nos voix! » [traduction de l'auteur].

la décision du 11 octobre 2021 de la Cour suprême de Norvège concernant le démantèlement du parc éolien à Fovsen Njaarke : https://www.instagram.com/nsr_nuorat/ (voir aussi les pages Instagram de Saminuorra et de Naturogungdom pour des photos et vidéos des manifestations samies à Oslo liées à ce conflit : <https://www.instagram.com/saminuorra/> et <https://www.instagram.com/naturogungdom/>).

⁷ Expression employée par António Guterres, le secrétaire générale des Nations Unies : <https://news.un.org/fr/story/2023/09/1138262>.

⁸ Depuis 1993, la fête nationale des Samis est célébrée chaque année le 6 février, jour de célébration de la première assemblée nationale samie qui eue lieu à Tråante (Trondheim) en 1917 et où a assisté Elsa Laula Renberg et plus de cent autres Samis, avec une représentation élevée de femmes, venus des côtés suédois et norvégien de Sápmi (Sametinget 2024).

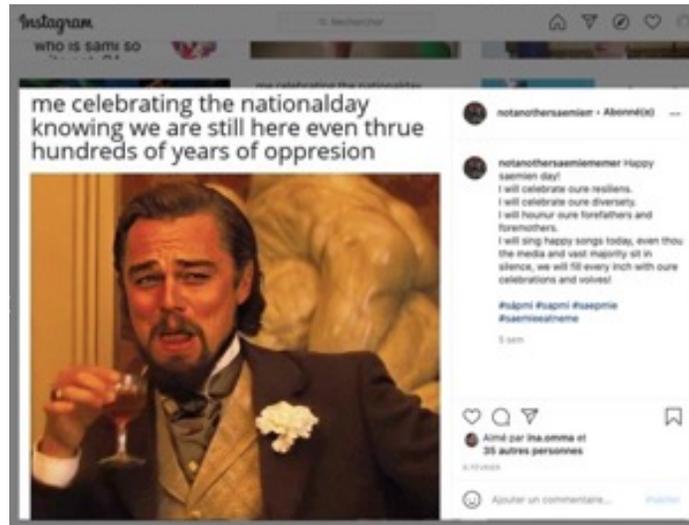


Figure 3. Me celebrating the National Day knowing we are still here even through hundreds of years of oppression.
Source : Instagram, notanothersaememem (@notanothersaememem), consulté le 14 mars 2021.

La visibilité qu’offre la page Instagram Mitt Sápmi (@mittsapmi) répond également à des enjeux économiques à l’endroit des entreprises samies. Après son passage sur Mitt Sápmi (@mittsapmi), plus de 600 personnes s’abonnèrent au profil Instagram de Liv Aira. Des photos et adresses de restaurants et de boutiques apparaissaient dans les publications de Mitt Sápmi (@mittsapmi), et des recommandations et conseils d’achat figuraient dans les forums. Les œuvres des artistes et des artisans ont sur Instagram leurs propres vitrines numériques ainsi que leur potentielle clientèle. Si l’affichage de leurs idées, motifs et techniques participe de la circulation des connaissances culturelles entre les communautés samies, il ne met cependant pas les auteurs et créateurs à l’abri de récupération intellectuelle en contexte non-sami (Hilder 2012).

Enfin, en tant qu’espace de représentation et de diffusion, les nouveaux médias participent également aux processus de soin psychosocial des Samis; il s’agit d’un enjeu sociétal sami, dont le *mème* de la figure 1 rappelait l’importance. Sur ces pages virtuelles, certains se confient, racontent des expériences, parfois très douloureuses, ou prennent conscience qu’ils ne sont pas les seuls à les avoir traversées. Ces échanges de paroles peuvent être vécus comme de profonds soulagements émotionnels par différentes personnes et alimenter des sentiments d’unité et de solidarité propices à l’action collective (Simpson 2017). Des Samis ont ainsi la possibilité de se lire dans le témoignage des autres, poser des questions, écouter les conseils et réinterpréter leur propre récit. Les conversations bienveillantes et les signes de soutien participent ainsi à soigner les communautés samies actives dans ces espaces numériques et renouvellent leurs efforts de décolonisation et de résilience (Ragazzi 2012).

[...] si je ne continue pas à maintenir cet héritage, il y a de grands risques que cette activité cesse au sein de ma famille [...]. Je n’ai jamais ressenti de pression de la part de ma famille pour reprendre le flambeau, mais je ressens une profonde tristesse. [...]. Je suis inquiète que l’élevage de rennes disparaisse de plus en plus, que mes futurs enfants n’aient peut-être pas l’occasion de vivre ces expériences-là durant leur éducation, contrairement à moi [...]. Cette pensée m’a beaucoup préoccupée, et j’ai finalement dû reconnaître que l’élevage de rennes n’était pas le chemin de vie qui me correspondait. À la place, j’ai choisi une autre voie, la voie académique, et là, je sens que j’ai trouvé un autre moyen de promouvoir et de préserver la culture samie [traduction de l’auteur]. (Instagram, Mitt Sápmi (@mittsapmi), publication, consultée le 02 mars 2021)

Cette interlocutrice a choisi de raconter ses expériences d’enfance au sein de l’élevage de rennes et d’exprimer sa gratitude pour cette forme d’éducation ancrée dans la culture samie. Bien qu’elle ait décidé de ne pas continuer l’élevage de rennes, elle se dit préoccupée par la transmission de cette éducation et la pérennité du mode de vie des éleveurs samis. Elle « ressent une profonde tristesse » d’écarter sa famille de l’élevage de

rennes, témoignant par là une volonté forte de transmission culturelle. Elle semblait, cependant, s'être saisie d'un autre mode de vie pour faire vivre sa culture dans une voie plus adaptée à elle, à savoir la recherche scientifique. En affirmant librement avoir « trouvé un autre moyen de promouvoir et de préserver la culture samie », cette interlocutrice déjouait une nouvelle fois l'idéologie suédoise, historique, mais persistante, appelée *les Lapons doivent être Lapons*. À la suite de sa publication, plusieurs personnes racontèrent des expériences similaires liées à un écart entre les attentes familiales et les choix personnels en contexte sami et exprimèrent leur soutien. De nombreux Samis issus de famille d'éleveurs de rennes choisissent d'exercer un autre métier qui leur « corresponde mieux », souvent à cause des conditions rigoureuses du métier d'éleveurs de rennes, y compris les faibles revenus, la compétition croissante quant à l'accès aux terres et le dérèglement climatique. Ces pages Instagram ont montré une multiplicité de voies possibles pour contribuer au renouvellement des façons samies de faire et de penser. Dans la section qui suit, je propose d'examiner le rôle de l'archivage numérique dans ces processus de renouvellement culturel en contexte sami.

Archives virtuelles et répertoires actuels

Sur le terrain en 2020, j'ai été marqué par une conversation avec Juhán Niila Stålka à propos du sens qu'il donnait aux réseaux sociaux. Ce dialogue enclencha chez moi « la mise en résonance de deux imaginaires » (Laurent 2019), soit celui de mon interlocuteur de terrain et du mien. Je réalisai en effet à ce moment-là qu'il existait un écart important (*ibid.*) entre ma conception d'Instagram et la sienne. Là où je percevais le réseau social comme une simple messagerie, voire comme une vitrine ostentatoire, Juhán Niila y voyait un merveilleux centre d'archivage. Selon lui, si de nos jours il est possible de récolter de l'information sur les Samis du passé grâce à l'archéologie, par exemple, des informations que l'on cherchera sur les Samis d'aujourd'hui seront accessibles dans des bases de données informatiques. Il me montra alors son téléphone portable, m'expliquant que ce petit bijou technologique enregistrerait sa vie ; et il me dit cela avec une grande joie ! C'est principalement cette joie qui m'étonna et m'interpella, avec un sourire que je ne compris pas tout de suite et qui enclencha ma réflexivité (*ibid.*). La conception des nouveaux médias qu'avait Juhán Niila rejoint la manière dont il concevait l'utilité sociétale des études samies :

Depuis que l'on poursuit le gouvernement pour revendiquer les droits qu'ils nous ont pris, on regarde de vieux textes qui ont été rédigés cent ans auparavant, afin de comprendre le contexte dans lequel ces histoires ont été écrites. Et dans cent ans, quand ils examineront les décisions de la Cour suprême prises à cette époque, ils liront tous les articles scientifiques et autres pour prendre de nouvelles décisions. Si l'on n'a pas de science, si l'on n'a pas de données, si l'on n'a pas de preuves de notre existence, alors bientôt nous n'existerons plus ... [traduction de l'auteur] (Juhán Niila Stålka, entretien, Jåhkâmâhkke, octobre 2020).

Les travaux des chercheurs en études samies, comme les publications des Samis sur les réseaux sociaux, recèlent des données empiriques, des « preuves de notre existence », comme disait Juhán Niila Stålka, potentiellement mobilisables dans les cours de justice d'une démocratie libérale⁹. Les nouveaux médias rendent ainsi possible le stockage et la sauvegarde des traces de l'existence des Samis, c'est-à-dire la production d'*archives*¹⁰ (Hilder 2012), afin qu'elles servent les droits collectifs et la vie future des Samis. Ces données, désormais facilement accessibles et à portée de main grâce aux téléphones portables et à Internet, aident les jeunes Samis de Jåhkâmâhkke à comprendre leur histoire et le monde contemporain. La construction des identités samies contemporaines passe par la recherche interprétative des histoires familiales et communautaires. Par la production numérique d'archives, un ensemble de connaissances locales samies (signes linguistiques, témoignages, toponymes, descriptions du territoire et de ses habitants, événements historiques, concepts, modèles d'artisanat, yoiks, etc.) complète la mémoire des aînés et appuie le renouvellement de la vie culturelle samie. L'une des utilisations des nouveaux médias par les Samis consiste ainsi à alimenter une source

⁹ Juhán Niila Stålka exprimait là l'idée que le changement social recherché dans les luttes sociales samies, s'institutionnalise en Suède par le pouvoir judiciaire plutôt que par le législatif ou l'exécutif, une opinion largement commune chez les Samis de Jåhkâmâhkke.

¹⁰ Thomas Hilder (2012) se base sur la distinction qu'établit Dania Taylor entre l'archive et le répertoire pour élaborer sa réflexion en contexte sami.

vitale dans laquelle puiser des inspirations précieuses. Ces démarches d'archivage ne possèdent cependant pas leurs fins en elles-mêmes mais visent ultimement à poursuivre la transformation des *archives* en *répertoires* actuels, pour reprendre la distinction conceptuelle de Taylor reprise par Hilder (2012). Ainsi, le père de Juhán Niila, Piera Niilá Stålka, a dirigé un projet collectif, terminé en 2007, qui visait à archiver une multitude de yoiks anciens sur une playlist Itunes accessible dans la bibliothèque d'Ájtte de Jåhkâmåhkke (Hilder 2012; Beyaert 2021-2022) :

J'ai travaillé quelques années avec le yoik, un projet au musée Ájtte il y a quelques années. Et le nom de ce projet était : « le projet d'archive[s] de yoik[s] ». Donc j'ai quelques expériences de travail avec des yoiks et des archives et des vieux enregistrements. Et je yoike aussi moi-même depuis quand même beaucoup d'années. J'ai un intérêt [pour le yoik] et parfois je pratique le yoik moi-même [traduction de l'auteur] (Extrait d'entretien, Piera Niilá Stålka, janvier 2021, Jåhkâmåhkke).

La transformation de l'héritage ancestral en nouveaux répertoires (Hilder 2012) transparaît dans les publications Instagram de Liv Aira, des publications qui, à leur tour, constituent de nouvelles archives (*ibid.*). Chez beaucoup d'artistes et d'artisans samis, une dialectique féconde, entre tradition et modernité (Beyaert 2021-2022), entre archive et répertoire, s'instaure plutôt qu'un antagonisme, comme c'était le cas dans le travail de Dania Taylor (Hilder 2012). La deuxième publication de Liv sur @mittsapmi — il y en a eu treize en une semaine — montrait une série de cinq photos issues de son spectacle *Ajttega*, qui signifie « les ancêtres », en sami de Lule, spectacle mettant en scène un dialogue entre danse et yoik (avec des enregistrements de sons de la région natale de Liv, sons qu'elle a enregistré avec son père). Sa troisième publication, une photo sur laquelle elle et une autre danseuse étaient entourées par des rennes dans une forêt primaire du Sápmi, s'accompagnait de la description d'une autre de ses performances :

Je suis en train de travailler sur [...] ma nouvelle production : #AltiLij, qui signifie « il était une fois », en sami de Lule. Des enfants âgés entre 4 et 10 ans auront la chance de vivre une danse ancrée dans un contexte sami sous la forme de vieux dictons et d'histoires samis. C'est merveilleux de pouvoir créer de l'art pour les enfants [...], venir dans les écoles, les communes et les crèches pour partager cette expérience [traduction de l'auteur]. (Liv Aira, publication sur *mittsapmi*, consulté le 17 mars 2021).

L'héritage est incorporé et interprété par Liv Aira dans son spectacle sur les ancêtres et ainsi raconté d'une manière personnelle aux générations suivantes sous la forme d'une danse riche d'histoires locales et d'expériences du territoire. Lors de discussions avec mon interlocutrice de terrain, elle insistait sur cette dimension de reprise vivante et créative des traditions samies. Il ne s'agit pas de reproduire mécaniquement le passé dans le présent (sous une forme purement archivistique et muséale, c'était le sens de l'idéologie *les Lapons doivent être Lapons*), mais d'actualiser le sens des savoirs transmis des ancêtres dans une « continuité transformatrice » (Laugrand et Crépeau 2015). « Pourquoi sommes-nous ici si nous ne vivons pas la culture? » dit Liv avec éloquence :

Je crois de par mon art que ma culture est vivante et doit être vivante. Certaines personnes ont peur de la supprimer en la transformant d'une certaine façon, car il y a tellement d'oppression de la part de la société envers la culture samie [...]. Je pense que les sociétés samies ont commencé à préserver leur culture, simplement à répéter l'histoire, au lieu de juste la vivre et croire que l'on peut créer de nouvelles choses. Bien sûr des gens le font aussi [...]; et même si personne ne peut prouver que la danse faisait partie de la culture samie, je dirais : Et pourquoi pas la danse? Car je suis samie et je sens que je découvre ma culture en dansant et en créant de nouvelles formes d'art, mais je respecte et j'étudie le passé, l'histoire et la culture [...]. Et je pense que c'est important de devenir une figure exemplaire ou simplement rappeler aux gens que l'on peut vivre sa culture ou montrer à la société qu'il y a quelque chose de beau et de transformable dans la culture aussi. [...] Pourquoi sommes-nous ici si nous ne vivons pas la culture? [traduction de l'auteur]. (Extrait d'entretien, Liv Aira, novembre 2020, Jåhkâmåhkke).

En février 2021, pour la première fois depuis 415 ans, le marché d'hiver de Jåhkâmåhkke s'est déroulé intégralement de manière numérique, en raison de la crise sanitaire du COVID-19. Pendant l'une des activités virtuelles du marché, des artisans samis ont présenté leurs œuvres artisanales (*duodje*). Chaque œuvre était

contextualisée par l'artisan ou l'artisane, qui expliquait le matériau utilisé, le processus de fabrication, l'utilisation de l'outil, ses sources d'inspiration et le mode de pensée sous-jacent à cette activité : De quelle tradition provenait une œuvre? Quelle était l'histoire de l'objet? Quelle technique était utilisée? Quel ancêtre avait précédé la réalisation de l'œuvre en question? Quel type de territorialité y était incarnée et mise en pratique? Afin de répondre à ces questions, l'artisan sortait presque systématiquement son téléphone portable pour illustrer ses explications et appuyer sa transmission de savoirs. Des images d'archives, en plus de servir de sources d'inspiration, soutenaient les sentiments de continuité intergénérationnelle et culturelle. Les artisans samis montraient fièrement leurs façons de porter l'héritage traditionnel de leur famille et de leur communauté. Les données culturelles, archivées dans les nouveaux médias, jouaient un rôle significatif de liaison entre la mémoire et les projets présents en facilitant l'établissement de liens entre les Samis contemporains et leurs ancêtres. En contexte sami, la circulation d'histoires, d'images, d'audios, de vidéos et de textes que permet les réseaux sociaux soutient ainsi le dialogue culturel et la résilience collective des Samis (Ragazzi 2012; Magnani et Magnani 2022).

Une figure historique inspirante dans la constitution des identités samies contemporaines est celle d'Elsa Laula Renberg. Née en 1877, en Suède, cette femme samie fut la fondatrice de plusieurs associations samies, comme l'association centrale samie ou la ligue des femmes samies¹¹. Elle participa à l'unification de différentes communautés de Sápmi autour de revendications sociopolitiques communes (Solbakk 2006). En tant que figure historique de la résistance samie contre la colonisation suédoise, Elsa Laula Renberg trône sur la toile :

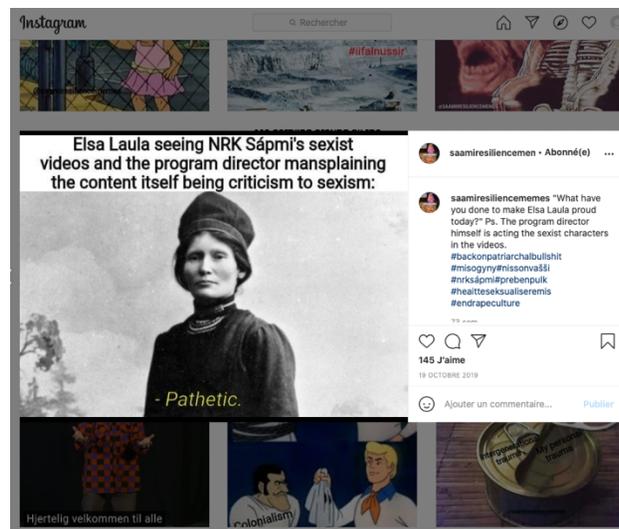


Figure 4. Elsa Laula “seeing” NRK Sápmi’s sexist videos and the program director mansplaining the content itself being criticism to sexism: - Pathetic.

Source : Instagram, Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes), consulté le 26 mars 2021.

Dans le *mème* de la figure 4, on peut voir l'héroïne Elsa Laula Renberg triomphante sur la scène de Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes), le visage de marbre, et presque l'entendre prononcer le terme « pathétique » à la vue de propos sexistes. Et en commentaire de l'image, on peut lire : « Qu'avez-vous fait pour rendre Elsa Laula fière aujourd'hui? [traduction de l'auteur] » Cette question rhétorique, qui s'apparente à un défi éthique, illustre la présence significative de figures exemplaires samies au sein des nouveaux médias. Ce *mème* dévoile de toute évidence une intention perlocutoire, une intention d'influencer les pratiques quotidiennes de l'auditoire sami (Gautier et Siouffi 2016). Elsa Laula Renberg semble donner l'exemple dans ce *mème* : son regard constant, qui apparaît sur l'écran du téléphone, rappelle aux Samis l'honorabilité de ses actions passées qui continuent d'émouvoir d'autres générations de Samis. Ainsi se joue sur Instagram une reconnaissance des ancêtres, dont certains sont devenus des modèles et des symboles de force culturelle. Et

¹¹ Traduction de l'auteur.

cette mise en valeur des récits des ancêtres remplit une fonction identitaire importante chez les jeunes Samis, suscitant de nouvelles identifications génératrices de sens et d'estime de soi.

Conclusion : l'utilisation des nouveaux médias dans la construction des identités samies contemporaines

Les nouveaux médias servent aux Samis qui les fréquentent à partager des histoires, à poser des paroles, à produire des audios et à porter des images et des vidéos au sein d'un espace public qui ne les marginalise pas, contrairement aux médias classiques en Suède (Persson *et al.* 2017; Litzell 2018). Instagram, par exemple, peut constituer un tel espace où s'expriment des perspectives sous-représentées dans la société majoritaire et au sein des arènes politiques de démocraties libérales (Frazer et Carlson 2017). Des partages de récits et des échanges de parole qui ont lieu sur les pages Instagram analysées dans cet article « cartographient l'évolution des justifications idéologiques et des pratiques matérielles du colonialisme, démontrant ainsi comment ce dernier a à la fois varié au fil du temps et finalement persisté dans son essence [traduction de l'auteur] » (*op. cit.* : 2). En investissant ces espaces médiatiques, les Samis conscientisent sur leurs problématiques sociétales, dénoncent la continuité d'abus de pouvoir et déconstruisent des stéréotypes. Cette visibilité médiatique appuie donc les mouvements autochtones, suscite l'engagement civique (Bennett 2008; Stitzlein 2012) et contribue à combler la sous-représentation des points de vue samis dans l'éducation à la citoyenneté (Tupper 2014). Les espaces numériques où évoluent les Samis leur donnent ainsi une stratégie supplémentaire d'autoreprésentation (Magnani et Magnani 2022), en octroyant « du contrôle et une certaine cohérence sur l'identité vécue et véhiculée » (Jérôme et Veilleux 2014 : 18). Ces plateformes virtuelles peuvent, de fait, servir à mieux maîtriser l'information transmise sur les Samis à destination des membres de leur communauté et aussi des Suédois et constituent finalement des instruments d'autoreconnaissance (Coulthard 2014) et de construction des identités samies contemporaines.

Par le biais de l'*indigenization of modernity* (Sahlins 2007), y compris par l'utilisation d'Instagram, les Samis composent de nouvelles entrées menant à leur culture grâce à la production et à la circulation d'archives numériques (audios, images, vidéos, textes, etc.). Les réseaux sociaux ouvrent ainsi des possibilités d'échanges multiples et de liens entre les Samis sur la base de ces faits du passé et de ces données empiriques relatives aux modes de vie anciens et actuels de leur peuple. Le rapport des Samis aux archives, associé à leur résilience culturelle, diffère fondamentalement des politiques culturelles de l'État suédois qui se basaient sur l'idéologie *les Lapons doivent être Lapons*. D'un point de vue samie, il ne s'agit pas de vouloir capturer une soi-disant authenticité samie et de l'isoler romantiquement de la modernité, mais de préserver des savoirs ancestraux dans le but de les réinterpréter au sein de contextes actuels, afin d'animer les modes de vie samis contemporains (Hilder 2012; Ragazzi 2012). Ce faisant, les Samis renouvellent leurs manières ancestrales de vivre et de penser au sein de leur territoire, tout en s'efforçant de trouver une juste place en tant que Sami au sein de la modernité. Ainsi, la seule « authenticité samie » qu'altèrent les nouveaux médias est celle tout droit sortie des idées chimériques et réifiantes du colonialisme européen. Au contraire, en facilitant cette dialectique culturelle, féconde d'un point de vue sami, entre archives et répertoires (Hilder 2012), les nouveaux médias constituent des leviers d'action essentiels dans les processus de décolonisation et de résurgence des communautés samies.

Références

- AAMOLD, Svein, 2017, « Unstable Categories of Art and People », dans Svein Aamold, Elin Haugdal, Jorgensen and Ulla Angkjær, *Sámi Art and Aesthetics. Contemporary Perspectives* (pp. 13-28), Aarhus: Aarhus University Press.
- BENNETT, W. Lance, 2008, « Changing citizenship in the digital age. », in W. Lance Bennett, *Civic Life Online: Learning How Digital Media Can Engage Youth* (pp. 1-24), Cambridge : The MIT Press.
- BEYAERT, Léopold, 2021-2022, « Joïks modernes. Glissements de sens dans les traditions orales samies », *Revue d'études autochtones*, 51(2-3) : 113-123.

- _____, 2023, « Le rire et l'art de yoiker dans les processus d'autoreprésentation et de résilience chez les Samis de Jáhkkámáhkke (Sápmi suédois) », *Anthropologie et Sociétés*, 47(3) : 109-130.
- BROWNING, Daniel, 2018, « Hiding in Plain Sight. Decolonising Public Memory », in Katya García-Antón, *Sovereign words. Indigenous Art, Curation and Criticism* (pp.117-126), Amsterdam : Norway Valiz.
- COULTHARD, Glen, 2014, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- FRASER, Nancy, 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris : La Découverte.
- FRAZER, Ryan and Bronwyn CARLSON, 2017, « Indigenous Memes and the Invention of a People », *Social Media + Society*, 4(3) : 1-12.
- FREDRIKSEN, Lill Tove, 2004, « “Elveland”: Irony and Laughter as Power Media in Sea Sámi Folk-Song Tradition » *Nordlit*, 1(15) : 47-72.
- GAUTIER, Antoine et Gilles SIOUFFI, 2016, « Introduction », *Travaux de linguistique*, 2(73) : 7-25.
- GREGOIRE, Nicole et Jacinthe MAZZOCCHETTI, 2013, « Altérité “africaine” et luttes collectives pour la reconnaissance en Belgique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 29(2) : 95-114.
- HAUTALA-HIRVIOJA, Tuija, 2017, « Traditional Sámi Culture and the Colonial Past as the Basis for Sámi Contemporary Art », in Svein Aamold, Elin Haugdal, Jorgensen and Ulla Angkjær, *Sámi Art and Aesthetics. Contemporary Perspectives* (pp. 99-120), Aarhus : Aarhus University Press.
- HILDER, Thomas, 2012, *Repatriation, Revival and Transmission: The Politics of a Sami. Musical Heritage*, London : Taylor & Francis.
- HÄLLGREN, Katarina, 2017, *#vardagsrasismotmigsomsame*, Stockholm : Sveriges Radio Sameradion & SVT Sápmi.
- Indigenous Journalists Association — AJA, 2024, « BINGO: Reporting in Indian Country Edition », *Indigenous Journalist Association* [page visited on January 15, 2024]. Retrieved from: <https://indigenousjournalists.org/resources/bingo-card/>.
- JEROME, Laurent et Vicky VEILLEUX, 2014, « Witamowikok, ‘dire’ le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd’hui : territoires de l’oralité et nouveaux médias autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1) : 11-22.
- JONES-BAMMAN, Richard, 1993, "As long as we continue to joik, we'll remember who we are." *Negotiating Identity and the Performance of Culture: The Saami joik*. (PhD thesis), University of Washington.
- KUOKKANEN, Rauna, 2000, « Towards an Indigenous Paradigm: A pan-Sami view of the Indigenous perspective in Sami culture and research », *AlterNative. An International Journal of Indigenous Peoples*, 9: 114–124.
- KUOLJOK, Sunna et John-Erling UTSI, 1993, *Les Saamis. Peuple du Soleil et du Vent*, Luleå : Ájtte.
- LAURENT, Pierre-Joseph, 2019, *Devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui*, Paris : Karthala.

- LÓPEZ, Elisa Maria, 2021, *Transforming Kiruna. Producing Space, Society, and Legacies of Inequality in the Swedish Ore Fields* (PhD thesis), Acta Universitatis Upsaliensis.
- MACHILLOT, Didier, 2012, « Pour une anthropologie des stéréotypes : quelques propositions théoriques », *Horizontes Antropológicos*, 37(18) : 73-101.
- MAGNANI, Natalia et Matthew MAGNANI, 2022, « Decolonizing Production. Healing, Belonging, and Social Change in Sápmi », *Current Anthropology*, 63(4) : 386-406.
- MARTINEZ-ALIER, Joan, 2009, « Social metabolism, ecological distribution conflicts, and languages of valuation », *Capitalism Nature Socialism*, 20(1) : 58-87.
- Mitt Sápmi (@mittsapmi). Instagram post. March 14, 2021. Retrieved from: <https://www.instagram.com/mittsapmi/>.
- Notanothersaemiemer (@notanothersaemiemer). Instagram post. May 1, 2021. Retrieved from: <https://www.instagram.com/p/COVytLFB9AZ/?hl=fr>.
- LAUGRAND, Frédéric et CRÉPEAU, Robert, 2015, « Shamanisms, Religious Networks and Empowerment in Indigenous Societies of the Americas », *Anthropologica*, 57(2) : 289-298.
- LITZELL, Sara, 2018, *Struggles for Justice or "Qualified Twaddle"? A discourse analysis on the media coverage of the mining conflict and activism in Gállok, Sápmi* (Master's thesis), Linköpings Universitet.
- PATEMAN, Carole, 1989, *The disorder of women: Democracy, feminism and political theory*, Stanford : Stanford University Press.
- PEARCE, Nick and Joe Hallgarten, 2000, *Tomorrow's citizens: Critical debates in citizenship and Education*. London : Institute for Public Policy Research.
- PERSSON, Sofia, HARNESK, David and Mine ISLAR, 2017, « What local people? Examining the Gállok mining conflict and the rights of the Sámi population in terms of justice and power », *Geoforum*, 1(86) : 20-29.
- PHILLIPS, Anne, 1998. *Feminism and politics*. New York : Oxford University Press.
- RAGAZZI, Rossella, 2012, « Incandescent Joik: Filming Chants of Resilience in Sápmi, Norway », *Visual Ethnography*, 1(1) : 1-29.
- RENAUD, Clément, 2016, « Les mêmes Internet : dynamiques d'énonciations sur le réseau social chinois Sina Weibo », *Travaux linguistiques*, 73(2) : 27-43.
- SAHLINS, Marshall, 2007, *La Découverte du vrai Sauvage et autres essais*, Paris : Gallimard.
- Sametinget, 2024, « Samernas national dag », [page visited on September 7, 2024]. Retrieved from: <https://www.sametinget.se/nationaldag>.
- Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes). Instagram post. February 16, 2021. Retrieved from: <https://www.instagram.com/saamiresiliencememes/p/CLWVwvVBEIo/?hl=fr>.
- Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes). Instagram post. May 20, 2020. Retrieved from: https://www.instagram.com/saamiresiliencememes/p/B_8cr9RpxBJ/?hl=fr.

Sámi Resilience Memes (@saamiresiliencememes). Instagram post. October 19, 2019. Retrieved from: <https://www.instagram.com/saamiresiliencememes/p/B3xpTy7h4Th/?hl=fr>.

SIMPSON, Leanne Betasamosake, 2017, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*, Minneapolis : University of Minnesota Press.

SMITH, Linda Tuhiwai, 2012, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London : Zed Books.

SOLBAKK, John Trygve, 2006, *The Sami people-A Handbook*, Vasa : Davvi Girji OS.

STITZLEIN, Sarah, M., 2012, *Teaching for dissent: Citizenship education and political activism*, London : Paradigm Publishers.

TUPPER, Jennifer, 2014, « Social Media and the Idle No More Movement: Citizenship, Activism and Dissent in Canada », *Journal of Social Science Education*, 4(13) : 87-92.

Les réseaux socionumériques : un danger pour les langues autochtones ou des alliés pour leur revalorisation?

Vicente Limachi Pérez

Professeur et chercheur
Centre Interdisciplinaire PROEIB Andes
Université Mayor de San Simón (UMSS)

Résumé

Le présent article porte sur l'utilisation d'une langue autochtone sur Facebook et WhatsApp par de jeunes autochtones, soit des élèves du secondaire bilingues parlant le quechua et l'espagnol. Sur la base de données empiriques issues d'une étude menée de 2018 à 2020 et dans une perspective épistémologique et socio-écologique de la langue, il examine les effets des réseaux socionumériques comme nouveau scénario de risque en ce qui concerne les langues minoritaires ou comme potentiel de revalorisation. Les principaux aspects de l'étude ont trait à la plasticité du territoire de la langue autochtone, aux perceptions linguistiques et aux attitudes des jeunes élèves bilingues à l'égard de cette langue de même qu'à l'incursion de cette dernière dans l'écosystème numérique. Parmi les principales raisons qui limitent l'utilisation de la langue autochtone dans ces réseaux figurent la stigmatisation par l'environnement socioculturel à son égard, les subjectivités des jeunes quant à son utilisation et à sa convivialité ainsi que sa difficulté d'écriture sur des dispositifs électroniques.

Malgré les restrictions mentionnées ci-dessus, la langue quechua est utilisée dans le cyberspace par l'entremise des réseaux socionumériques et d'Internet en général, grâce à la volonté et à l'engagement de ses locuteurs qui, en tirant parti de ces ressources numériques, sont en mesure d'étendre systématiquement les domaines d'utilisation de cette langue. Les jeunes profitent des facilités linguistiques multimodales offertes par les réseaux socionumériques pour renforcer et revitaliser une langue minoritaire. Ces réseaux montrent une écriture intuitive et progressive de la langue quechua, depuis des mots isolés jusqu'à des textes complets et complexes qui reflètent leur entrée dans la littérature numérique.

Mots-clés : Quechua, langue autochtone, jeunesse, territoire, réseaux socionumériques.

Abstract

The article focuses on the use of an Indigenous language on Facebook and WhatsApp by young Quechua- and Spanish-speaking bilingual Indigenous high school students. Based on empirical data from a study conducted between 2018 and 2020 and from a socio-ecological and epistemological perspective of language, it addresses the impact of social media networks as a new risk scenario for minority languages or as a potential for revalorization. Key aspects of the discussion include the plasticity of the Indigenous language's territory, the young bilingual students' perceptions and attitudes regarding this language and the introduction of the language into the digital ecosystem. Some of the main reasons limiting the use of the Indigenous language on social media include sociocultural stigma, youth's subjectivity regarding its use and usability, and the difficulty of writing the language itself on electronic devices.

Despite the abovementioned restrictions, Quechua is used in cyberspace on social media networks and the Internet in general, thanks to the willingness and commitment of its speakers who, by taking advantage of digital resources, manage to systematically expand the language's outreach. Youth take advantage of the multimodal language features of social media networks to strengthen and revitalize a minority language. The networks show intuitive and progressive writing of the Quechua language, from isolated words to complete and complex texts, reflecting their introduction to digital literacy.

Keywords: Quechua, Indigenous language, youth, territory, social media networks.

Introduction

La Bolivie, comme d'autres pays d'Amérique latine, est entrée progressivement dans l'ère numérique, principalement par l'entremise de la téléphonie mobile et d'Internet. Cependant, la population autochtone de la Bolivie accuse des retards en matière d'accès à ces services (Ortuño 2016). Dans un contexte de mondialisation, cette fracture numérique¹ signifie une autre forme d'exclusion dont souffrent les peuples autochtones. Si la radio a d'abord imprégné tous les espaces sociaux urbains et ruraux au sein des communautés autochtones et, plus tard, dans une moindre mesure, la télévision, ces deux médias ont renforcé le colonialisme culturel et la disparition des langues autochtones au profit de l'espagnol. Actuellement, les ordinateurs et les téléphones intelligents connectés à Internet font de même, ce qui modifie les formes d'interaction et instaure une nouvelle forme de sociabilité, différente de celle des peuples autochtones.

L'accès aux appareils de communication électronique et à la connectivité Internet est asymétrique en Bolivie. Les capitales qui se démarquent sur le plan économique disposent des services Internet les plus efficaces, tandis que les centres de population intermédiaires et, en particulier, les communautés rurales plus éloignées n'ont aucun service Internet. Cependant, les services Internet sont coûteux et déficients. En d'autres termes, les populations autochtones vivant à la périphérie des villes et dans les communautés rurales, en plus d'avoir un accès embryonnaire et coûteux aux technologies de l'information et de la communication et à Internet (AGETIC et UNFA 2019), sont confrontées à la dure réalité de la préservation de leur langue et de leur culture (FILAC 2020).

En outre, les médias numériques ne contribuent pas en eux-mêmes au développement social, économique et démocratique, car les conditions socio-économiques, les infrastructures de communication et l'analphabétisme persistent. Néanmoins, les peuples autochtones exigent leur inclusion et leur participation au cyberspace sur la base de leurs droits collectifs, qui doivent être connus et reconnus dans le contexte national et international. À cette fin, les technologies de l'information et de la communication pourraient faciliter la documentation, la conservation et le développement linguistiques et culturels, comme en témoigne l'augmentation systématique de l'apparition de sites Web (Nathan 2000), de blogues, de vidéos YouTube doublées en langues autochtones, de pages Facebook et de vidéos TikTok qui constituent des espaces de connaissances et d'expériences mises en commun par les peuples autochtones et non autochtones du monde entier (Sandoval-Forero 2013).

Remettant en cause l'hypothèse de Kornai (2013) quant à la mort numérique des langues minoritaires dans le cyberspace, en l'occurrence, les langues autochtones, cet article présente, sur la base d'une étude de cas, les facilités offertes par les réseaux socionumériques en vue de la revalorisation d'une langue et d'une culture autochtones. Dans le contexte de l'invasion des téléphones intelligents dans la vie quotidienne, et ce, sans nier la situation d'exclusion du scénario numérique vécue par les peuples autochtones, nous soulignons le potentiel des réseaux socionumériques en matière de communication interpersonnelle à distance, de commerce, d'éducation, de connaissance et de divertissement et, surtout, de revalorisation de la diversité linguistique et culturelle en tant que patrimoine de l'humanité. Par conséquent, nous visons par une étude à déterminer les potentialités des réseaux socionumériques en vue de la revalorisation d'une langue et d'une culture autochtones.

Cet article présente une étude menée en ce sens portant sur l'utilisation de la langue quechua, une langue autochtone minorisée, sur les réseaux Facebook et WhatsApp. Ce sont deux des réseaux sociaux et numériques les plus utilisés par des jeunes locuteurs d'origine autochtone, dits bilingues, qui s'expriment en quechua et en espagnol.

¹ La *fracture numérique* désigne les disparités sociales, économiques et géographiques dans l'accès, l'utilisation et la maîtrise des technologies de l'information et de la communication (TIC). Elle englobe l'accès physique aux infrastructures et aux dispositifs numériques, les compétences nécessaires pour les utiliser efficacement ainsi que la capacité à bénéficier pleinement des possibilités offertes par le monde numérique. Ces inégalités peuvent avoir des conséquences sur l'inclusion sociale, l'éducation, l'emploi, l'accès à l'information et le développement économique.

Dans l'élaboration de l'étude, nous sommes partis du principe que la compréhension de l'utilisation d'une langue nécessite la prise en compte de certaines dimensions inhérentes à la langue, comme proposées par la perspective de l'écolinguistique. D'une part, nous considérons les contributions de Bastardas-Boada (Bastardas-Boada 1996, 2011, 2016), qui met en évidence l'interaction entre la langue et la vie sociale, en supposant que l'environnement socioculturel est un entrelacement complexe, dynamique et changeant où le comportement linguistique des individus est influencé et codéterminé par l'interrelation de cinq dimensions : cerveau / esprit, interaction, groupalité, technologies de communication de masse et pouvoir politique (Bastardas 2011). Selon cette perspective, nous envisageons d'aborder, dans des contextes de diversité linguistique, le phénomène sociolinguistique de manière holistique et multidimensionnelle et de rendre visibles les différentes réalités de changement, d'expansion et de disparition dans lesquelles se trouvent les langues, leurs interrelations ainsi que leur existence même dans le temps (Bastardas 1996).

Dans cette étude, nous soulignons la dimension de l'interaction cerveau / esprit que nous pouvons comprendre en examinant l'utilisation d'une ou de plusieurs langues et variétés de langues au sein d'une communauté de locuteurs, sur la base d'une compréhension des normes sociales d'interaction et d'interprétation qui sous-tendent les interactions entre locuteurs. C'est pourquoi nous avons analysé les interactions bilingues des jeunes en espagnol et en quechua, lors desquelles ils mettent en pratique des stratégies de communication comme le choix de la langue, la substitution, l'alternance et le mélange.

Nous sommes donc partis du principe que l'étude et la compréhension de la situation des langues autochtones, tant dans le monde présentiel que dans le monde numérique, demandent la compréhension de la situation de contact et de conflit dans laquelle elles se trouvent avec d'autres langues ayant un statut différent, en l'occurrence, le quechua avec l'espagnol. Il était nécessaire d'envisager l'environnement ou le scénario des interactions et des autorégulations des forces démographiques, économiques et politiques qui conditionnent l'utilisation d'une langue autochtone dans le territoire numérique. Comme l'indique Terborg, dans les cas des langues autochtones, il convient de noter que ces dernières sont minorisées en raison des rapports de forces politiques et économiques entre les personnes et groupes sociaux qui les utilisent. En d'autres termes, ce scénario répond aux processus relationnels et aux pressions sociales (Terborg & García Landa 2011) émanant de locuteurs et de non-locuteurs de la langue en question.

D'autre part, nous adhérons aux apports de l'approche écolinguistique proposée par Couto, qui met en évidence l'importance de l'interaction entre la langue et l'environnement social, naturel et mental (Couto & Couto 2016), ce dernier étant fondamental pour l'existence d'un peuple et d'une langue. Dans cet ordre d'idées, notre étude porte sur les interactions linguistiques qui ont lieu entre les écosystèmes sociaux, mentaux et naturels (Couto 2019). Par conséquent, nous partons du principe que l'utilisation d'une langue dépend à la fois de la connaissance qu'en ont les utilisateurs potentiels, de leurs perceptions et attitudes à son égard ainsi que de l'environnement. En d'autres termes, la mise en scène d'une langue est le résultat de réciprocity entre le sujet parlant, la société et l'environnement naturel, où les manifestations de la langue en action renvoient aux dimensions cognitive, affective, sociale et environnementale.

Compte tenu des dimensions susmentionnées, nous prêtons attention aux éléments suivants dans cette étude : la connaissance des langues; les perceptions et les attitudes des locuteurs à l'égard des langues; la situation des langues en matière de contact ou de conflit et les pressions sociales existantes sur l'utilisation des langues; ainsi que le territoire (numérique) où la langue à l'étude est utilisée. Pour ce faire, nous avons été guidés méthodologiquement par l'ethnographie numérique de la parole; cette dernière demande une complémentarité méthodologique entre l'ethnographie de la parole (Hymes 1986; Golluscio 2002) et l'ethnographie numérique (Hine 2004; Pink *et al.* 2019), car le scénario numérique nous oblige à repenser certaines des lignes directrices que nous connaissons et appliquons à partir de l'ethnographie traditionnelle.

La population cible était composée de jeunes garçons et filles, bilingues en espagnol et en quechua, inscrits en 3^e, 4^e, 5^e et 6^e année à une école secondaire rattachée à sept écoles individuelles situées dans quatre communautés rurales (Machaq Marka, Aramasi, Caviloma et Melga) et dans trois villages intermédiaires

(Colomi, Cliza et Capinota). Les jeunes étaient âgés de 13 à 17 ans². Ayant obtenu l'autorisation des autorités scolaires, nous menons les activités suivantes : une enquête sociolinguistique conduite auprès de 1 262 élèves (671 filles et 591 garçons), qui nous a aidé à déterminer, entre autres aspects, leur première et deuxième langue, leur connaissance du quechua et de l'espagnol, leur utilisation de ces langues dans les réseaux sociaux numériques ainsi que leurs perceptions de la langue autochtone. Nous avons également tenu des conversations spontanées (30) et des entretiens semi-structurés (20); Une autobiographie sociolinguistique administrée aux jeunes des groupes et des écoles qui le souhaitent, portant sur les aspects relatifs à l'acquisition des langues qu'ils parlent et leurs expériences positives et négatives avec celles-ci, tant à l'oral qu'à l'écrit; enfin, étant donné que notre intérêt central était l'utilisation de la langue autochtone dans les réseaux sociaux numériques, une observation, avec la permission des jeunes, de leurs interactions dans leurs communautés de parole numériques et l'obtention des captures d'écran comme preuves empiriques. Le tout, comprenant les entretiens, les autobiographies et l'enquête sociolinguistique, a été organisé et analysé sur la base d'un codage libre et axial.

Ainsi, dans le cours de l'étude, les médias numériques ont fait partie de l'ethnographie et le contact avec les sujets de recherche a été médiatisé par eux-mêmes, dans notre cas, par téléphone mobile connecté à Internet et aux réseaux sociaux numériques. L'analyse des données a compris une lecture attentive des entretiens retranscrits, ligne par ligne, en soulignant de différentes couleurs ce qui était le plus important et ce qui se référait principalement aux objectifs et aux sujets de la recherche. En suivant les lignes directrices de la théorie ancrée et en utilisant le logiciel numérique *Atlas.ti*, trois types de catégories ont été pris en compte dans le processus : théoriques, émergentes et vivantes. Selon les récurrences des constats dans les données empiriques, pour le premier cas, nous avons eu recours aux catégories que nous proposait la théorie; pour le deuxième cas, c'est le chercheur qui a proposé les catégories, sur la base de ce que les données montraient explicitement ou implicitement, catégories émergentes; enfin, pour le troisième cas, nous nous sommes limités textuellement aux mots ou aux phrases que les sujets de l'étude ont exprimés.

Résultats

Parallèlement aux transformations politiques, économiques et socioculturelles, les pays d'Amérique latine éprouvent actuellement des changements dans les systèmes de communication, dans les dynamiques socioculturelles et sociolinguistiques et, en général, dans le mode de vie de sa population, comme au sein de toute société de l'information interconnectée (Castells 1999), à la suite de l'assaut des technologies de l'information et de la communication dans les foyers, dans les institutions et dans les communautés. Les transformations des formes de communication entre les personnes ont une incidence sur l'utilisation, la vitalité et la validité des langues et des cultures autochtones, car la transition d'une société d'interaction sociale en face à face à une société colonisée par la technologie numérique et l'interaction médiatisée est évidente.

Malgré l'entrée tardive de la Bolivie dans l'ère numérique, l'accès à Internet grâce aux téléphones mobiles a été rapidement facilité. Pour les familles d'origine autochtone, les moyens de communication offerts par les médias numériques et les réseaux sociaux numériques ont ouvert des possibilités inestimables pour l'utilisation, l'apprentissage, le renforcement et la revalorisation des langues autochtones et de leurs cultures. Ainsi, afin de faire toute la lumière sur les objets de notre étude quant aux significations des réseaux sociaux pour les langues autochtones, nous présentons les résultats de notre recherche en soulignant la plasticité du territoire (Rengifo 1996) de la langue autochtone, les perceptions envers la langue autochtone, les facilités communicatives des réseaux sociaux numériques et la fonctionnalité de la langue autochtone présentée ci-dessous.

Plasticité territoriale de la langue autochtone

La migration de la population rurale vers les centres urbains affaiblit la vitalité de la langue autochtone. En outre, la migration des familles des communautés rurales de langue autochtone vers les petites villes où l'espagnol prédomine accroît la vulnérabilité des langues autochtones, dont les raisons sont illustrées ci-

² Dans notre institution universitaire, l'exigence d'un certificat d'éthique n'était pas encore une obligation avant de procéder à la collecte de nos données.

dessous : elles ne sont plus utilisées et ne sont plus transmises aux nouvelles générations. Les jeunes et leurs familles vivant dans les communautés à l'étude proviennent de diverses provinces du département de Cochabamba et d'autres départements boliviens : La Paz, Potosí et Santa Cruz. Et certaines familles reviennent d'autres pays comme l'Argentine, le Brésil, l'Espagne et les États-Unis, où elles ont migré pour le travail et où l'espagnol ou une autre est la langue de communication prédominante.

Les migrations susmentionnées sont souvent motivées par des raisons économiques pour les parents et par la nécessité de poursuivre les études de leurs enfants. Les possibilités d'emploi pour les parents dans les centres urbains motivent les familles à déménager vers les villes ou les petites villes. De plus, la population rurale considère que vivre en ville peut leur donner accès à une vie meilleure, comme le dit l'une des élèves de l'étude : « Je m'appelle NF; je suis née à Chapare, mais aujourd'hui je vis à Capinota. Je suis venue quand j'avais huit ans, parce que ma maman disait que c'était pour avoir une meilleure vie [traduction de l'auteur] » (NF Capinota 2018). La population rurale pense que les villes leur offrent de meilleures conditions de vie; au contraire, ces contextes sont hostiles à ses pratiques culturelles ainsi qu'à ses modes de penser et d'être et à l'utilisation de leurs langues autochtones, car l'espagnol a l'exclusivité de l'usage.

D'après les entretiens et les conversations recueillis au sein des familles, les parents qui trouvent des occasions d'emploi dans ces centres urbains travaillent dans les secteurs des transports, de la construction et des services domestiques. D'une certaine manière, ils peuvent ainsi soutenir leur famille et contribuer à l'éducation de leurs enfants : « Je vis avec mes parents; ma mère a 52 ans et mon père, 50 ans, et ils travaillent. Mon père est chauffeur et ma mère fait le ménage; nous, nous étudions [traduction de l'auteur] » (EP Colomi 2018). Ainsi, les parents d'origine locale, à la recherche de meilleures conditions de vie, connaissent une mobilité migratoire multidirectionnelle entre les communautés rurales, les petites villes, les plus grandes villes et les pays. En d'autres termes, la dynamique migratoire est flexible et complexe et elle nuit sans aucun doute la culture et à l'utilisation de la langue d'origine des familles, car plus elles s'éloignent de leurs communautés d'origine, moins elles ont de possibilités de parler leur langue autochtone, les possibilités d'utiliser une langue autochtone dans les centres urbains étant rares.

Ainsi, le passage d'une communauté rurale à une communauté urbaine signifie souvent l'abandon de sa tradition agricole et, par conséquent, de l'utilisation de sa langue autochtone. La langue joue un rôle de communication essentiel dans les activités agricoles; l'abandon de ces activités représente donc également l'abandon de la langue. Par exemple, à Colomi, la désertification des terres et la migration ont entraîné une baisse de la production de pommes de terre, bien que la migration soit également une conséquence de la désertification. Dans d'autres cas, certaines familles cherchent d'autres territoires pour continuer le travail agricole productif, laissant dans les villes leurs enfants, dont la langue de communication est uniquement l'espagnol, poursuivre leurs études dans l'espoir d'obtenir, de meilleures possibilités de vie dans le futur, comme l'illustre l'Instituto Nacional de Estadísticas à la zone tropicale de Cochabamba (INE 2018). Cependant, ces gens s'éloignent de plus en plus de leurs pratiques productives d'origine et adoptent celles des contextes dans lesquels ils ont migré, dont la construction, les services domestiques et le commerce, où l'espagnol est la langue dominante.

La migration des familles rurales hors de leur communauté d'origine entraîne une plasticité du territoire de la langue autochtone. L'omniprésence des appareils numériques connectés à Internet et aux réseaux sociaux favorise les liens de communication entre les membres de la famille qui restent dans les communautés rurales et ceux qui ont migré vers d'autres contextes, où la langue véhiculaire tend toutefois à demeurer la langue autochtone. En d'autres termes, les destinations migratoires de la population autochtone sont des marchés linguistiques asymétriques et défavorables (Bourdieu 2002) à l'utilisation et à la transmission des langues autochtones. Cependant, dans ces territoires, les téléphones portables connectés à Internet et les réseaux sociaux étendent le territoire de la langue minoritaire. Ceux-ci transcendent les frontières physiques grâce à l'entrée de la langue et de la culture autochtones dans le territoire numérique. Dans le cas des jeunes, les perceptions qu'ils ont de leur langue et leur culture autochtones conditionnent l'usage qu'ils en font dans le territoire numérique.

La langue autochtone, une langue du passé et de l'intimité

Les tensions constantes qui façonnent ou influencent la perception qu'ont les jeunes de la langue autochtone entraînent des répercussions sur son utilisation dans les réseaux socionumériques. Pour ces jeunes, cette langue, d'une part, appartient à leurs ancêtres et aux communautés rurales et est donc éloignée de leur génération et des centres urbains et, d'autre part, elle est destinée à la communication familiale et intime. Ainsi, les jeunes associent la langue autochtone à l'histoire et à l'origine du peuple autochtone ainsi qu'à leurs grands-parents et la perçoivent comme une représentation de leurs origines et un héritage culturel transmis de génération en génération : « Le quechua est une langue ancienne, de nos ancêtres, c'est notre culture ... [traduction de l'auteur] » (AM Caviloma 2018). En d'autres mots, cet héritage de leurs ancêtres qu'est la langue autochtone constitue leur capital linguistique et culturel dont leur répertoire linguistique fait partie inhérente, répertoire qu'ils utilisent dans certains espaces comme la maison pour interagir avec leur famille et garder leur histoire vivante : « [Le quechua est] la culture de nos ancêtres, que nous ne devons pas oublier et [que nous devons] continuer à parler, pour ne pas perdre notre langue [traduction de l'auteur] » (CV Melga 2018). Pour les jeunes, leur langue et leur culture représentent le passé et leurs ancêtres; ils manifestent d'ailleurs des discours coïncidents, qui reflètent des attitudes positives et proactives à l'égard du maintien et de l'utilisation de la langue en vue d'éviter son extinction, bien qu'ils soient conscients que le cyberspace est encore un contexte défavorable à cet égard.

Il s'ensuit que les contextes familiaux et privés sont les plus favorables à l'usage et au maintien des langues et cultures autochtones; ils sont les plus propices à des interactions fluides et agréables, ce qui motive leur transmission et leur acquisition. La confiance mutuelle existant parmi les membres de la famille ou les amis dans la communauté et à l'école favorise ce fait et, par conséquent, la façon dont les jeunes pensent à l'utilisation de leur langue. Cependant, tant à l'égard de leur éducation que de leur pratique professionnelle, les jeunes ont des idées contradictoires en ce qui concerne la projection de l'usage et de l'utilité de la langue autochtone dans le futur. Environ la moitié des personnes interrogées considèrent que, plus récemment, la connaissance d'une langue autochtone est valorisée dans certaines sources d'emploi, tandis que l'autre moitié estime qu'elle n'a aucune valeur dans ces milieux. Malgré ces contradictions, les jeunes espèrent, en tant que locuteurs d'une langue autochtone, qu'ils pourront avoir des possibilités d'emploi à l'avenir.

Ainsi, le flux de la langue maternelle dans les interactions face à face et virtuelles est favorisé par le degré de confiance entre les interlocuteurs. Comme le dit une jeune femme : « [Je préfère parler quechua] à la maison, et avec mes amis, avec les gens que je connais [traduction de l'auteur] » (CV Melga 2018). La certitude qu'il n'y aura aucune censure de l'utilisation de la langue autochtone durant leurs interactions au sein de leur famille et avec leurs amis invite ces jeunes à l'utiliser sans autre souci avec ces interlocuteurs. Par conséquent, le foyer devient un espace sécuritaire pour l'utilisation de la langue autochtone, surtout dans les contextes urbains, assurant ainsi aux locuteurs une atmosphère favorable et le plaisir de l'utilisation de leur langue. Voici comment AF le comprend : « Je me sens bien quand je parle quechua [à la maison], parce que toute ma famille parle quechua; tu ne peux pas parler quechua à l'extérieur, parce qu'ils te jettent des regards désobligeants ou rient [traduction de l'auteur] » (AF Aramasi 2018). Cela signifie que les jeunes utilisent leur langue autochtone lorsqu'ils interagissent avec leurs proches, lorsqu'ils leur font confiance, surtout en sachant qu'ils parlent la langue autochtone et lorsqu'ils ont en commun les normes sociales relatives à son usage et à son interprétation (Hymes 1986; Golluscio 2022) ainsi que des attitudes favorables à son égard. Dans l'ensemble, ces constats découlent principalement du fait que le cadre familial est un espace où plus de la moitié des jeunes, soit les sujets de l'étude, ont acquis le quechua comme langue maternelle.

Les perceptions et les discours des jeunes font en sorte de revendiquer l'historicité (Fishman 1995; Fasold 1996) de la langue autochtone et le lien avec les ancêtres et le territoire. Cependant, ils montrent également une tension permanente en ce qui concerne l'association de la langue en tant que langue du passé à son utilisation par leur génération, au présent et à son utilisation dans leur futur. Or, même si les jeunes estiment que la langue quechua, la langue de leurs grands-parents, doit rester valide comme langue de communication au sein de la famille et de la communauté, ils s'en éloignent inévitablement, car ils considèrent que le quechua n'est pas une langue de leur génération, soit une génération de plus en plus mondialisée (Jasso-Peña *et al.* 2019)

et interconnectée grâce aux médias numériques (Castells 2006), où sont employées d'autres langues associées à un prestige social et à un pouvoir économique évident qui sont des véhicules facilitant les interactions numériques. Néanmoins, peu à peu, les langues autochtones, dans le cadre de leur résistance à l'extinction, ouvrent des brèches porteuses d'espoir pour leur survie et leur vitalité.

Incursion du quechua dans les communautés socionumériques

Les communautés vocales numériques dont ces jeunes reflètent l'utilisation asymétrique des deux langues qui font partie de leur répertoire linguistique : l'espagnol et le quechua. Contrairement aux publications sur les murs Facebook et aux interactions sur Messenger, où la présence du quechua est plutôt rare par rapport à l'espagnol, qui exerce le poids de son statut et de sa facilité d'utilisation au détriment de la langue autochtone, les groupes WhatsApp reflètent une plus grande présence et utilisation de la langue autochtone. Cette utilisation asymétrique des deux langues est le reflet des réelles interactions en face à face virtuel.

L'incursion de la langue autochtone dans les interactions du groupe WhatsApp est motivée par les perceptions et attitudes favorables de ses locuteurs à son égard et par leur conviction de l'utiliser, même lorsqu'un interlocuteur utilise l'espagnol, comme nous le verrons plus loin. Les captures d'écran ci-dessous sont des exemples de dialogues bilingues, où deux ou plusieurs interlocuteurs utilisent une langue à la fois, c'est-à-dire que certains membres du groupe participent à la même conversation en espagnol et d'autres, en quechua, configurant ainsi un dialogue en deux langues comme l'illustrent les extraits de la figure 1 :



Figure 1. Dialogues bilingues quechua-espagnol sur WhatsApp.
Source : Captures d'écran WhatsApp d'Aramasi et de Caviloma.

La première capture d'écran montre que certaines personnes participent à la conversation en utilisant l'espagnol tandis que d'autres, le quechua. L'une des membres, en réponse aux commentaires de certains de ses interlocuteurs, sur un ton d'avertissement quoique de plaisanterie, dit : « *Ama raviachiuaychu*, "Ne me mettez pas en colère" [traduction de l'auteur] ». Les autres participants commentent en espagnol, en guise d'encouragement à une éventuelle bagarre, tandis qu'une autre participante, par solidarité avec son compagnon, intervient sur un ton menaçant, mais aussi pour plaisanter, en exprimant « *Noga ganta li gopusaiki*, "Je vais plutôt te frapper" [traduction de l'auteur] ». Dans la deuxième capture, de la même manière, deux élèves se saluent en quechua : « *Imaynalla runa masis*, "Comment allez-vous mes frères?" [traduction de l'auteur]; « *imata ruwachkankichik*, "Que faites-vous?" [traduction de l'auteur] », de répondre l'autre; suit une autre demande également, mais cette fois-ci, en espagnol. Dans ce cas, comme les jeunes font partie d'une communauté de parole numérique bilingue, ils ont en commun non seulement leurs propres normes d'utilisation

de deux langues dans leurs interactions, mais aussi les normes sociales d'interaction et d'interprétation. En d'autres termes, les membres de ce groupe savent qu'ils peuvent utiliser à la fois l'espagnol et le quechua. Ils savent également que l'utilisation du quechua peut avoir des fonctions précises, par exemple : a) phatiques, c'est-à-dire chaque fois qu'ils utilisent le quechua principalement pour saluer et qu'après la salutation en quechua, ils poursuivent la conversation en espagnol; b) appellatives ou conatives, c'est-à-dire chaque fois qu'ils passent au quechua pour attirer l'attention de quelqu'un (réprimande) et cherchent à obtenir une réponse verbale ou une action déterminée de la part de l'interlocuteur; et c) émotives ou symptomatiques, c'est-à-dire lorsqu'ils expriment leurs sentiments, leur colère ou leur humeur en quechua. Tout comme sur Facebook, les jeunes sur WhatsApp utilisent la langue quechua à des fins de communication précises.

De même, la figure 2 montre que les jeunes interagissent en quechua et en espagnol, le même interlocuteur pouvant utiliser les deux langues alternativement ou chaque interlocuteur utilisant une langue à la fois.



Figure 2. Alternance entre le quechua et l'espagnol sur WhatsApp.
Source : Captures d'écran WhatsApp de Capinota et de Colomi.

Ces deux captures d'écran, provenant d'interactions de deux autres groupes de jeunes de deux unités éducatives différentes, reflètent également l'utilisation des deux langues, et ce, chacune par des participants différents. La première capture illustre une conversation entre deux étudiants, où l'interlocuteur « B » utilise l'espagnol et le quechua. « B » salue en espagnol et son interlocutrice « R » répond en quechua, avec certains mots, comme la salutation, en espagnol. En quechua, elle demande : « *Imata ruwachkanki?* » « Qu'est-ce que tu fais? » [traduction de l'auteur] » et conseille ensuite à son interlocuteur de se couvrir : « *Kay chiripi sumaktachu p'achallikuchkanki unquyquwaktaq* », « Dans ce froid, couvre-toi bien, fais attention à ne pas t'enrhumer » [traduction de l'auteur] ». Les jeunes produisent des énoncés en quechua avec des caractéristiques structurelles typiques de l'espagnol. C'est le cas de la dernière énonciation, où l'ordre des constituants est clairement de l'espagnol : sujet (*noqapis*) — verbe (*munayman*) — objet (*intichaw cananta*), par opposition au quechua, où l'ordre est sujet — objet — verbe. Cet exemple montre que la langue autochtone écrite dans les réseaux sociaux numériques par les jeunes de même que celle qu'ils utilisent à l'oral est fortement influencée par la structure de l'espagnol. Or, les jeunes ne sont pas les seuls à employer cette variante de la langue quechua, mais aussi les adultes; il s'agit d'une variante régionale qui fait partie de l'identité linguistique des locuteurs bilingues de l'espagnol et du quechua.

Dans les conversations numériques présentées ci-dessus, on observe une tendance à garder les deux langues plus ou moins séparées dans les énoncés. En général, cependant, les jeunes sont bilingues dans leur

utilisation des deux langues, grâce à leurs compétences communicatives. Les preuves présentées montrent que les jeunes qui sont encouragés à écrire en quechua sur WhatsApp le font systématiquement, du simple mot au texte composé complexe, et ce, même si leurs interlocuteurs répondent en espagnol. Ces interactions numériques bilingues sont favorables à la langue autochtone, car elle commence à gagner du terrain dans ces scénarios numériques où, comme l'affirme Crystal (2002), les langues à fort prestige social et à portée mondiale sont prédominantes, voire exclusives.

Les interactions bilingues dans les médias numériques sont, en partie, le reflet de l'utilisation des deux langues en face à face réel par les jeunes dans leurs communautés d'origine et dans les centres urbains intermédiaires où ils vivent temporairement ou en permanence. Les jeunes qui ont un contact physique permanent avec leurs grands-parents, leurs parents et d'autres locuteurs quechuas plus âgés ainsi qu'avec d'autres hispanophones interagissent constamment en utilisant ces deux langues de manière dynamique et interchangeable. Dans les interactions en face à face à l'école ou à la maison, les jeunes participent à des dialogues où certains des interlocuteurs parlent en quechua et d'autres, en espagnol. La même situation est évidente lors des interactions dans les réseaux sociaux numériques, où les jeunes, en tant que membres d'une communauté de parole, adaptent leur façon de parler et les langues qu'ils utilisent en fonction des interlocuteurs avec lesquels ils se reconnaissent, en vertu de la convergence ou de la divergence de leurs pratiques discursives et du besoin d'interaction sociale et d'identification à l'autre.

Enfin, nous mettons en évidence l'interaction en deux langues comme une stratégie communicationnelle que les bilingues développent notamment sur les réseaux sociaux numériques. Bien que les locuteurs des deux langues lorsqu'en contact entretiennent des relations asymétriques dans le contexte socioculturel où elles coexistent, les membres des communautés de parole numériques dont la majorité est bilingue parlent espagnol et, au moins, comprennent le quechua. Ainsi, ils parviennent à une intelligibilité mutuelle, même s'ils communiquent dans les deux langues séparément, car, en tant que membres des mêmes communautés de parole, ils ont en commun, comme le disent Fishman (1995) et Moreno Fernández (1998), les normes sociales d'utilisation et d'interprétation de la langue ainsi que des attitudes linguistiques positives envers la langue autochtone et son utilisation dans ces médias numériques.

Adaptation de la langue autochtone dans les réseaux sociaux numériques

La vie quotidienne des peuples autochtones connaît des processus de transformation impulsés par l'assaut des technologies de l'information et de la communication, qui façonnent un monde numérique hyperconnecté de communication ubiquitaire d'où émergent de nouvelles formes de sociabilités numériques (Cáceres *et al.* 2017). Grâce à la médiation de la technologie numérique, les jeunes peuvent expérimenter et construire des identités flexibles et multiples selon les relations entre les membres des communautés numériques (Aguilar 2015).

De nos jours, les gens interagissent quotidiennement avec des appareils numériques, notamment des ordinateurs et des téléphones portables. Par leur intermédiaire avec d'autres personnes, les locuteurs d'une langue autochtone minorisée font en sorte qu'elle imprègne les réseaux sociaux numériques comme Facebook et WhatsApp, où elle remplit des fonctions importantes et précises. L'une des plus récurrentes est relationnelle ou factuelle (Jakobson 1985); elle se manifeste principalement dans les salutations et les adieux des jeunes qui utilisent majoritairement l'espagnol, y incorporant la langue autochtone pour établir les premiers contacts et les clôtures des situations de discours numériques. Les jeunes bilingues quechua-espagnol utilisent le quechua pour faciliter le contact social avec les membres de leurs communautés numériques, généralement par des salutations comme : « allinp'unchay, "Bonjour" [traduction de l'auteur]; imaynalla, "Comment allez-vous?" [traduction de l'auteur] » et des adieux comme : « k'ayakama, "À demain" [traduction de l'auteur]; tinkunakama, "À bientôt" [traduction de l'auteur] », puis poursuivent leur interaction en partageant avec eux divers renseignements en quechua ou en espagnol.

Parmi les fonctions récurrentes dont ont généralement recours les interlocuteurs des réseaux sociaux numériques, ces derniers mettent à profit leur compétence communicative en utilisant la langue autochtone

dans leurs échanges interactifs et personnels (Halliday 1994). Grâce à son caractère expressif et conatif, cette langue les aide notamment à exprimer leur préoccupation et leur intérêt pour le bien-être des autres, auxquels ils adressent également des encouragements, des suggestions ou des conseils en quechua, comme : « *Kay chiripi sumaktachu p'achallikuchkanki unquyquwaktaq*, “Dans ce froid, tiens-toi chaud, fais attention à ne pas t'enrhumer” [traduction de l’auteur] ». En d’autres termes, l’utilisation de la langue quechua par les jeunes a des connotations socio-affectives importantes dans leurs interactions sociales au sein de leurs communautés numériques.

De même, parce que le divertissement linguistique est inhérent aux interactions technosociales dans la vie quotidienne des jeunes sur le territoire numérique, le caractère ludique et émotif s’exprime dans la langue quechua. Les actes de parole exprimés dans cette langue dans WhatsApp reflètent la récurrence des fonctions émotives (Jakobson 1985) et interpersonnelles (Halliday 1982) dans les activités scolaires, familiales, sportives et récréatives que les jeunes développent sur les réseaux socionumériques. On constate que chaque fois que les jeunes veulent plaisanter avec leurs interlocuteurs ou se moquer de l’un d’entre eux, ils incorporent la langue quechua dans leurs discours. Bien qu’ils puissent également le faire en espagnol, ils préfèrent le faire en langue quechua, car ils considèrent être mieux à même d’exprimer leurs plaisanteries, en utilisant une variété d’adjectifs comme : « *takauma*, “ébouriffé” [traduction de l’auteur] »; « *sapan wisa*, “égoïste” [traduction de l’auteur] »; « *yana toqchi*, “personne à la tête noire” [traduction de l’auteur] »; « *yana anku*, “personne à la peau brune, brûlée par le soleil ou le froid” [traduction de l’auteur] »; ou « *katarijina laduwisa*, “personne qui a le ventre tordu comme celui d’un serpent” [traduction de l’auteur] ». Dans ces actes de langage, la créativité linguistique des jeunes se déploie. Ils souhaitent mettre en valeur les caractéristiques physiques, positives (flatteries) ou négatives (insultes) et comportementales d’autrui ainsi que, dans une certaine mesure, réguler le comportement des autres selon les valeurs culturelles de coexistence pratiquées au sein de leur famille et de leur communauté.

De ce fait, les blagues exprimées en langue quechua remplissent une fonction sociale importante qui aide les jeunes à atteindre la cohésion dans leurs communautés de parole numériques. Par exemple, ils rient ensemble de la même chose à laquelle la blague fait référence; cela crée ainsi des liens, principalement lorsque les jeunes font des blagues référentielles, car ils peuvent comprendre la blague et l’apprécier grâce aux connaissances et aux expériences communes, en particulier propres à leur contexte socioculturel quechua. Cependant, ce sont les normes d’interaction et d’interprétation communes chez les communautés de parole des jeunes bilingues qui constituent la valeur sociopragmatique commune de la langue quechua. Elle favorise une bonne compréhension et distinction entre une plaisanterie et une insulte exprimée dans la langue autochtone, éliminant ainsi toute possibilité d’agression, d’attaque, d’humiliation ou de menace envers l’image positive des interlocuteurs.

Par conséquent, l’utilisation de la langue autochtone chez les jeunes, en plus de remplir des fonctions sociales importantes dans leurs communautés de parole, signifie l’emploi de contenus culturels liés au quechua, et ce, non seulement par des textes écrits dans cette langue, mais également par des images, des photos, des vidéos et de la musique. Les jeunes communiquent ainsi en vue de s’identifier à leur culture, de se réapproprier la mémoire collective, les coutumes et les valeurs de leur peuple et, surtout, de faire prendre conscience à la société en général de la valeur des populations rurales. L’une des façons dont les jeunes expriment la fierté qu’ils ressentent à l’égard de leur origine, de leur culture et de leur langue consiste à faire circuler des messages dont le contenu culturel est proche de leur réalité, et ce, dans l’intention d’influencer les attitudes des interlocuteurs; autrement dit, la langue autochtone et le langage multimodal remplissent tous deux une fonction de régulation (Halliday 1994).

Ainsi, l’utilisation de la langue autochtone dans les réseaux socionumériques est rare dans son extension textuelle, limitée à quelques mots ou phrases courtes et restreinte aux fonctions intimes et informelles que les utilisateurs lui sont attribuent. Cela diffère de l’utilisation sans restriction de l’espagnol. Nonobstant cette constatation, on y trouve des failles dans le territoire numérique, et ce, malgré son statut de langue minoritaire marquée par les mentalités diglossiques de ses propres locuteurs et des locuteurs d’autres langues. Dans le cas des réseaux socionumériques, l’utilisation des langues autochtones est favorisée par le langage multimédia qui

promeut, par ses publications informatives, la génération d'une conscience collective en faveur de la diversité linguistique et culturelle. Ce faisant, on cherche également à contribuer à la reconnaissance de sa valeur pour l'humanité ainsi qu'à démontrer la nécessité de changer les attitudes et les mentalités diglossiques à son égard, qui sont des conditions importantes pour la construction de sociétés multilingues, démocratiques et socialement justes.

Ces aspects nous semblent mériter une analyse large et multidimensionnelle à partir de différentes perspectives disciplinaires. Dans le cadre de cet article, nous nous concentrons sur une analyse qui tient compte de la perspective théorique adoptée.

Analyse

Dans le contexte de la société de l'information, la production, le traitement et la transmission de l'information deviennent des sources essentielles de productivité et de pouvoir, en raison des nouvelles conditions technologiques qui apparaissent à cette époque. La révolution technologique réside dans l'utilisation de dispositifs numériques pour le traitement de l'information, la production de connaissances et la communication (Castells 1999). Or, les interfaces intenses entre les personnes et les technologies de la communication génèrent des changements irréversibles dans le paradigme de la vie au sein de la société d'aujourd'hui. La plupart de nos pratiques sociales, entendues comme des manières récurrentes au sein d'une même communauté de réaliser une certaine activité, sont médiatisées par ces dispositifs numériques, parce que, selon bon nombre de gens, ces derniers font partie intégrante du corps des humains et les rendent dépendants d'eux. Parallèlement à l'hétérogénéité des conditions sociales et économiques qui caractérisent les sociétés, la présence et la dépendance à l'égard de ces technologies sont également diverses et hétérogènes. Le contexte géographique, la connectivité et le groupe d'âge sont des variables qui déterminent non seulement l'accessibilité aux technologies, mais aussi leur utilité et leur dépendance.

Malgré les sensibilités et les scepticismes des locuteurs de langues minoritaires et des chercheurs qui ont prédit leur mort numérique (Kornai 2013) provoquée notamment par les téléphones intelligents en ce qui a trait aux langues autochtones (Cuevas 2017), ces dernières font des incursions dans le cyberspace grâce aux facilités communicationnelles (Hutchby 2001) que les dispositifs numériques offrent aux locuteurs selon leur volonté et leurs intentions. Cependant, l'utilisation d'une langue minoritaire dans les réseaux socionumériques se caractérise par sa restriction à des cercles intimes, à des personnes proches, à des sujets limités et à des fonctions précises. La proximité des personnes de même que le degré de confiance et de connaissance chez les membres motivent son utilisation, ce qui montre que plus les gens se connaissent et sont connus pour parler la langue minoritaire, plus l'utilisation de la langue minoritaire devient spontanée, fluide, agréable et amusante. Cette réalité est possible, notamment parce que les jeunes utilisateurs de WhatsApp maîtrisent mieux et davantage l'inclusion et la participation des personnes dans leurs communautés. Par ailleurs, si l'on considère que les langues autochtones sont de plus en plus vulnérables par rapport aux langues de prestige qui circulent dans les réseaux socionumériques et dans le cyberspace en général, la limitation de leur utilisation à des communautés généralement fermées est un inconvénient, car elle étend les conditions sociolinguistiques asymétriques de l'environnement physique à l'environnement numérique.

De ce fait, la langue autochtone ouvre des espaces tant sur Facebook que sur WhatsApp, bien que son utilisation soit limitée, d'une part, à quelques mots et à des phrases courtes et, d'autre part, à des interlocuteurs proches et intimes qui lui attribuent des fonctions précises. Or, la volonté et l'engagement des locuteurs élargissent les sphères d'utilisation de cette langue aux environnements numériques, où, profitant de ses caractéristiques ubiquitaires et multimodales, ils diffusent également des connaissances et des valeurs culturelles propres à leurs communautés d'origine. En d'autres termes, les locuteurs profitent des facilités (Hutchby 2001) que les réseaux sociaux numériques offrent à l'utilisation de toute langue, afin de mettre la langue autochtone en action.

L'utilisation des langues minoritaires dans les réseaux socionumériques est étroitement liée à ce que Moreno Fernández (1998) appelle « les attitudes linguistiques des utilisateurs à leur égard ». Ces attitudes, qui

comportent des dimensions cognitives (conceptions et opinions), affectives (sentiments) et comportementales (comportements), sont construites par les locuteurs et les non-locuteurs des langues autochtones sur la base de leur histoire de vie, de celle de leur famille et de celle des autres et en interaction avec les autres. Chez les jeunes, en tant que membres de leur génération, les attitudes envers une langue minoritaire manifestent leurs prédispositions acquises dans le contexte et varient en degré et en direction. Elles reflètent des ambivalences qui ne sont pas héritées, mais des constructions sociales permanentes qui se négocient dans les interactions en face à face et en mode numérique, et ce, en fonction de leurs perceptions positives et négatives à leur égard et de leurs convictions quant aux fonctions symboliques, identitaires et politiques qu'elles leur offrent.

Les jeunes, utilisateurs assidus des réseaux sociaux numériques et de plus en plus globaux, où les interactions communicatives sont véhiculées par plus d'une langue et où ils sont en contact avec plus d'une culture à la fois, vivent dans un monde beaucoup plus pluriel que celui de ceux qui ne les utilisent pas. La vie de cette population est caractérisée à la fois par des espaces de contact physiques et sociométriques; ces derniers sont désignés par Chayko (2008) comme des espaces sociométriques, car ces personnes circulent entre le monde du face-à-face et le monde numérique. Leurs interactions peuvent parfois être entièrement coprésentielles ou entièrement numériques, mais la complémentarité des deux modes est une constante et la langue autochtone y remplit d'importantes fonctions de communication. Ces espaces sociométriques reflètent des sentiments d'unité, de cohésion et de proximité, où les jeunes configurent, étendent et soutiennent des communautés numériques bilingues denses et multiples. Cependant, à partir de l'étude menée, nous avons constaté que la dynamique de la vie des jeunes reflète une fluctuation bidirectionnelle et complémentaire permanente entre leurs mondes physique et numérique, facilitant la circulation de la langue quechua dans les deux scénarios également. C'est principalement le cas des activités scolaires et récréatives, car les jeunes poursuivent en ligne les activités qu'ils ont commencées en coprésence. En revanche, les activités des communautés liées à la production agricole ou à l'élevage dont certains font partie ne peuvent être reproduites en ligne, sauf à titre de complément d'information, comme dans les cas où les jeunes recherchent des renseignements les concernant sur Internet ou les diffusent sur leurs réseaux sociométriques.

À l'heure de l'hyperconnectivité globale et de la permanence croissante de la population dans le cyberspace, il s'avère impossible de réfléchir à la situation sociolinguistique des langues autochtones sans prendre en compte leur dynamique sur Internet et les réseaux sociométriques. En communiquant et en exprimant leurs pensées et leurs sentiments sur ces réseaux à l'aide d'un langage multimodal qui combine le texte, les images, la vidéo et l'audio, les jeunes créent des occasions favorables à l'utilisation des langues autochtones dans le territoire numérique, contrairement à ce qu'affirme Kornai (2013), pour qui Internet et les réseaux sociaux sont un danger pour la survie de ces langues.

Enfin, l'utilisation et la vitalité d'une langue autochtone dans le cyberspace dépendent de la réappropriation, de l'activation et du renforcement de sa fonctionnalité par ses locuteurs dans les communautés de parole numériques. Grâce aux liens interterritoriaux facilités entre les locuteurs d'une langue autochtone par les médias numériques et surtout par les réseaux sociométriques, cette langue devient le support d'interactions, et ce, surtout lorsque ces interactions tournent autour des contextes et des pratiques culturels de leurs communautés d'origine, comme l'agriculture, les soins au bétail, les festivals et la musique. Tant dans les communautés rurales que dans les petites villes, les activités productives activent la mémoire linguistique des jeunes et encouragent l'utilisation de la langue comme moyen de communication en interaction avec les personnes âgées. Le téléphone portable et les réseaux sociométriques prolongent le pont culturel et linguistique, qui facilite notamment l'utilisation de la langue quechua et, par son entremise, maintient le lien avec les origines culturelles des jeunes et le renforcement de leur identité.

Conclusions

Ainsi, étant donné que l'étude visait à déterminer les potentialités des réseaux sociaux numériques en vue de la revalorisation d'une langue et d'une culture autochtones, nous présentons ci-dessous les conclusions à cet égard.

Le territoire d'une langue autochtone, en tant qu'espace social dynamique, n'est plus limité aux espaces géographiques ruraux. Il transcende désormais les territoires d'origine physique et s'étend au territoire numérique. Le cyberspace est un nouveau territoire où se configurent des communautés linguistiques potentielles qui favorisent le renforcement et la revalorisation des langues et des cultures minoritaires, grâce au protagonisme de leurs locuteurs, en particulier les jeunes autochtones du numérique. Dans ces communautés, les attitudes linguistiques à l'égard des langues qui font partie de leurs répertoires linguistiques sont modulables et favorables à l'incursion des langues minoritaires dans ce nouveau territoire linguistique.

L'écosystème numérique, dont les réseaux socionumériques, est un nouveau domaine d'utilisation des langues autochtones où les fonctions de la langue minoritaire sont reproduites, en particulier les fonctions socio-affectives propres à la culture autochtone en question. Malgré les limites de l'écriture, les préjugés linguistiques et les conditions asymétriques associés à la langue autochtone, son utilisation ouvre des espaces dans l'écosystème numérique où, en plus d'élargir ses sphères dans les réseaux, elle facilite la diffusion des connaissances et des valeurs culturelles propres aux communautés d'origine des locuteurs. Ces derniers peuvent ainsi profiter des possibilités multimodales offertes par les technologies numériques, en particulier les réseaux socionumériques, au profit de la diffusion, de l'utilisation et de l'apprentissage de la langue et de la culture autochtones. Cependant, il importe de noter que l'utilisation de la langue autochtone dans ces contextes est restreinte à des fins informelles, notamment pour des plaisanteries, des insultes, etc.

Par conséquent, contrairement à l'hypothèse initiale, cette étude montre que les médias numériques sont à la disposition des locuteurs de langues autochtones qui, grâce à des stratégies d'appropriation culturelle, peuvent en tirer parti pour leur documentation, leur diffusion, leur utilisation et leur apprentissage. Dans la mesure où les utilisateurs les recherchent, les réseaux socionumériques peuvent contribuer de manière significative à la revalorisation culturelle des peuples autochtones et à la réaffirmation de l'identité culturelle et linguistique de leur population.

Enfin, il demeure que les chercheurs devront poursuivre les recherches en vue d'élargir et d'approfondir les conséquences des technologies de l'information et de la communication, d'Internet et des réseaux socionumériques sur l'utilisation des langues minoritaires ainsi que sur les systèmes linguistiques. Ces études et les actions futures visant l'aménagement linguistique *in situ* devraient inclure les locuteurs des langues comme protagonistes des études, et plus encore, comme protagonistes des actions d'appropriation culturelle et d'utilisation des médias numériques en vue du renforcement de l'identité linguistique et culturelle des nouvelles générations et, par conséquent, de la revalorisation des langues et cultures autochtones qui constituent le patrimoine de l'humanité.

Références

Agencia de gobierno electrónico y tecnologías de información y comunicación — AGETIC & United Nations Fund for Population Activities — UNFPA, 2019, *Juventudes TIC. Estudio sobre las TIC en adolescentes y jóvenes de Bolivia*, La Paz : AGETIC/UNFPA.

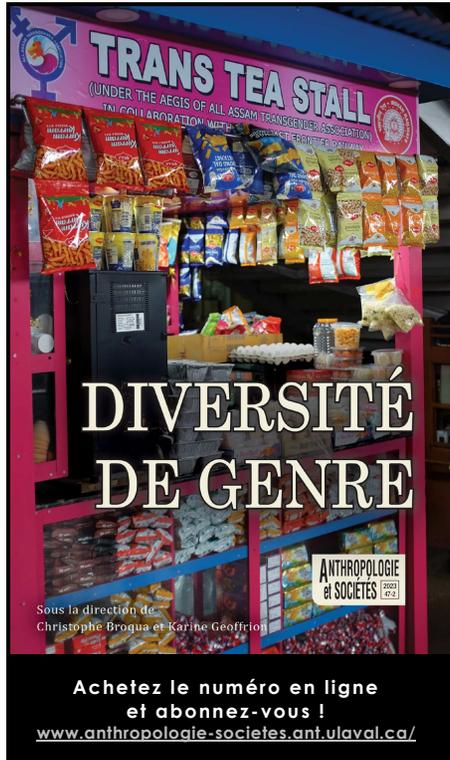
AGUILAR, Andrea, 2015, « Identidad y procesos identitarios en la era digital : del intercambio de información a la construcción de sentido », en Beatriz Coss (coord.), *TIC y construcción de identidades. Reflexiones, análisis y respuestas* (págs. 15-51), México : Universidad Autónoma de Coahuila /PIFI.

_____, 2018, « El protagonismo comunicacional-informacional-digital indígena en la sociedad de la información: antecedentes, experiencias y desafíos », *Anuario electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*, 11(2) : 104-127. Obtenido de: <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.5715>.

BAKER, Colin, 1992, *Attitudes and Language*. Clevedon : Multilingual Matters.

- BASTARDAS-BOADA-BOADA, Albert, 1996, *Ecología de les llengües. Midi, contactes i dinàmica socioingüística*. Barcelona : Proa.
- _____, 2011, *Ecología y sostenibilidad lingüística: una aproximación desde la (socio) complejidad*. XIV Jornadas de lingüística, Cádiz : Universidad de Cádiz.
- _____, 2014, *Ecología y sostenibilidad lingüística: Una aproximación desde la (socio) complejidad*. En M. Casas Gómez, & R. Vela Sánchez, Eugenio Coseriu, in memoriam. XIV Jornadas de Lingüística (págs. 143-163). Cádiz : Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- _____, 2016, « *Ecología lingüística y lenguas minorizadas: algunas notas sobre el desarrollo del campo* », en Ana Ma. Fernández Planas (ed.), *53 reflexiones sobre aspectos de la fonética y otros temas de lingüística* (pp. 449-458), Barcelona : Laboratori de Fonètica.
- BOURDIEU, Pierre, 2002, « *El mercado lingüístico* », en P. Bourdieu, *Sociología y cultura* (pp. 143-158), México : Grijalbo.
- CÁCERES ZAPATERO, María Dolores, BRÄNDLE SEÑAN, Gaspar, & José Antonio RUIZ SAN ROMÁN, 2017, « *Sociabilidad virtual: la interacción social en el ecosistema digital* », *Historia y Comunicación Social*, 233-247.
- CASTELLS, Manuel, 1999, *La era de la información: economía, sociedad y cultura: La sociedad red*. México : Siglo XXI.
- _____, 2006, *La sociedad red: una visión global*, Madrid : Alianza.
- CHAYKO, Mary, 2008, *Portable Communities. The Social Dynamics of Online and Mobile Connectedness*, New York : State University Press.
- _____, 2016, *Superconnected: The Internet, Digital Media, and Techno-Social Life*. London : Sage.
- COUTO, Elza Kioko Nakayama Nenoki do & Hildo Honorio do COUTO, 2016, « *Ecolinguística, lingüística ecossistêmica e análise do discurso ecológica (ADE)* », *Signótica, Goiânia*, 28(2) : 381-404.
- COUTO, Hildo Honorio do, 2019, « *Ecolingüística* », en M. Arratia, & V. Limachi, *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios* (págs. 145-166), Cochabamba : CIPROEIB Andes / Kipus.
- CRYSTAL, David, 2002, *El lenguaje e Internet*, Madrid : Cambridge University Press.
- CUEVAS, Aleja, 2017, « *Celulares ponen en riesgo a 33 lenguas nativas en Bolivia* », *La Razón*, 10 de mayo de 2017. Obtenido de: <https://www.la-razon.com/sociedad/2017/05/10/celulares-ponen-en-riesgo-a-33-lenguas-nativas-en-bolivia/>.
- FASOLD, Ralph, 1996, *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*, Madrid : Visor.
- Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe — FILAC, 2020, *Revitalización de lenguas indígenas. Pueblos e idiomas indígenas en América Latina y el Caribe: situación actual y perspectivas*, La Paz : FILAC/ORDI.
- FISHMAN, Joshua, 1995, *Sociología del lenguaje*. Madrid : Cátedra.
- GOLLUSCIO, Lucia A., 2002, *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires : Eudeba.

- HALLIDAY, Michael Alexander Kirkwood, 1982, *Exploraciones sobre las funciones del lenguaje*, Barcelona : Editorial Médica y Técnica, S.A.
- _____, 1994, *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, México : Fondo de Cultura Económica.
- HINE, Christine, 2004, *Etnografía virtual*, Barcelona : UOC.
- HUTCHBY, Ian, 2001, « Technologies, Texts and Affordances », *Sociology*, 35(2) : 441- 456.
- HYMES, Dell, 1986, « Models of the Interaction of Language and Social Life », en J. Gumperz, & D. Hymes, *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication* (pp. 35-71), New York : Blackwell.
- Instituto Nacional de Estadística — INE, 2013, *Censo Nacional de Población y Vivienda. Principales resultados*. La Paz: INE.
- _____, 2015, *Censo de Población y Vivienda 2012 Bolivia. Características de la población*, La Paz : Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____, 2018, *Migración interna en Bolivia*, La Paz : UDAPE/INE.
- JAKOBSON, Roman, 1985, *Linguística y poética*, España : Cátedra.
- JASSO-PENÑA, Felipe de Jesús, GUDIÑO-PAREDES, Sandra & José PORFIRIO TAMEZ-SOLÍS, 2019, « Centennials, ciudadanos globales y digitales », *Paxis*, 15(1) : 11-23.
- KORNAI, András, 2013, *Digital Language Death*. Retrieved from:
<https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0077056>.
- MORENO FERNÁNDEZ, Francisco, 1998, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona : Ariel.
- NATHAN, David, 2000, « Plugging in Indigenous knowledge: Connections and Innovations », *Australian Aboriginal Studies*, (2) : 39-47.
- ORTUÑO, Armando, 2016, « El acceso y el uso de Internet en Bolivia: antiguas y nuevas desigualdades », en E. Quiroz (cord.), *Bolivia Digital, 15 miradas acerca de Internet y la sociedad en Bolivia* (págs. 149-186), La Paz : Vicepresidencia del Estado / CIS.
- PINK, Sarah, HORST, Heather, POSTILL, John, HJORTH, Larissa, LEWIS, Tania y Jo TACCHI, 2019, *Etnografía digital. Principios y práctica*, Madrid : Morata.
- RENGIFO, Grimaldo, 1996, *El Ayllu Andino y Sociedad Moderna*, Lima : Mimeo.
- SANDOVAL-FORERO, Eduardo, 2013, « Los indígenas en el ciberespacio », *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 10(2) : 235-256.
- TERBORG, Roland & GARCÍA LANDA, Laura, 2011, « Las presiones que causan el desplazamiento de las lenguas indígenas. La presentación de un modelo y su aplicación », en R. Terborg y L. García Landa (coord.), *Muerte y vitalidad de lenguas indígenas y las presiones sobre sus habitantes* (pp. 29-61), México : UNAM.



ABONNEMENT 2024

	Canada	Étranger	
Étudiant	45 \$	81 \$	CAN
Particulier	90 \$	115 \$	CAN
Institution sans agence	145 \$	200 \$	CAN
Institution avec agence	140 \$	175 \$	CAN

Prochains numéros

47-3, 2023.

Numéro hors thème

48-1, 2024. Natacha Gagné et Laurent Jérôme

La situation coloniale à la lumière de l'archive

48-2, 2024. Niko Besnier, Kevin Rosianu et Nicolas Bancel

Le genre à l'épreuve du sport

Diversité de genre

VOLUME 47, NUMÉRO 2 (2023)

Présentation. Diversité de genre.

Saisir l'évolutivité des catégories et des normes
Christophe Broqua et Karine Geoffrion

Les *kagama* du Japon dans les discours sexologique et populaire de l'entre-deux-guerres. Réécritures et réappropriations
Camille Lenoble

Les catégories de genre et de sexualité à l'épreuve du quotidien. Transformations contemporaines des modes d'être *muxe* (Isthme de Tehuantepec, Mexique)
Melvin Aït Aïssa

Le genre des fleurs. Processus de féminisation et attirances sexuelles chez les *māhū*, les *raerae* et les femmes trans à Tahiti
Mickaël Durand

Enjeux de terminologie autour de la « loi des personnes transgenres » (2019) en Inde. Actions militantes en Assam et au Manipur
Émilie Arrago-Boruah

Les transmasculinités iraniennes. De la masculinité hégémonique à la masculinité alternative
Bahar Azadi

Le football féminin dans les quartiers défavorisés au Maroc. Socialisation, expression de genre et perception du corps
Aziz Benkorti

Fluidité de genre. L'expérience d'une *técha* tunisienne
Monia Lachheb

Just Walk! Images du genre dans la *Ballroom scene* parisienne
Camille Guibert

La diversité de genre s'invite au Musée de la civilisation de Québec (note de recherche)
Karine Geoffrion, Marie-Philippe Phillie Drouin, Amélia Fiset, Kévin Lavoie et Caroline Lantagne

Un anthropologue du XX^e siècle face à la diversité de genre et de sexualité. Pierre Clastres
Christophe Broqua

ESSAIS BIBLIOGRAPHIQUES

Les *hijras* en Inde et au Bangladesh. Analyses à partir du désir
Otávio Amaral

La transition de genre. Entre ordre sexué et mobilité sociale
Laurence Héroult

Entrevue

L'enclos de Wabush : le jeu théâtral comme pratique d'épanouissement personnelle et de guérison collective¹

Roxanne Blanchard-Gagné
Doctorante
Département d'anthropologie
Université Laval

« The trickster is the story character who teaches the lessons » (Moore 2017 : 14).

Le *trickster*, entre spectacle et littéraire : le pouvoir de l'humour et du dés-équilibre

Les *Chroniques de Kitchike : La grande débarque* (2017) donne le ton à l'univers littéraire du wendat Louis-Karl Picard-Siouï qui a été remodelé par l'auteur, puis mis en scène par le Wolastoqey Dave Jenniss et le Québécois Daniel Brière. Il en a résulté une œuvre tout aussi originale que le recueil de nouvelles duquel l'écrivain a extirpé certains personnages pour les nicher entre l'onirisme et la science-fiction du discours théâtral de *L'enclos de Wabush*².

La pièce met particulièrement l'accent sur les personnages de Noé Saint-Ours (interprété d'abord par Marco Poulin et après par Dave Jenniss) et de Pierre Wabush (interprété par Charles Bender). Leurs péripéties, basculées du livre à la scène, se faufilent à travers la ligne fine qui sépare le réel de l'imaginaire en nous offrant une incursion dans un multivers pour rétablir l'équilibre des forces cosmiques. Ainsi, une sorte de *trickster* et son apprenti : la relation de Saint-Ours et Wabush s'inscrit dans « l'envers et l'endroit » d'une « insoumission »³ performative. De leurs rencontres ont émergé un examen de conscience qui oscille tantôt entre nostalgie, tantôt humour, parfois critique du soi et du regard colonial.

Plus encore, leur (inter)actions apportent un éclat subversif à l'intrigue de la pièce en plus de porter une réflexion sur le démantèlement et la (dé/re)construction de l'ordre établi, confrontant ainsi l'avenir et ce qui nous a conduit là où nous sommes aujourd'hui. Et comme toutes *trickster stories*, les mots de Louis-Karl Picard-Siouï à la bouche de ses personnages sont :

[...] fruitful, making us think and see again. Such goals are in keeping with [the] trickster's spirit, for he is the archetype who attacks all archetypes. He is the character in [the] myth who threatens to take the myth apart. He is an "eternal state of mind" that is suspicious of all [E]ternals, dragging them from their heavenly preserves to see how they fare down here in this time-haunted world. (Hyde 2010 : 14)

Les accointances avec l'intelligence créative de Noé Saint-Ours le *trickster*, appuyé par le dévoué Chroniqueur (interprété par Joanie Guérin), sorte de coryphée, chamboulent alors non seulement la trajectoire de vie de Pierre Wabush, mais également celle des autres personnes gravitant autour de la communauté (imaginaire) de Kitchike.

¹ Pour la fiche technique, veuillez consulter les liens suivants :

Nouveau Théâtre Expérimental, <https://www.nte.qc.ca/evenements/lenclos-de-wabush>;

Les Productions Ondinnok, <http://www.ondinnok.org/fr/toutes-les-creations/lenclos-de-wabush/>.

² Les *Chroniques de Kitchike : La grande débarque* (2017) et *l'Éveil à Kitchike : La saignée des possibles* (2022) partagent l'entrecroisement et l'entrelacement d'une triade narrative avec la pièce de théâtre susmentionnée.

³ Termes empruntés au théoricien et sociologue critique d'art Guy Siouï Durand (Siouï Durand 2009 : 5-8). Le tout faisant écho notamment aux esprits du *trickster*, mais aussi et surtout à l'auteur Huwennuwanenhs Louis-Karl Picard-Siouï « qui revendique la liberté dans son art, non seulement contre les styles, les règles et les traditions convenues, mais encore contre toutes les formes d'aliénation » (Siouï Durand 2009 : 30).



Figure 1. Enclos de Wabush : Pierre Wabush

Crédit photographique : Marlène Gélinau Payette©

À cet effet, leurs récits se racontent et se transforment par les fourberies de Saint-Ours et du coryphée, et ce, à travers des mises en abîme, *flash-back* et autres folies d'adaptations de la distribution des rôles et de leurs destinées.



Figure 2. Enclos de Wabush : Noé Saint-Ours et Pierre Wabush

De droite à gauche : Dave Jenniss et Charles Bender

Crédit photographique : Marlène Gélinau Payette©

C'est pourquoi, sans réserve, les technologies numériques s'invitent sur scène pour sublimer l'auditoire. Celui-ci est dès lors entraîné dans une montagne russe d'émotions et de (re)définition du soi et de l'Autre pour qu'enfin Pierre Wabush puisse se rapprocher un peu plus de son destin, soit d'endosser la figure du *trickster*.



Figure 3. Enclos de Wabush : bande-annonce

Crédit vidéographique : Nouveau Théâtre Expérimental©

Comment décrire l'expérience de L'enclos de Wabush ? Ce fut un voyage dans un monde imaginaire sans fin. Une traversée de la mémoire de notre Pierre Wabush national. L'écriture de [Louis-Karl] Picard-Sioui est unique et elle m'a poussé à me dépasser comme metteur en scène, à me laisser voyager dans mon propre univers. Il y a dans ce texte de puissants passages métaphoriques, tout en gardant un espace pour rêver ensemble. Une écriture franche et vraie, c'est la recette gagnante de L'enclos de Wabush. — DAVE JENNISS⁴



Figure 4. Enclos de Wabush : Pierre Wabush, Lydia Yaskawish et Sophie Tooktoo

De droite à gauche : Charles Bender, Marie-Josée Bastien et Emily Marie Séguin

Crédit photographique : Marlène Gélinau Payette©

⁴ Cette citation est tirée du Cahier d'accompagnement (2021) de *L'enclos de Wabush*, dont la re-publication a été lue et approuvée par Dave Jenniss.

Discussion avec le comédien, dramaturge et metteur en scène Dave Jenniss⁵

Dans cette entrevue avec Dave Jenniss, metteur en scène de la Nation Wolastoqiyik, *L'enclos de Wabush* met en lumière la puissance du théâtre autochtone. Cette œuvre de Louis-Karl Picard-Sioui fait appel à la figure emblématique du *trickster*, un archétype qui défie les normes et remet en question les vérités établies. La pièce se distingue par sa richesse narrative et explore des enjeux tels que l'épanouissement personnel et la guérison collective. À travers le prisme du jeu théâtral, l'œuvre révèle la profondeur des dynamiques d'identité, de mémoire et de culture, transformant la scène en un espace de réflexion et de métamorphose. Loin de se limiter à un simple divertissement, *L'enclos de Wabush* invite à naviguer entre le réel et l'imaginaire pour rétablir un équilibre cosmique, affirmant ainsi le rôle essentiel du théâtre autochtone comme voix transformative et audacieuse au sein de la scène théâtrale actuelle.

Roxanne Blanchard-Gagné (RBG) : Qu'est-ce qui fait du théâtre une composante essentielle de votre parcours professionnel? Autrement dit, comment votre parcours de vie vous a-t-il conduit à choisir une carrière théâtrale et à devenir metteur en scène?

Dave Jenniss (DJ) : Il n'y a rien qui dessinait dans ma vie ce côté artistique là parce qu'on était plutôt une famille très sportive. Mon père était un joueur de hockey [sur glace], l'art était plus ou moins présent à la maison quand j'étais jeune. Il n'y avait pas beaucoup non plus de lecture, donc j'ai été attiré par le milieu du théâtre très tard. En fait, c'était [une fois] arrivé au cégep⁶ [que] j'ai commencé à lire des pièces de théâtre à la bibliothèque puis c'est là que j'ai commencé à être fasciné par les millions de possibilités que l'on pouvait prendre, les différents personnages qu'on pouvait jouer donc ça a été vraiment comme ça que j'ai touché au théâtre les premières fois. Et, pour le rôle de metteur en scène, je pense que c'est venu vraiment dans les dernières années où j'avais le goût de transmettre quelque chose que j'avais appris chez [les Productions] Ondinnok [Inc.]⁷ ... avec mon passage chez Ondinnok j'avais le goût de transmettre des trucs puis aussi j'avais le goût d'essayer de plonger ... de prendre un risque au-delà du jeu [d'acteur] et c'est comme ça que la mise en scène s'est pointée [comme un domaine d'importance] dans mon cas.

RBG : Qu'espérez-vous que votre public fasse ou perçoive différemment après avoir vu l'un de vos spectacles?

DJ : Euhm [sic], ça, c'est une bonne question ! En fait on peut vraiment le savoir [suite à la prestation théâtrale, et ce,] surtout quand on a des rencontres de discussion [ouverte] après les spectacles ; c'est [à ce moment-] là [en particulier] qu'on peut vraiment palper et voir comment nos spectacles peuvent être touchants pour certaines personnes [ou encore] déstabilisant pour d'autres [lorsqu'elles] viennent poser énormément de questions [aux séances d'échange avec l'auditoire]. Et ça, pour moi, ça c'est bon signe quand les gens restent après [la représentation] puis ils sont curieux de savoir un peu plus que ce qui s'est passé [dans la pièce] ou il nous pose des questions [sur notre métier, les diverses réalités des peuples autochtones au Québec, etc.], donc ça je pense que c'est la meilleure façon de percevoir ce que les gens pensent de notre travail. Ensuite de ça, il y a surtout le bouche-à-oreille ... ça aussi, ça pour moi, ça démontre bien que ce qu'on fait est utile [et apprécié], mais je pense que c'est [surtout] de pouvoir discuter avec le public après les spectacles. Parfois, on reçoit des courriels

⁵ À noter que cet entretien contient potentiellement des divulgâcheurs!

⁶ Dans le système d'éducation québécois, un cégep est un type d'établissement d'études supérieures publiques et dont le niveau se situe entre l'enseignement secondaire et universitaire.

⁷ Fondée en 1985, Ondinnok est considérée comme étant la première compagnie de théâtre francophone tant au Québec qu'ailleurs au Canada. Au fil des ans, l'équipe s'est investie bien au-delà de ses activités dramaturgiques en incluant à ses réalisations, entre autres choses, des programmes de formation et un processus de (co)création théâtrale basée sur la guérison tant individuelle que collective. Ce dernier élément résonne d'ailleurs avec l'appellation de la troupe puisqu'elle tire son nom d'un vocable « [...] wendat désignant un rituel théâtral de guérison qui dévoile le désir secret de l'âme » (Les Productions Ondinnok Inc. s.d. : § 2). Pour plus de détails concernant l'organisme sans but lucratif, veuillez consulter le lien suivant : <http://www.ondinnok.org/fr/ondinnok/demarche/>.

[de spectateurs] pour nous dire « Bravo, pour votre spectacle ! Cela m'a fait réfléchir sur le point de vue des Autochtones. », donc ça c'est toujours plaisant.

RBG : Qu'y a-t-il dans votre travail qui semble vraiment facile mais qui est en réalité très difficile?

DJ : En tout cas, pour la mise en scène, c'est vrai que ça peut paraître facile quand les gens viennent voir toute la construction de l'œuvre [et la composition de la pièce] en partant du point A au point B, mais pour le metteur en scène c'est vraiment un défi, en fait, de prendre ces personnages-là qu'il ne connaît pas (parce que ce n'est pas lui qui les a créés) et faire vivre les mots de ces acteurs-là, de ces personnages-là, pour que l'auteur soit aussi satisfait de ce qu'il entend ... donc c'est sûr que pour moi ça fait vraiment du sens, dans mon travail de metteur en scène, mais ce n'est pas facile [à exécuter] quand ce n'est pas toi qui écrit le texte et qui le met en scène.

RBG : Que recherchez-vous en général chez vos interprètes?

DJ : Je dirais toute la simplicité [de l'acteur] puis la vérité. Je recherche la « vérité » dans le jeu. Je dis souvent que le théâtre est un art de représentation, ce qui peut être un piège. On remonte sur scène puis on est là à se représenter soi-même, mais il faut qu'il y ait une chimie entre tous [les interprètes]. Il faut que tout le monde soit là pour se lancer la balle⁸, pour s'aider. Et puis ça devient plus une présentation qu'une représentation ... c'est l'art d'être vivant sur scène, d'être vrai ! Parce que c'est ce que je recherche en général chez mes interprètes, et c'est ce que je leur demande.

RBG : Quel intérêt trouvez-vous à partager la mise scène ? En quoi cela à influencer votre travail ?

DJ : Ah, eh bien, ça été vraiment plaisant de pouvoir travailler avec Daniel [Brière pour l'*Enclos de Wabush*] parce que je n'avais pas beaucoup d'expérience dans la mise en scène, et que Daniel [Brière] ça fait quand même longtemps qu'il roule sa bosse⁹. Ça m'a permis d'être un peu plus en confiance [en mes capacités] de savoir que j'avais quelqu'un à mes côtés qui pouvait m'aider si j'avais des questions ou si j'avais des remises en question sur ce que j'avais fait dans la mise en scène [donc] ça a été pour moi vraiment très enrichissant. Puis, c'est sûr que ça a influencé quelque peu la mise en scène d'avoir Daniel [Brière sur ce projet puisque] ça me poussait à aller, je pense, plus en profondeur [dans mon travail] et de repousser un peu mes limites pour lui démontrer que je méritais cette place-là : d'être à la mise en scène avec lui.

RBG : Dans quel état d'esprit avez-vous choisi le casting de *L'enclos de Wabush* ? Quelle était votre méthode de casting pour choisir les interprètes?¹⁰

DJ : Mes méthodes de casting [se basent] souvent [sur la] rencontre. J'aime beaucoup rencontrer les gens, parler avec eux, discuter du projet, etc. ensuite de ça euh [sic] je leur pose des questions parce qu'évidemment en amont, souvent, je leur envoie [par courriel] un peu le contexte du projet puis après ça ... eh bien, quand on se rencontre, je leur pose des questions. En fait, c'est pour voir si vraiment il y a un intérêt, s'il y a une compréhension du spectacle, puis souvent je leur fais faire juste des lectures. Je ne demande pas de performance. Je ne demande pas aux gens de faire quelque chose nécessairement en duo avec [d'autres] gens, mais c'est sûr que l'on ne l'a pas fait malheureusement avec [le casting de] *L'enclos de Wabush* [puisque], dans ma tête, j'avais déjà [une idée] des gens que je voulais qu'ils travaillent ensemble ... puis ça c'est une autre manière que j'aime aussi de faire du casting : c'est de rassembler des gens puis de les faire lire ensemble [afin de] créer une équipe. Mais pour ce qui est de *L'enclos de Wabush* cela a été vraiment un appel vers des gens

⁸ La métaphore de la balle est utilisée ici pour illustrer l'envoi de la réplique entre les interprètes et le flot du dialogue pour assurer la cohésion des enchaînements conversationnels.

⁹ L'expression dans le cas présent renvoie au fait d'être expérimenté.

¹⁰ Pour plus de détails, voir le court film documentaire relatant la production théâtrale de *L'enclos de Wabush* : https://www.youtube.com/watch?v=z_QE4wQ6SMc.

que je voulais côtoyer [pour ce projet] et avec qui je voulais jouer. Ils sont venus nous rencontrer et on a jasé [de la pièce] puis après ça on a fait un petit peu de lecture, c'est tout.

RBG : En quoi *L'enclos de Wabush* permet d'offrir un espace discursif et performatif autochtone afin de discuter de l'altérité, du balancement rituel des forces cosmiques et de la guérison? Pourquoi le chemin thématique du *trickster* vous interpelle-t-il?

DJ : Ah, ça c'est sûr que le personnage de Noé Saint-Ours (c'est un personnage qui est le *trickster* de *L'enclos de Wabush*) m'interpelle pour plusieurs raisons. En fait, vu que c'est un personnage mythique dans les cultures autochtones, on ne le voit pas souvent au théâtre [autochtone francophone contemporain] et le fait que Louis-Karl [Picard-Siouï] a réussi à le placer dans une histoire sans non plus qu'il soit trop folklorique, trop imagé en espèce de bête donc on l'a gardé plus comme un fou du village, un fou de la communauté, un gars éclaté ! Et ça, c'est le côté que j'ai beaucoup aimé, que je trouvais intéressant, puisqu'on pouvait aller creuser plus de côté-là, oui très cosmique, mais [de l'autre] aussi très ludique et qui, parfois, peut être [un personnage] dans la folie ou très terre-à-terre puisqu'il est là pour transmettre une énergie guérisseuse au personnage principal [Pierre Wabush] ... donc il y avait ce côté-là qui était intéressant dans le spectacle. Ce n'était pas juste, tout le temps, une folie comique ! [L'espace discursif et performatif du *trickster*.] c'était aussi des moments très vrais, très personnels, avec qui le personnage de Pierre Wabush [avait] des vraies discussions.

RBG : Quel est le genre théâtral de la pièce? Comment se définit-elle ou se démarque-t-elle dans le contexte de la scène artistique montréalaise tant du côté québécois qu'autochtone?

DJ : [Rires !] Pour moi, c'est une aventure théâtrale multidimensionnelle, donc on voyage dans plusieurs couches de dimension [différentes et d'expériences variées]. On voyage à l'intérieur de la tête de Pierre Wabush donc on pourrait dire que [la pièce] ... c'est un peu un truc fantastique malgré qu'il y ait des choses qui sont vraiment plus vrais que nature¹¹, mais ... oui, il y a un petit côté aventure, fantastique, ce qui permet justement aux personnages de Pierre Wabush de voyager dans le passé, de se voir dans le monde d'aujourd'hui puis (peut-être) dans un futur rapproché donc c'est vraiment un genre de théâtre qui se fait rarement. Je pense que c'est pour ça que le spectacle a bien fonctionné [puisque] c'était quelque chose qui se démarquait justement de ce qu'on peut voir à l'habitude dans le théâtre institutionnel. [*L'enclos de Wabush*] c'est un spectacle qui était quand même assez déstabilisant et pas toujours facile à comprendre en premier lieu, mais tsé [sic] à la fin on comprend vraiment que le personnage et ce que l'on a vécu [comme spectateur], eh bien, c'est une quête. On a suivi un personnage dans sa quête pour devenir une meilleure personne, pour devenir ce *trickster*-là qui allait remplacer Noé Saint-Ours (voir Figure 2).

RBG : Qu'appréciez-vous le plus dans l'écriture de Louis-Karl Picard-Siouï? Quels éléments vous rendent plus sensible à la forme de son écriture?

DJ : Ah ! Eh bien, sa [sensibilité], c'est ça que j'aime de Louis-Karl [Picard-Siouï] et cette folie dans son écriture, mais aussi ce côté très ludique mais aussi très vrai. Il dépeint très bien l'imaginaire autochtone d'une communauté et c'est quelqu'un qui n'a pas peur de dire les vraies choses. Il se met en danger et puis je trouve que ça, c'est super pour un auteur. Il y a une écriture propre à lui puis il fait confiance à son instinct d'auteur. Et je trouve que ça a donné une œuvre fascinante avec *L'enclos de Wabush*!

RBG : Comment avez-vous transposé votre amour pour cet univers littéraire dans la scénographie théâtrale? Plus encore, comment ont évolué les choix artistiques afin de créer l'espace de performance immersive unique qu'est le décor actuel de l'*Enclos de Wabush*?

DJ : Ah, ça c'est une question plus pour Daniel [Brière] parce que j'ai travaillé plus ou moins à la conception scénographique, mais plus encore les choix artistiques ... ils ont été fait en équipe, mais, moi, j'étais plus là, à

¹¹ La pièce fait notamment référence à des événements marquants dans l'histoire des Premiers Peuples au Québec, telle que la crise d'oka (ou la résistance de Kanehsatà:ke) de 1990.

la direction des acteurs ... ensuite de ça, j'étais là plus pour essayer de trouver une ligne directrice pour le spectacle.

RBG : Pouvez-vous donner quelques exemples de comment les interactions entre la scénographie interactive et les interprètes permet d'une part de dévoiler l'intrigue et d'autre part de contribuer à l'expérience augmentée du spectacle vivant?

DJ : Ah ! Eh bien, ça c'est toujours le défi quand on monte une production théâtrale de trouver comment on va faire enchaîner les scènes, comment on peut les attacher ensemble et c'est là que rentre en poste la vidéo [, par exemple,] on a utilisé soit la vidéo, soit la musique, soit justement un changement de décor fait par les acteurs ... (tout ça est pris en compte, puis on vient mettre ça à contribution dans l'expérience) ... puis ça a fait en sorte que ce spectacle-là, il est vivant. Ce n'est pas nécessairement mécanique où tout le monde participe justement à l'attachement de toutes ces scènes-là. Le meilleur exemple, pour [illustrer cela], c'est souvent quand le personnage de Pierre Wabush tombe dans cette porte-là, cette porte qui le fait voyager d'un univers à l'autre ... pour moi, ça, c'est une façon qu'on avait trouvée [pour dévoiler l'intrigue et contribuer à l'expérience du public], cette belle transition, puis c'était dans l'écriture de Louis-Karl [Picard-Siouï] aussi. Louis-Karl [Picard-Siouï] avait imaginé que le personnage tombe dans un trou noir donc nous on a essayé de créer ça sur scène avec une porte multidimensionnelle et je pense que ça faisait des transitions intéressantes pour le spectacle.

RBG : Quels sont les avantages et les inconvénients de la projection 3D? Et quel est l'intérêt pour explorer d'autres technologies dans l'art du théâtre?

DJ : Ah, les avantages c'est que ça amène une autre dimension à la qualité [du spectacle]. Je pense que ça nous amène aussi à être très présent sur scène surtout si on a de l'interaction avec les projections comme dans *L'enclos de Wabush* donc on n'a pas le choix d'être vraiment à l'écoute de tout ce qui se passait sur scène, mais les inconvénients ... c'est que parfois les projecteurs ça ne leur tente pas de [fonctionner], alors ça se peut qu'il y ait un moment où ça arrête [de fonctionner], où ça tombe en panne. Puis c'est arrivé pendant *L'enclos de Wabush*, qu'un samedi après-midi, l'un des projecteurs décide qu'il ne projette pas d'image donc nous, comme je le disais, on doit être prêt à continuer à jouer pareil puis à ne pas se laisser déstabiliser.

RBG : Avez-vous l'impression que la pièce a attiré un public en particulier? Et sentez-vous qu'elle a un impact différent d'une génération à l'autre?

DJ : Oui, en fait, ce que je trouve intéressant avec *L'Enclos [de Wabush]* c'est qu'on a réussi à attirer énormément d'étudiants, euh [sic] énormément d'étudiants de théâtre puis aussi des étudiants de collège puis un peu d'université. Et ça, pour moi, c'est ... je trouve que c'est super prometteur pour l'avenir du théâtre autochtone et pour la compréhension de nos histoires puis on voit qu'il y a un intérêt de la part d'une nouvelle génération de professeurs qui, eux, transmettent ça à leurs élèves. Alors, ouais [sic], je suis vraiment ... j'ai été très surpris par le nombre d'étudiants qui sont venus à notre rencontre.

RBG : Avec cette expérience, quelles réflexions espériez-vous avoir suscité chez les spectateurs? Quels savoirs et connaissances avez-vous voulu partager collectivement?

DJ : J'espère que l'on a suscité chez ces spectateurs-là une réflexion sur l'art autochtone en général, mais sur l'histoire autochtone ... euh [sic] sur les artistes à découvrir puis je pense qu'on a su démontrer aussi que l'on est capable de faire un théâtre de grande qualité avec des artistes qui ont vraiment beaucoup de talent.

RBG : Enfin, qu'est-ce que vous auriez souhaité mettre plus en valeur ou encore qu'est-ce que vous pensez qui aurait dû capter plus l'attention du public?

DJ : Qu'est-ce que j'aurais voulu qu'on mette plus en valeur ? Eh bien, c'est sûr que, vu que j'ai fait la mise en scène puis qu'on n'était pas seul ... On n'était pas juste [l'équipe d'] Ondinnok, mais c'était une coproduction avec le NTE, c'est sûr que j'aurais aimé intégrer un petit peu plus ce côté Ondinnok-là que j'utilise beaucoup ...

un petit côté plus justement cérémonial, spirituel dans certains moments, j'aurais aimé ça l'intégrer un peu plus dans la mise en scène, mais il faut dire que la première fois qu'on a fait le spectacle on ne pouvait pas être rapprochés. Il fallait tout faire à deux mètres à cause du COVID [-19, des directives gouvernementales et des mesures sanitaires] donc ça a été un gros défi, mais quand on a repris ce spectacle à l'automne 2022¹² ... on a replongé dans cette mise en scène-là donc c'est sûr que j'aurais voulu avoir un peu plus de temps pour pouvoir peaufiner cela et pour pouvoir aller un peu plus en profondeur ... dans des moments ... plus de théâtre de guérison aussi.

Roxanne Blanchard-Gagné (RBG) : Est-ce qu'il y a un dernier point sur lequel vous aimeriez attirer notre attention?

Dave Jenniss (DJ) : Je souhaite que les gens aillent se déplacer encore en plus grand nombre pour venir voir des productions de théâtre autochtones partout à travers la province. Voilà, merci!

Remerciements

*Woliwon psi-te keq*¹³ Dave Jenniss ! Je suis reconnaissante pour cette conversation portant sur votre vision de la scénographie digitale et l'art numérique au service du théâtre autochtone via l'expérience de l'*Enclos de Wabush*. Je tiens également à vous exprimer toute ma gratitude pour votre temps et votre disponibilité.

¹² Eu égard de la pandémie de coronavirus et les mesures sanitaires de distanciation sociale imposée au Québec, la pièce de théâtre a été filmé en avril 2021 puis offerte en webdiffusion gratuitement et pour une durée limitée sur le site Internet du Nouveau Théâtre Expérimental (NTE), et ce, du 4 juin au 4 juillet 2021. Suite à quoi, l'*Enclos de Wabush* a été jouée devant public à l'[Espace Libre](#) du 12 au 29 octobre 2022.

¹³ « Merci pour tout », en wolastoqey.

Discussion avec le créateur pluridisciplinaire Louis-Karl Picard-Siouï¹⁴

Roxanne Blanchard-Gagné (RBG) : Pour commencer, parle-moi un peu de ton parcours de vie et de ce qui t'a amené à devenir un créateur pluridisciplinaire. Plus encore, qu'est-ce qui t'a donné le goût de te lancer dans l'écriture ou d'offrir une performance artistique devant public?

Louis-Karl Picard-Siouï (LKPS) : J'ai toujours eu ce besoin de créer. C'était avant tout un exutoire. Même jeune, je dessinais beaucoup, ça me permettait de me concentrer dans mes cours à la petite école. Au secondaire, je me suis mis à écrire davantage : des histoires fantastiques, de la poésie. J'étais bon en arts plastiques, surtout en dessin et en art dramatique. Je me rappelle d'ailleurs que c'est en art dramatique que j'ai eu mon premier contact avec l'art autochtone. J'allais au collège Saint-Charles-Garnier. On devait livrer un monologue, qui était au choix, donc on devait explorer. Mon professeur de théâtre, monsieur Goulet, m'a incité à aller vers le théâtre autochtone. J'suis tombé sur *Le Porteur des peines du monde* (1992) d'Yves Siouï Durand, qui venait tout juste de sortir. C'était probablement le seul texte à l'époque qui était publié et disponible en français. Ça m'a beaucoup habité. Mais bon, par la suite, j'ai fait mon bac[calauréat] en histoire, ma maîtrise en anthropologie... L'art, je ne pensais pas pouvoir en faire un métier.

Ma première job *steady* a été au défunt Centre culturel de Wendake. En tant qu'agent culturel, je travaillais avec les artistes, à la mise en valeur de l'art dans la communauté, aux événements culturels. Un jour, le poète Jean Siouï est venu me voir. Il voulait faire un cercle d'écriture à Wendake. Moi, j'étais fonctionnaire, alors je l'ai aidé, j'ai été chercher les sous, j'ai coordonné la mise en place des activités du Cercle. Et puis, il fallait que j'aie déverrouillé la porte du Centre à 19 h et que je retourne à 21 h pour la reverrouiller après l'atelier. Alors j'ai plutôt décidé de rester, de m'asseoir, puis de l'essayer. Et c'est comme ça que je me suis remis à écrire, que je me suis souvenu que ça m'habitait. Le premier exercice du premier atelier est devenu pratiquement mot pour mot les trois premières pages de *Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées* (2005), mon premier roman jeunesse. C'est ainsi que je suis retourné à l'écriture. Grâce à Jean et par l'entremise du Cercle d'écriture, je suis retourné à la poésie, je suis retourné à la fiction. Et de fil en aiguille, j'ai été invité à des lectures dans différents endroits, ce qui m'a ouvert d'autres portes. Par exemple, Guy Siouï Durand m'a remarqué lors de l'une de mes lectures poétiques très physiques, puis il m'a invité dans le monde de l'art de la performance.

J'ai redécouvert le pouvoir de l'art, ce qu'il te permet de faire, au niveau de la critique sociale ou politique. Il y a des enjeux que tu peux difficilement discuter en communauté, mais quand tu abordes ces enjeux dans un livre ou un spectacle de théâtre, non seulement les gens aiment ça, mais en plus ils sont prêts à payer pour l'entendre! C'est extraordinaire, le pouvoir de l'art.

RBG : Tu évoques la fiction, par exemple, et la poésie. Est-ce qu'il y a un genre littéraire que tu préfères employer (romans, nouvelles, pièces de théâtre, poésie, etc.) pour expérimenter et exprimer ta créativité? Est-ce qu'il y a un genre littéraire dont tu n'as jamais eu l'occasion de t'approprier les spécificités, mais que tu serais intéressé à explorer éventuellement?

LKPS : En fait, l'un de mes gros problèmes dans la vie, en général, c'est que pas mal tout m'intéresse. Je suis quelqu'un de curieux, qui a le goût de tout essayer... Il y a une chose que j'aimerais faire et que je n'ai encore jamais faite au niveau artistique : de la bande dessinée. En fait, c'était mon premier amour, la bande dessinée. Quand j'étais enfant, je lisais du franco-belge, des *comic books* américains. J'allais acheter les petits *comics* à 0,25 \$ au Dépanneur de la Réserve, à côté de chez moi. J'ai toujours beaucoup aimé le médium de la bande dessinée. Je trouve que c'est une forme d'art qui n'est peut-être pas parfaite, mais qui est complète. Tu as le rythme, tu as le dessin, tu as le récit et, évidemment, le texte. C'est quelque chose que j'aimerais expérimenter.

¹⁴ À noter que cet entretien contient potentiellement des divulgateurs!

RBG : Oh! Serait-ce quelque chose qui s'inscrirait dans l'univers de Kitchike ou s'agirait-il d'un tout nouveau projet?

LKPS : Les deux. Présentement, je magasine [sic] un dessinateur pour une BD dans l'univers de Kitchike, mais j'ai d'autres idées, d'autres projets que j'ai commencé à écrire il y a bien longtemps et j'aimerais y retourner un jour.

RBG : Tu as mené plusieurs projets de front. Pourrais-tu me raconter comment est née l'idée de créer l'univers de Kitchike? Quelle est ta source d'inspiration pour la rédaction de l'histoire des différents personnages? Est-ce que leurs péripéties ont été tirées de ton imagination... d'anecdotes personnelles, de fictions inspirées de faits vécus ou encore un mélange de tout cela?

LKPS : Soyons clairs : tout m'inspire! Certains personnages de Kitchike existent sous une forme ou une autre depuis longtemps. Je m'en rends compte aujourd'hui, ce sont des archétypes qui me suivent depuis un moment. Par exemple, le personnage de Pierre Wabush, avec du recul, me rappelle le personnage principal de *Demi-être de silence*, une petite pièce que j'ai écrite il y a une vingtaine d'années. D'ailleurs, Dave Jenniss avait joué le rôle principal à l'époque. C'était une petite production artisanale, avec des moyens techniques super limités, à l'ancienne salle communautaire de Wendake. Mais bref, je me rends compte que certains archétypes étaient déjà là.

Pour l'univers de Kitchike en tant que tel, c'est important pour moi de représenter les réserves du Sud du Québec, parce que dans l'imaginaire québécois et canadien en général, trop souvent, on associe le monde autochtone au Grand Nord, aux paysages sans fin, alors que, historiquement et encore aujourd'hui, il y a toujours eu plus d'Autochtones dans le Sud que dans le Nord, pour des raisons géologiques et écologiques évidentes : il y a plus de ressources dans le Sud que dans le Nord. Alors, moi, cet imaginaire liant l'autochtonie au Nord, ça m'a toujours beaucoup agacé. C'est de l'orientalisme, une façon de nous effacer de notre propre territoire. Je n'ai jamais été à l'aise avec ça. Et même quand on regarde la littérature autochtone, c'est encore une fois beaucoup l'imaginaire du Nord qui est mis en évidence, peut-être parce que ce sont des Autochtones dont les racines sont nordiques qui écrivent. Alors pour moi, c'était fondamental qu'on parle des réalités des réserves du Sud. Elles sont soit en milieu urbain ou en milieu rural, mais ce ne sont pas des réserves éloignées.

Par ailleurs, nos communautés sont petites et tissées serrées, alors je voulais éviter qu'on puisse pointer du doigt, lier tel ou tel personnage à des personnes réelles. Le but n'était pas de parler contre une communauté ou une autre... Bref, c'était nécessaire d'essentialiser la réserve du Sud, de créer une nouvelle réserve imaginaire, mais où les gens des communautés du Sud pourraient s'y retrouver d'une façon ou d'une autre. En même temps, c'est loin d'être facile, parce qu'évidemment, les communautés réelles appartiennent à des nations et à des cultures distinctes et moi, je voulais que tous se reconnaissent. Au niveau de la langue, de la spiritualité traditionnelle, ça devient très complexe quand tu es « pogné » pour inventer une nation!

Pour construire mon univers, j'ai choisi des anecdotes et des légendes urbaines de différentes communautés que je connais. Ce n'est pas un gros monde, là, alors en jasant avec des amis de différentes réserves, certains qui travaillent avec diverses communautés aussi, j'ai fait le plein d'histoires pis de rumeurs qui circulent, puis j'ai fait un gros *melting pot* de tout ça. Alors nécessairement, ça devient plus grand que nature, une caricature. L'objectif, c'était que les gens des Premières Nations se reconnaissent dans une œuvre contemporaine, et qu'ils puissent rire d'eux-mêmes. Parce que c'est une satire, disons-le. Et en second lieu, je voulais aussi que les allochtones puissent comprendre comment on se sent quand on vit dans une réserve. Oui, même s'il y a la grosse ville à deux pas, Wendake, ce n'est pas Québec ni même Loretteville. Odanak, ce n'est pas Nicolet. Il y a des dynamiques qui sont complètement différentes. Évidemment, il y a aussi des points communs, mais il y a des différences notables. Donc, c'était un peu ça, aussi, l'idée derrière Kitchike.

Un autre désir avec ce projet était d'avoir une représentation plus juste de la diversité qui existe au sein d'une même communauté, en réponse à la façon dont on présente les Premières Nations dans les médias. C'est quelque chose qui me dérange de plus en plus depuis une dizaine d'années, je dirais. Oui, les médias

s'intéressent davantage aux enjeux des Premières Nations, et c'est une bonne chose. Mais trop souvent, on ne consulte pas les gens concernés et on généralise à partir d'un seul point de vue. On attribue à l'ensemble d'une nation ou d'une communauté les volontés d'un seul représentant politique, en tenant pour acquis que tout le monde pense pareil, alors qu'on ne fait jamais ça pour les allochtones. Par exemple, si le premier ministre Legault dit « On veut un 3^e lien », ça ne sera pas écrit dans le journal le lendemain matin : « Les Québécois veulent un 3^e lien ». Ça va être plutôt écrit : « le PM », « Monsieur Legault » ou alors « la CAQ veut un 3^e lien... » Mais si le grand chef de Wendake affirme qu'il veut quelque chose, le lendemain, les journaux disent « Les H*-Wendat veulent... ». Évidemment, ils n'ont pas fait de *vox pop* ; ils tiennent juste pour acquis que quand le chef parle, tout le monde est nécessairement d'accord. Et ça, cette idée-là que les Premières Nations sont un bloc monolithique, soit à l'échelle de toutes les Premières Nations soit à l'échelle d'une nation ou d'une communauté, ça me dérange beaucoup. D'abord, parce que c'est totalement faux. Puis, parce que ça nous prive de notre individualité, de notre agentivité, et donc, d'une certaine façon, d'une part de notre humanité. C'est pour ça que dans *Chroniques de Kitchike : la grande débarque* (2017), c'était important pour moi de démontrer que non, les populations autochtones ne sont pas monolithiques. Non, les gens d'une communauté ne pensent pas tous pareils. Il y a autant de visions du monde qu'il y a d'individus à l'intérieur d'une communauté. C'est d'ailleurs pour ça que chacune des nouvelles suit un personnage différent, et que le narrateur est teinté par le point de vue du personnage. Parfois, c'est un narrateur à la première personne, mais la majorité du temps, c'est un narrateur externe qui est proche, qui est contaminé par le personnage, le protagoniste de cette histoire-là. Alors naturellement, d'une histoire à l'autre, on se rend rapidement compte que les gens ne pensent pas du tout pareil. La nature même de leur univers ne semble pas la même, parfois. Et ça, pour moi, c'était fondamental.

RBG : Ce que j'ai trouvé particulièrement intéressant, par ailleurs, était que l'univers de Kitchike met en scène des personnes possédant des conceptions de la spiritualité, de l'existence et des visions du monde différentes. Un autre élément qui a attiré mon attention est ton approche thématique du *trickster*, auquel tu n'as pas attribué un aspect thérianthropique, mais plutôt une figure uniquement humaine. Pourrais-tu m'expliquer ce choix artistique? Est-ce parce que tu ne voulais pas associer ce *trickster* à une culture plus qu'une autre?

LKPS : Oui, effectivement. Parce qu'en ce qui touche les questions spirituelles, les croyances et les pratiques, je pense qu'un lecteur qui cherche des réponses précises verra que je *dodge* ces réponses-là. J'évite. C'est nécessaire pour que tous se reconnaissent dans le récit. Par exemple, dans *Éveil à Kitchike : la saignée des possibles* (2022), Jakob Paul et Pierre Wabush vont critiquer le mouvement des pow-wow, parce que ça ne vient pas de leur nation, ça ne fait pas partie de leurs traditions, des traditions autochtones du Québec. Mais jamais ils ne vont décrire ou aborder leurs propres traditions. Parce qu'évidemment, je ne suis pas pour commencer à inventer des traditions, ça serait contre-productif. En même temps, c'est normal que les lecteurs veuillent des réponses. Et non seulement les lecteurs, d'ailleurs, mais certains de mes personnages aussi veulent des réponses. Donc, je devais trouver une voie de sortie. Une voie de contournement, du moins. Et l'une de ces voies est de me référer aux archétypes et d'y aller par cumul. C'est l'une des raisons pourquoi le *trickster* n'est pas associé à un animal en particulier. Pour éviter de choisir entre le renard, le coyote, le raton laveur, le corbeau, le carcajou... D'une nation à l'autre, le *trickster* est imagé de façon différente. J'ai gardé le référent au carcajou, mais tous les animaux y passent de façon subtile... Il est tout ça et plus encore. Mais oui, tu as raison, c'est en lien avec l'enjeu de ne pas identifier une nation réelle en particulier.

La proposition que j'amène avec l'univers de Kitchike touche à la nature du divin. Évidemment, c'est le genre de questions qui m'intéresse. J'ai fait ma maîtrise en anthropologie des religions et je continue de réfléchir à ces questions dans ma vie personnelle. Dans les religions du Livre, on présente Dieu comme omnipotent et omniscient, alors que ce n'est certainement pas le cas pour la majorité des religions du monde. Ce n'est pas la nature du sacré. Dans l'univers de Kitchike, mon hypothèse créative (parce que je le vois un peu comme une expérience de l'esprit, un *What If...*), c'est que le *trickster* est avant tout quelqu'un qui perçoit différents champs de probabilité. Il voit les vagues de probabilités quantiques et a donc une perception mille fois plus développée qu'un humain ordinaire, sans être omniscient. Dans les différentes figures du *trickster*, dans nos différentes mythologies, le *trickster* est toujours un peu à côté de la coche. Il n'est pas à sa place, il

va commettre des impairs de façon répétée. Et le public se dit : « Voyons, mais pourquoi fait-il exprès pour se mettre dans le trouble? » Ou alors, « Pourquoi rit-il? C'est triste à mourir! » Mon explication, dans le cadre de ce projet, est simple : il rit parce qu'il ne voit pas la même chose que toi. Il voit ce que tu vois et mille autres possibilités en même temps, de façon superposée. Alors il peut trouver ça très drôle que statistiquement, il y ait 95 % de chances que son interlocuteur se pète la gueule en débarquant du trottoir, mais ce dernier ne le voit pas, parce que finalement, il ne tombe pas et c'est le *trickster* qui tombe parce qu'il observait son interlocuteur au lieu de regarder où il allait...

Et évidemment, quand on parle de physique quantique et de probabilités, ça nous mène à la question des univers parallèles, à la théorie des cordes¹⁵. Et le *trickster* explore ces possibilités. C'est son habitat naturel, je crois. Noé Saint-Ours, le *trickster* de Kitchike, peut voir un très large spectre de possibilités. Mais il a aussi une responsabilité liée à ce pouvoir, puisque quand il voit, il fixe. Ici, je n'invente rien, c'est l'une des grandes préoccupations de la physique quantique. L'observateur fixe le réel en observant celui-ci. Après vient la question de la résolution de cette perception, au sens d'échelle. C'est une question que j'ai commencé à aborder dans le second volume. Noé Saint-Ours veut plus, il veut passer à autre chose. C'est ce qu'on voit dans *L'enclos de Wabush*. C'est l'entraînement, l'initiation de Pierre, pour qu'il puisse prendre la relève de Noé Saint-Ours.

Les questions touchant la nature de l'univers sont abordées dès *Chroniques de Kitchike*, mais sous forme de conte. C'est d'abord anecdotique. Dans « L'homme qui fait danser les étoiles », je plante certains éléments de la cosmogonie de Kitchike, même si je suis sûr que la majorité des lecteurs, en tout cas au Québec, ont probablement passé par-dessus. J'ai remarqué qu'en France, j'avais beaucoup de questions et beaucoup d'intérêt pour cette nouvelle, alors qu'au Québec, on ne m'en parle que peu. Il y a sûrement des raisons culturelles qui m'échappent, mais oui, il y a beaucoup de choses qui sont plantées là. De la préfiguration. J'essaie de penser à long terme, puis j'ai des TOCs, j'aime que tout soit le plus cohérent possible, même si je n'ai pas toujours toutes les réponses au moment où j'écris telle ou telle partie. C'est pourquoi je me prends des notes, du genre : OK, il va falloir que je revienne sur ça éventuellement, pour refermer la boucle.

RBG : J'ai noté, à la lecture des deux recueils de nouvelles (et ayant aussi assisté à la pièce de théâtre), que tu as fourni plusieurs indices évoquant l'existence d'un possible monde parallèle. Cela m'emmène à me questionner sur tes écrits, à savoir si tu as dissimulé des indices dans les interactions entre les personnages ou dans le récit en tant que tel, qui laissent transparaître la présence d'un personnage auquel tu t'identifies davantage?

LKPS : On me pose souvent cette question-là et je trouve ça assez drôle, parce que ces personnages-là n'existent que dans ma tête. Alors, ils font tous partie de moi, sans exception. Bien sûr, il y en a que je préfère. Je me plais à dire que Lydia Yaskawish, c'est la meilleure version de moi-même, alors que Pierre Wabush, c'est probablement la pire. Une fois cela dit, ni l'un ni l'autre ne correspond à qui je suis.

J'essaie de montrer différents points de vue. Oui, c'est sûr que de façon anecdotique, je vais faire dire des choses que je pense vraiment à certains personnages. Mais le même personnage peut dire l'antithèse de ma conviction profonde sur un autre sujet. Bien que mes personnages aient parfois des positions radicales, le cumul des points de vue permet un portrait nuancé. Revenons aux pow-wow : Pierre est assez cru dans sa critique, alors que Sophie Tooktoo, bien qu'elle soit une traditionaliste, va mettre les choses en perspective, y voir du positif, comme l'occasion de célébrer et d'échanger avec les gens d'autres Premières Nations. Je pense que cette diversité d'opinions et de points de vue, c'est un peu la force de cet univers. En tout cas, en discutant avec les lecteurs depuis quelques années, je me rends compte que les gens apprécient mes personnages, qu'ils ont l'impression qu'ils sont humains. Et là, soudain, ils ne sont plus juste dans ma tête. Ils habitent aussi la vôtre. Vous êtes tous contaminés!

¹⁵ En physique, cette théorie prend en compte les univers parallèles ainsi que des dimensions supplémentaires (comprenant 4 dimensions d'espace-temps, c'est-à-dire 3 dimensions d'espace et 1 de temps, mais aussi de 10, 11 ou même 26 dimensions), dans le but d'expliquer pourquoi l'explosion à l'origine de l'univers, le « Big Bang », s'est produite.

RBG : Un peu plus tôt, tu as mentionné des exemples qui font état de ton perfectionnisme et de tes réflexions sur comment tout doit être en accord, afin de t'assurer de la cohésion entre les histoires diffusées par différents médiums. À cet égard, je me demande : Quels sont les plus grands défis rencontrés pour raconter les aventures de Pierre Wabush et des autres personnages à travers les différents médiums, en passant par le recueil de nouvelles au théâtre puis au roman? Comment ces différents genres ont-ils influencé ton processus d'écriture et la façon dont tu as raconté l'histoire des personnages de Kitchike?

LKPS : C'est une excellente question. Il y a un défi de cohérence quand il y a autant de personnages. Au départ, Kitchike devait être l'univers d'un seul livre. Je ne savais pas qu'il y aurait d'autres aventures avec tous ces personnages. Mais après avoir envoyé le manuscrit à l'éditeur, j'ai réalisé qu'ils voulaient continuer à vivre. J'avais plein d'idées, je m'en allais vraiment quelque part, j'étais sur une lancée. Heureusement, j'avais déjà ma bible de Kitchike. Tu n'as pas vraiment le choix de te faire une bible avec ce genre de projet, un document avec une liste exhaustive des personnages et de leurs caractéristiques, leurs relations, une ligne du temps, etc. Heureusement que j'avais ce document, parce qu'après, c'est devenu encore plus complexe quand je suis tombé dans *L'enclos de Wabush* et *Éveil à Kitchike*. Parce que j'avais un nouveau problème : celui de réhabiliter la nouvelle « Hannibalo-God-Mozilla contre le grand vide cosmique » publié en 2016 dans *Amun*, chez Stanké. Dans *Chroniques de Kitchike*, il n'y a aucune date précise, au sens où les temporalités identifiées sont toutes relatives : il y a cinq ans, dix ans, etc. Mais dans « Hannibalo-God-Mozilla contre le grand vide cosmique », j'avais identifié les dates de façon précise, genre « 18 novembre 1982. » Et donc, réhabiliter cette nouvelle m'a forcé à dater de façon précise les événements du premier livre, ce qui avait des incidences pour les nouvelles aventures aussi.

RBG : En ce qui concerne le défi de définir et de coordonner le réseau des personnages de l'univers de Kitchike, est-ce que ça a été difficile de sélectionner les personnages pour *L'enclos de Wabush*? Parce qu'il y a beaucoup, beaucoup, moins de personnages dans cette histoire que dans celle des deux tomes.

LKPS : Oui et non. Non, parce que la pièce explore la psyché de Pierre Wabush, alors je devais me concentrer sur les personnages les plus importants de sa vie à lui. Oui, parce que Pierre Wabush et Lydia Yaskawish sont néanmoins les protagonistes principaux de la saga, alors c'est sûr qu'il n'y a pas beaucoup de personnages qui ne sont pas en lien avec eux. Mais bon, la différence, peut-être, c'est que dans le recueil de nouvelles et le roman, c'est la réserve qui est le vrai personnage principal. Donc, c'est plus grand qu'eux. Pour *L'enclos de Wabush*, je voulais faire une analyse du personnage. C'est d'ailleurs ce qui avait été entendu dès le départ avec Ondinnok et le Nouveau Théâtre Expérimental (NTE). L'idée, c'était de pointer le microscope sur Pierre, de découvrir qui est vraiment ce Pierre Wabush. C'est un personnage qui sortait du lot dans le premier tome de la saga, et je pense que les lecteurs avaient bien apprécié être avec lui, dans sa tête, dans ses névroses. Je voulais comprendre comment il s'était rendu là, comment il était devenu le gars que l'on rencontre dans *Chroniques*.

Dans les premières versions du texte théâtral, il y avait plus de personnages, mais pas nécessairement ceux des livres. Par exemple, dans certaines scènes, on découvrait les grands-parents maternels de Pierre de même que les sœurs de son grand-père. À un certain moment, dans mon travail d'écriture, je me suis rendu compte que ces scènes-là étaient redondantes, qu'elles n'apportaient pas grand-chose de neuf qui n'était pas établi dans d'autres scènes. Alexis Martin, qui m'a aidé comme conseiller dramaturgique, m'a aussi fait comprendre qu'on devait couper dans le gras, parce que la pièce commençait à se faire longue...

RBG : Je suis ravie que les scènes où l'on explore la psyché de Pierre Wabush en évoquant des souvenirs de son enfance ont passé la *final cut*! C'est très intéressant comme tu abordes le tout par une narratologie de *foreshadowing* et de *flash-back*, que ce soit par une scénographie numérique interactive (p. ex., les publicités et émissions diffusées [littéralement] sur une TV) ou encore les scènes de mise en abyme. Cela m'a amenée à entrevoir l'aspect science-fiction dans la pièce de théâtre, mais aussi un aspect thérapeutique. [...] Est-ce que *L'enclos de Wabush* a un genre théâtral en particulier? Comment penses-

tu que la pièce se démarque dans le contexte de la scène artistique montréalaise, tant du côté québécois qu'autochtone?

LKPS : En vérité, je n'en sais trop rien. Je ne perds pas vraiment mon temps à me comparer ou à situer l'œuvre. Je ne suis pas la scène théâtrale montréalaise. Même à Québec, j'ai de la misère à suivre. J'observe ce qui se fait au niveau autochtone, et il y a plein de choses intéressantes. Et oui, souvent, on a tendance à revisiter nos blessures, alors à ce niveau-là, mon œuvre n'est pas super originale. Par contre, le fait qu'on revisite les blessures d'un personnage en l'enfermant dans une dimension psychomimétique... Ça me semble neuf. Le *trickster* est partout dans les œuvres autochtones, tant et si bien qu'on le cherche même lorsqu'il n'y est pas. Mais ma façon de le concevoir et de l'aborder me semble originale.

Au niveau de la mise en scène, la plupart des choix ont été faits par Dave Jenniss, Daniel Brière et leurs équipes. Mais certains moyens étaient indiqués de façon claire dans le texte. Pour reprendre ton exemple, l'idée de l'émission de télé était la mienne. Sauf que dans mon texte, le nom de l'émission était « *Songrain de sel* ». Les metteurs en scène ont décidé de prendre un risque que je ne voulais pas leur imposer, celui de reprendre le vrai nom du *show Mongrain de sel*. L'idée était que ce personnage de monsieur Songrain reprenne des propos quand même très proches de ce qu'on pouvait entendre sur les lignes ouvertes québécoises de l'époque, lors de la crise d'Oka. Je m'en rappelle, j'étais adolescent, ça m'a profondément troublé toute cette haine sur les ondes, cultivée de façon décomplexée par les médias. Bref, le fait d'avoir la télé et que les personnages de Pierre et de sa mère puissent interagir avec l'animateur qui s'y trouve, c'était placé dans mon texte. Mais pas l'insertion de vieilles annonces publicitaires ni le vrai *jingle* de [l'émission] *Mongrain de sel* au début de la scène ... Ça, ce n'était pas dans le texte ! Quand j'ai vu la pièce pour la première fois, je me suis dit : « Wow! OK, ils ont été jusque-là! » J'étais très content.

L'équipe a fait des merveilles, vraiment. Par exemple, les metteurs en scène ont eu l'excellente idée de reprendre la télé pour la scène explorant la légende d'Alexandre Wabush. Les deux policiers devaient à l'origine être physiquement sur scène pour lire le rapport de police. Et au départ, ils lisaient de façon très monotone, très « reddition de compte », du tac au tac. Ce sont les metteurs en scène et les comédiens qui ont décidé de donner autant de personnalité aux policiers, en s'inspirant de commentateurs sportifs. Et ça m'a fait beaucoup rire. Ça contraste délicieusement avec la gravité du propos.

Je disais plus tôt que je ne sais pas comment ma pièce se compare à la scène montréalaise. Mais j'ai une idée de comment ça s'inscrit dans l'histoire d'Ondinnok. Mon premier lien avec le théâtre autochtone, c'était avec Ondinnok, c'était avec le texte de la pièce *Le porteur des peines du monde*. D'ailleurs, l'une des seules raisons qui m'amènent à Montréal, c'est pour aller voir les productions d'Ondinnok. Je les ai pratiquement toutes vues. C'est un théâtre qui est beaucoup basé sur les archétypes, la mythologie. La compagnie a toujours présenté son œuvre comme un théâtre mythologique amérindien. Puis ça, ça m'a toujours parlé, tant au niveau personnel qu'en tant qu'anthropologue. Ça nous dit beaucoup de choses sur notre nature humaine. Et je pense que *L'enclos de Wabush* continue cette exploration mythologique, mais en subvertissant les codes, en les mélangeant avec ceux de la science-fiction, de la pop culture. Et je sais qu'en venant me chercher pour écrire une pièce, Dave Jenniss voulait amener davantage d'humour dans le théâtre d'Ondinnok. Il ne s'en est jamais caché.

RBG : Dave [Jenniss] avait vu juste [rires], car j'ai beaucoup ri quand j'ai vu la pièce; ce fut un moment fort, très rafraîchissant. J'ai adoré l'approche narrative et humoristique de l'histoire!

LKPS : Bien, c'est ça! Comme Dave dit, ils sont très fiers de ce qu'ils font à Ondinnok, mais souvent, ils sont davantage dans le drame. Je comprends ce qu'il veut dire, mais en même temps, je trouve qu'ils ont eu plusieurs productions très drôles avant *L'enclos de Wabush*. Par exemple, la pièce *Wulustek* (2011) de Jenniss était extrêmement drôle. Mais bref, il y avait ce désir d'avoir, au minimum, un autre type d'humour, un autre imaginaire. Et il y avait des atomes crochus évidents. Avec Dave, c'était prévisible, on se connaît depuis longtemps. Mais aussi avec Daniel Brière et Alexis Martin. Je les ai trouvés hyper respectueux. Nous avons eu une excellente relation, une dynamique de création intéressante, même si je ne suis pas toujours quelqu'un

de facile avec qui travailler. Alors une fois le texte terminé, je les ai laissés faire leur travail. Je ne voulais pas être là quand l'équipe faisait leurs lectures, quand ils travaillaient la mise en scène. Parce que cela aurait été plus fort que moi, j'aurais voulu m'ingérer... Je suis un peu *control freak*. Le théâtre, c'est un art collectif. Il faut savoir passer la balle. Tout ce que j'ai exigé, c'est que les choix et changements effectués lors de la mise en scène soient « raccord » avec les livres. L'univers de Kitchike doit demeurer cohérent. Tu peux apprécier la pièce en elle-même, c'est ce que la majorité des gens ont fait, mais elle forme un diptyque transmédiateur avec *Éveil à Kitchike*. Puis au-delà de ça, elle s'inscrit dans la trame narrative de l'univers de Kitchike. Bref, c'était mon exigence, que le tout soit « raccord ». Mais sinon, je leur ai laissé faire leur travail, me contentant de répondre à leurs questions au besoin. Et ils ont dû couper du texte, dont plusieurs blagues qui ne faisaient pas assez avancer l'histoire. Parce que sinon, ça aurait été trop long. Le *show* aurait duré une heure de plus, je crois.

RBG : Est-ce que tu sais si la pièce de théâtre va être publiée?

LKPS : Oui, je veux la publier. Mais il faut que je la réécrive, que je standardise l'orthographe et tout. J'ai commencé, déjà, mais c'est beaucoup de travail. Je ne veux pas me mettre de pression avec ça. Ça sera publié en temps opportun. J'aimerais aussi que la pièce soit rejouée. J'aimerais qu'elle aille ailleurs au Québec, ailleurs au Canada. Mais bon, je n'ai pas de contrôle là-dessus. La pièce est disponible si une compagnie veut la rejouer!

RBG : L'expérience de cette collaboration va-t-elle influencer tes décisions à l'égard de futurs projets ou de ton processus d'écriture dans son ensemble, par exemple, la façon dont seront structurés les différents actes d'une pièce de théâtre? Ou encore continueras-tu à adopter une attitude *go with the flow* et laisser les directeurs artistiques aller?

LKPS : Le théâtre, ce n'est pas un art individuel, c'est un art collectif. Je prête mes « bonhommes », alors il faut que je fasse confiance. Après, est-ce que je m'inspire des choix que d'autres font? Sûrement, au sens que tout m'inspire. Pour *L'enclos de Wabush*, il y a certains choix qui ont été faits par l'équipe, certains bouts de texte qu'ils ont coupés. Si un bout de texte s'est révélé superflu, il risque d'être coupé dans la version publiée aussi. Mais bon, peut-être que je choisirai d'en conserver, on verra.

Ce qui est intéressant avec l'expérience de *L'enclos de Wabush*, c'est qu'on l'a vu deux fois, le *show*. La version filmée qui fut diffusée sur le Web en juin 2021, puis la version sur scène à l'automne 2022, ce sont deux expériences différentes, deux variantes. Et ça s'est avéré particulièrement riche au niveau artistique, par rapport à ce que j'essayais d'établir. Tu vois, très tôt, mon idée de diptyque transmédiateur impliquait de sortir mon personnage du livre afin qu'il émerge sur scène, qu'il soit palpable. Je souhaitais créer une sorte de mise en abîme inversée, comme un miroir, entre les moyens de diffusion. Pierre vit seulement dans mes livres, mais lorsqu'on le change d'univers dans le récit, qu'on l'enferme dans un monde psychomimétique, je voulais que ce soit à ce moment qu'il émerge sur scène. Les aventures dans cet autre monde, il les vit au théâtre, puis il retourne en quelque sorte vivre sa vie de personnage dans le livre après. Du moins, c'est ce qui devait se passer, ce qui était prévu. Sauf qu'avec la pandémie, on ne l'a pas envoyé sur scène, on l'a d'abord envoyé sur Internet ! Et puis là, j'ai réalisé que c'était encore plus significatif, parce que, soyons lucides, avec l'ensemble des métadonnées accumulées sur le Web et les chambres d'écho des médias sociaux, on n'est pas bien loin d'un vrai univers psychomimétique!

RBG : Wow, la culture transmédiateur de Kitchike nous entraîne vraiment dans un multivers, où se mêle divers mondes narratifs parallèles et dispositifs d'interaction (le Web, la scénographie numérique, les médias sociaux) à de la science-fiction et à la culture *geek*!

LKPS : Oui, c'est sûr que je suis un *geek* en partant. Tu sais, j'ai toujours aimé ce genre d'univers-là. Ce que je trouve intéressant, c'est d'être capable de le faire avec un point de vue des Premières Nations. Puis quelque part, pour moi, il y a une expérience de l'esprit là-dedans. Je veux aller jusqu'au bout de cette idée. Je ne sais pas jusqu'où ça me mènera, mais pour l'instant, il y a au minimum deux autres histoires, deux autres livres de Kitchike que je veux écrire pour terminer ce cycle de création. Le problème, c'est que mon esprit dérive

souvent et qu'il y a toujours plein d'idées de *spin-off* qui surgissent dans ma tête. D'autres aventures qui ne se situeraient peut-être pas dans la trame principale, mais qui me permettraient de passer plus de temps avec des personnages que j'apprécie particulièrement, que j'aimerais connaître davantage.

Avec *Éveil à Kitchike*, mon but était justement de donner plus de place aux personnages secondaires du premier livre, pour démontrer encore plus de diversité de points de vue. Parfois, c'était juste des gens qui étaient *name droppés* dans le premier livre, comme Geneviève Saint-Ours. On la voit quelques lignes aux côtés d'Yvette Saint-Ours dans *Chroniques de Kitchike*, mais à part d'informer Lydia que Kateri a disparu, elle n'a vraiment aucune importance dans le récit. Mais je me disais que cette femme-là devait sûrement avoir une histoire. Ce n'est sûrement pas n'importe qui; elle est membre de la « famille royale » de Kitchike! Je voulais gratter, découvrir qui elle était. Est-ce qu'elle avait hérité de l'arrogance des Saint-Ours? Est-ce que les femmes de la famille étaient aussi touchées par ça? Dans le premier livre, on avait vu Yvette Saint-Ours tenir tête à son frère lorsqu'il était chef, mais elle non plus, on ne la connaissait pas plus que ça. Alors j'ai voulu m'intéresser à ces deux femmes. Yvette s'est révélée un personnage fascinant. Je voulais en savoir plus sur elle, comment elle voit son rôle de matriarche. Même si on la voit somme toute très peu dans *Éveil à Kitchike*, on sent son influence partout. Je crois qu'on sent bien sa force de caractère, aussi. Même une force surnaturelle comme un fantôme en colère ne parvient pas à l'ébranler. C'est une femme souveraine.

D'ailleurs, j'ai fait le choix de mettre davantage en valeur les femmes de Kitchike, d'avoir davantage de points de vue féminins que dans le premier livre. De mettre au premier plan les filles du dépanneur et les anciennes filles de la sororité. De montrer comment, parfois, les hommes n'ont aucune conscience de ce que peuvent vivre les femmes. À la fin du livre, j'ai voulu le souligner à grands traits dans le discours de Pierre Wabush. Malgré les perceptions hors du commun dont il jouit depuis son initiation, il ne se rend aucunement compte des épreuves que la *gang* à Lydia a dû affronter. Il affirme même : « Aucune d'elles a dû avoir chaud comme Tooktoo à soir ». Je trouve ça encore très drôle.

Alors que le premier livre est davantage axé sur les conflits politiques et religieux, le second aborde plutôt les conflits de genre et les conflits économiques. Question de ne pas trop me répéter et d'élargir la réflexion autour de la réserve. Et puis, comme on disait, il y a la question plus ... métaphysique, disons. Une histoire de fantôme, ce n'est pas toujours facile à faire avaler, mais avec « L'initiation » ... Je savais bien qu'il y a des lecteurs, plutôt *geeks* comme toi, qui allaient vraiment apprécier, mais je me doutais aussi que j'allais perdre certains lecteurs. Mais j'ai fait un choix, et pour moi, c'est important d'aller jusqu'au bout de ma pensée, de mon projet, de mon expérience de l'esprit. Et puis, il y a des éléments plus spéculatifs qui étaient quand même bien fixés dans *Chroniques de Kitchike : la grande débarque*. Les gens qui ont été un peu déboussolés par *Éveil* n'avaient peut-être pas lu le premier livre ou n'avaient pas porté attention à certaines nouvelles, comme « L'homme qui fait danser les étoiles ». Mais bon, moi, je suis un grand fan d'histoires aux revirements brusques. *From Dusk Till Dawn* (1996) de Rodriguez demeure l'un de mes films préférés *ever*. Tu sais, ce film de gangsters mexicains, qui se transforme sans prévenir en histoire de vampires à trente minutes de la fin ? J'ai toujours aimé ce genre de rebondissements, parce que la vie, quelque part, c'est comme ça (sans les vampires, bien sûr). Mais bon, dans le cas de Kitchike, je pense que quelqu'un qui lit attentivement le premier tome voit la tangente. Les indices sont plantés dès la première nouvelle. C'est juste que tout s'accélère dans le second titre et que la courbe est un peu plus abrupte. Mais c'était important pour la suite des choses.

C'est dans ce genre d'exploration que je souhaite aller. Et j'ai l'intention d'aller encore plus loin avec les prochains titres. J'espère que les gens me suivront, donneront une chance à ces nouvelles explorations, mais en même temps, je suis conscient que ça ne conviendra pas à tous les lecteurs. Ça ne répondra pas aux attentes exotiques d'un certain lectorat. Mais c'est OK. Il y a plein d'autres auteurs autochtones intéressants qui racontent des histoires plus... classiques. Moi, je combats la *Terra nullius* littéraire. En tant qu'auteur autochtone, je veux habiter l'ensemble du champ littéraire. Essayer tous les genres, tous les styles... Et c'est ce que je m'amuse à faire avec l'univers de Kitchike. D'ailleurs, mon prochain titre dans l'univers ne sera ni un recueil de nouvelles, ni un roman, ni une pièce...

Je veux tout essayer, tout en même temps ! Par exemple, très tôt, je savais que je ferais une histoire de fantômes dans *Éveil à Kitchike*. Et au niveau de la structure, je voulais répéter des éléments du premier livre, dont le fait d'avoir une histoire en treize temps. Alors je me suis demandé : « C'est quoi l'histoire de fantôme la plus absurde que je peux écrire ? Quelle est la pire situation où peut apparaître un fantôme ? » En même temps, il faut que ça soit touchant, il faut qu'au niveau humain, ça vienne te chercher. Et puis t'es jamais autant touché que quand tu as ri avant le moment déchirant... J'aime faire passer les gens par différentes palettes d'émotions, parfois d'un extrême à l'autre. C'est aussi ce que j'ai fait avec Pierre Wabush dans ma pièce de théâtre. On passe par toutes sortes d'émotions avec lui. Peut-être parce que ma vie est comme ça aussi, je vis beaucoup les émotions en yoyo. Elles me submergent facilement.

RBG : Pour boucler la boucle, est-ce qu'il y a des éléments de ta carrière dont nous n'avons pas discuté et dont tu aimerais ?

Louis-Karl Picard-Siouï (LKPS) : Je pense que le plus intéressant, c'est ce qui s'en vient, ce n'est pas ce qui est derrière moi. J'en ai fait beaucoup, mais il m'en reste davantage à faire. Il faut juste trouver le temps. L'univers de Kitchike est un carré de sable qui me permet de faire pas mal de choses, mais pas tout. Alors parfois, j'ai juste hâte de boucler la boucle et de passer à autre chose, parce qu'il y a d'autres sujets que j'aimerais aborder, mais pas sous forme de satire. L'humour ne convient pas à toutes les thématiques. La question du legs m'habite de plus en plus.

En même temps, je suppose que c'est l'une de mes contributions à l'édifice des littératures autochtones en tant qu'auteur : l'humour, la satire de nos communautés. Il y a ce constat largement connu qu'au Québec, l'humour est trop peu souvent présent dans les œuvres autochtones, alors que les gens des Premières Nations aiment rire. On rit de tout et de rien. Et je trouve que ce n'est pas assez représenté du côté francophone. Mais bon, les gens ont le droit d'écrire ce qu'ils veulent, et chacun amène quelque chose au tout. Et au-delà de l'humour, je pense que mon œuvre a aussi le mérite de sortir le lectorat de sa zone de confort, de leur montrer les possibilités de ce que peut aussi être la littérature autochtone. J'ai une approche plus conceptuelle, je m'intéresse beaucoup à la structure...

Kitchike n'est pas seulement une satire. Je le disais, c'est aussi une expérience de l'esprit. Il y a des réflexions sur la nature de l'univers et du pouvoir. Par exemple, dans *Éveil à Kitchike*, chaque chapitre ou presque aborde la question des pronostics, sous différents angles. Le sous-titre *La saignée des possibles* n'est pas anodin. Mon questionnement était simple : quand le monde entier joue contre toi, quand les forces politiques, économiques, religieuses, idéologiques, quand toutes les forces jouent contre toi, comment on peut arriver à triompher des pronostics, à retrouver sa dignité, puis s'en sortir ? Comment on fait pour survivre en tant que Premières Nations ? En tant que femme autochtone ou personne non binaire ? Il faut pouvoir voir les possibles, les « saigner » de la trame du réel... C'est d'ailleurs ce que Pierre Wabush fait à la toute fin du livre. Il évalue, comme un ordinateur, chacune des possibilités statistiques, chaque univers, chaque résultante possible pour trouver une solution. Puis à un moment donné, il se rend compte que ce type d'hypervigilance quantique n'est pas la solution, que son « processeur cérébral » n'est pas assez puissant pour traiter ce nombre infini de données. Il revient donc aux variables de base, à sa nature humaine, à son instinct. Puis finalement, il trouve un autre chemin. Bref, j'ai voulu multiplier les approches pour cerner le thème de base de triompher des pronostics, et ça m'a ramené à l'exploration de la notion d'univers parallèles. Et c'était le bon moment de l'introduire plus clairement, tout en l'ancrant dans les traditions autochtones.

Je relisais récemment l'ouvrage *Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science-Fiction* (2012) de Grace L. Dillion. C'est une anthologie extraordinaire qui présente différents textes littéraires en futurisme autochtone. Elle propose une certaine catégorisation des textes autochtones de science-fiction. Évidemment, c'est très anglo-saxon, au sens qu'elle ne couvre que des textes publiés en anglais (Canada, États-Unis, Nouvelle-Zélande, Australie), mais ça demeure extrêmement pertinent pour nous. Ça m'aide à réfléchir à ce que je fais au niveau littéraire.

Trop souvent, au Québec comme ailleurs, on catégorise ce qu'on fait dans la catégorie de « réalisme magique ». Cette étiquette ne me convient pas, ça ne correspond pas du tout à ce que j'écris. Je suis dans des

univers parallèles, c'est de la science ! Il y a une conscience supérieure, le *trickster*, qui voit des vagues de probabilités quantiques... Elle est où la magie là-dedans? On est très loin de Merlin! C'est de la fiction basée sur des théories scientifiques et la tradition. Dans son anthologie, Dillion nous propose le sous-genre du *Native Slipstream*, où les différentes possibilités et temporalités se superposent, où tout est possible. Ça ouvre naturellement la porte aux voyages dans le temps, aux univers parallèles ... Et moi, j'y vois quelque part un lien avec le fait que le relativisme culturel était vécu *day-to-day* en Amérique, même si les anthropologues croient avoir inventé le concept au XX^e siècle. Quand tu retournes aux *Relations* des jésuites, par exemple, tu constates rapidement que les différentes nations étaient pleinement conscientes que leurs rites, croyances et modes de vie différaient les uns des autres, mais que toutes ces façons de vivre étaient bonnes et convenables. Pour les jésuites, évidemment, ça n'avait pas de sens : il ne pouvait y avoir qu'une seule vérité, c'est-à-dire la leur. Mais en Amérique, il y avait plusieurs mondes qui se superposaient et les gens pouvaient passer d'un monde à l'autre, d'un univers culturel à un autre, sans problème. Bref, ça fait partie des réflexions qui m'habitent. C'est probablement ma déformation d'anthropologue aussi, mais je trouve ça intéressant, tu sais, de l'incarner dans la fiction. Voilà! Tho iöhtih¹⁶.

Roxanne Blanchard-Gagné (RBG) : Merci Louis-Karl!

Remerciements

*Tiawenhk*¹⁷ Louis-Karl Picard-Sioui ! Les mots ne peuvent pas exprimer ma gratitude pour votre temps et votre disponibilité. Le partage de votre perspective sur l'*Enclos de Wabush*, ainsi que votre généreuse contribution au théâtre autochtone et à la littérature en générale, ont sans contredit un grand impact sur les spectateurs et le lectorat — moi la première.

Références

HYDE, Lewis, 2010, *Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art*, New York: FSG.

Les Productions Ondinnok Inc., s.d., « Accueil. Le Désir secret de l'âme », Ondinnok. En ligne : <http://www.ondinnok.org/fr/>.

Les Productions Ondinnok et le NTE, 2021, *L'enclos de Wabush*. Cahier d'accompagnement.

MOORE, Sylvia, 2017, *Trickster Chases the Tale of Education*. Montreal and Kingston : MQUP

Nouveau Théâtre Expérimental — NTE, 2021, *L'enclos de Wabush* : bande-annonce [vidéo]. Vimeo. <https://vimeo.com/555743032>.

PICARD-SIOUI, Louis-Karl, 2016, « Hannibalo-God-Mozilla contre le Grand Vide cosmique », dans Michel Jean (dir.), *Amun*, Montréal : Stanké.

_____, 2017, *Chroniques de Kitchike : la grande débarque*, Québec : Éditions Hannenorak.

_____, 2022, *Éveil à Kitchike : la saignée des possibles*, Québec : Éditions Hannenorak.

SIOUI DURAND, Guy, 2009, « Insoumission », dans Guy Sioui Durand et Louis-Karl Picard-Siouï (dir.), *La loi sur les Indiens revisitée = The Indian Act revisited* (pp. 5-8 et 29-37), Wendake : Musée huron-wendat.

¹⁶ « C'est ainsi », en wendat. Il s'agit de la façon traditionnelle de terminer un discours.

¹⁷ « Merci », en wendat.

Interview¹

Discussion on Emergent Knowledge Gained Through Indigenous Narratives and Collaborations in Alaska by Nurturing Arctic Community Engagement, Local Empowerment and Cross-Cultural Science

Roxanne Blanchard-Gagné²
Ph.D. Student
Department of Anthropology
Université Laval

James Temte³
Community Extension Office Lead
Navigating the New Arctic Community Office (NNA-CO)
Alaska Pacific University

Karli Tyance Hassell⁴
Indigenous Engagement Coordinator
Navigating the New Arctic Community Office (NNA-CO)
Alaska Pacific University



The Navigating the New Arctic Community Office (NNA-CO) builds awareness, partnerships, opportunities and resources for collaboration and equitable knowledge to generate and use knowledge within, between and beyond the research projects funded by the National Science Foundation's [NNA Initiative](#). The office builds capacity in early career researchers. It provides unique opportunities to inspire and engage a wide audience toward a more holistic understanding of the Arctic — its natural environment, its built environment, and diverse cultures and communities.

¹ That interview took place on September 19, 2022.

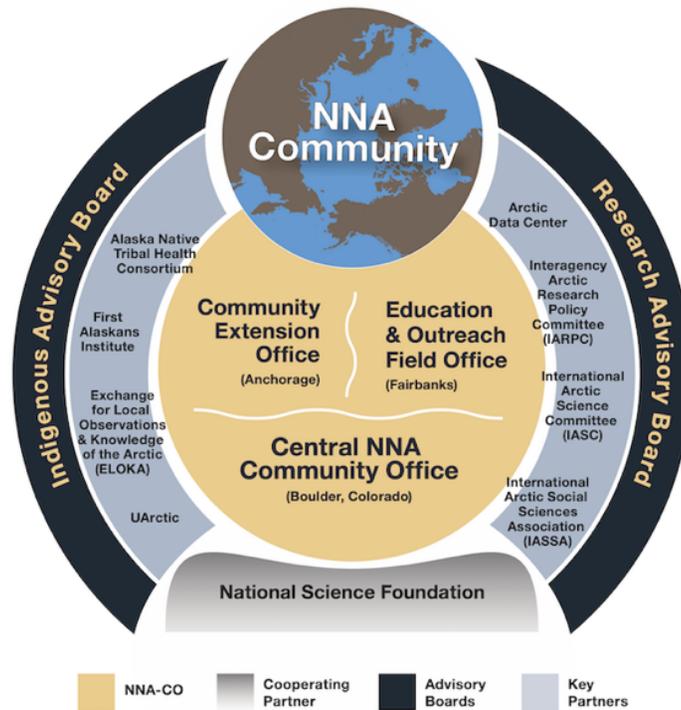
² M.A. in Indigenous Studies, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)
B.A. in Multidisciplinary Studies, Université de Montréal

³ M.S. in Applied Environmental Science and Technology, University of Alaska Anchorage
B.S. in Biology, Fort Lewis College

* Since recently, James was appointed as Senior Director at the Office of Research and Community Engagement (ORCE) at the Alaska Pacific University.

⁴ M.S. in Environmental Science, Alaska Pacific University
B.S. in Environmental Science, University of Guelph

* Since recently, Karli was appointed as a Senior Policy Coordinator in the Native Lands & Resources Division for the Central Council of the Tlingit & Haida Indian Tribes of Alaska (April 2023-Present).



In Fall 2021, team members Karli Tyance Hassell (Anishinaabe), James Temte (Northern Cheyenne), Matthew Druckenmiller, Jenna Vater, Alaska Native artists Joseph (Iñupiaq) and Martha (Unangâ) Senungetuk, and graphic designer Sebastian Garber (Athabaskan) came together to discuss a vision for the NNA-CO logo design and significance. The result was a seal design that Joseph Senungetuk first sketched from ancestral memory of an ancient Iñupiaq artwork. [“The Story of the Seal Design”](#) provides additional information about the artists, the process of developing the logo and the meaning behind the caption [UUMMATIÑ IÑUURUQ](#) (“Your heart is alive”). The team not only focused on the design and its significance, but also discussed the broader impact of climate change, the history of research, Indigenous protocols and values, and working together toward leaving a positive legacy in Arctic spaces. [In this video](#), Joseph and Martha reflect on the seal design and what it means for the Arctic⁵.



⁵ “Traditional knowledge or understanding of the relationship between the seal and the hunter is what keeps the seal alive, but it is an understanding and relationship that sustains life itself,” says Joe. “The heart is a common element among us all and we must use our heart to understand our complex shared history and recognize the role we all have in contributing to transformative or institutional changes to support shared research and community needs.” Martha goes on to say, “We care about the Land, and its people. As we navigate the changing Arctic, we look to our seal relation as a teacher who spends part of its life on the ice and in the waters. The seal reminds us to use your heart in solving complex problems together. The seal has knowledge. The Indigenous people of the Arctic have knowledge. The researchers or scientists have knowledge. Together we have a solution.” (NNA-CO n.d. : 4).

Roxanne Blanchard-Gagné (RBG): Thank you both for meeting with me today! Let's start by going around the table and introducing yourselves.

James Temte (JT): Yeah, I'll go [first]! I'm James Temte. I'm an Alaska Native Tribal Health Consortium (ANTHC)⁶ and Alaska Pacific University (APU) employee⁷. I do a lot of project management, and I help run the Office of Research and Community Engagement at Alaska Pacific University. APU is in Anchorage (Alaska, USA) on Dena'ina land. We are a tribally controlled university (TCU) and an Alaska Native-serving institution, so our Board of Directors is 84% Alaska Native/American Indian. We also have an Elder's Council, so much of the work we do and the direction in which APU is headed is to support Alaska Natives and Indigenous Peoples in education and research. It's fun to be a part of that, and I'm excited for what is upcoming, and this year, we have our most significant enrollment at APU in the past decade, so we're kind of ... we're growing, so it's exciting!

Karli Tyance Hassell (KTH): I didn't know that [about enrollment]! That's awesome to hear [laughs]. Boozhoo, aaniin! Karli Tyance Hassell nindizhinikaaz. Miigizi nindoodem. Kiashke Zaaging Anishinaabek nindoonjibaa⁸. So I greeted you in the Anishinaabe language⁹. My name is Karli Tyance Hassell; my family is from Gull Bay First Nation, which is back in Northwestern Ontario, and [located on the shore of] Lake Nipigon. I mainly grew up in Thunder Bay, Ontario. We are from the Eagle Clan, and I'm of mixed ancestry. My mother's side is of English, Irish and Ukrainian descent. I currently serve as the Indigenous Engagement Coordinator for the Navigating the New Arctic Community [extension] Office (NNA-CO) at Alaska Pacific University.

JT: Yeah, I may add to ... I forgot my introduction! I'm a member of the Northern Cheyenne Tribe from Eastern Montana (USA), and that's my mom's side. On my dad's side, I am Norwegian and English.

RBG: Would you mind providing some details regarding your organization, what you are passionate about in your position, and maybe how you ended up working there? Like was it your ultimate goal, or is it just part of a journey at this point in your life?

KTH: Yeah, I can go first ... So I have a background mostly in environmental science and fisheries science, and my journey here at APU started as a student. I moved up to Alaska in 2017 to get my master's in environmental science. I graduated in 2019 and just kind of stuck around at APU in different capacities. But I would say since I was a small child, a lot of my fondest memories are, you know, being outside with my family, whether it was like camping or hiking or fishing; so, the lands and the waters, they've always been really important to me as Anishinaabe and as an Indigenous person, in general. I just feel a great responsibility and relational accountability to Indigenous people, and so a lot of my previous positions, including the one that I currently serve in right now, they have granted me the privilege of serving Indigenous Peoples, mostly in regard to research and science and education centred around the environment, which are all connected. However, it's sometimes difficult to navigate. I enjoy working across different knowledge systems or with different teams of researchers and scientists or academics and Indigenous communities, whether it's

⁶ The ANTHC is a non-profit Indigenous health organization meant to meet the unique health needs of Alaska Native and American Indian people living in Alaska. In partnership with the Alaska Native and American Indian people that we serve and the tribal health organizations of the Alaska Tribal Health System, ANTHC provides world-class health services, which include comprehensive medical services at the Alaska Native Medical Center, wellness programs, disease research and prevention, rural provider training and rural water and sanitation systems construction (Alaska Native Tribal Health Consortium 2022). For more information, visit <https://www.anthc.org/>.

⁷ James Temte is currently a Senior Environmental Health Consultant at the ANTHC and is also serving as the Acting Director of Alaska Pacific University's Office of Research and Community Engagement.

⁸ Anishinaabe: Boozhoo, aaniin! Karli Tyance Hassell nindizhinikaaz. Miigizi nindoodem. Kiashke Zaaging Anishinaabek nindoonjibaa. English translation: Hello, greetings. Karli Tyance Hassell is my name. I am part of Eagle Clan. I come from Gull Bay First Nation.

⁹ Also known as Anishinaabemowin or Ojibway.

community members or youth or Elders, and bringing everyone together for different collaborations and partnerships. Yeah, so I get to do a little bit of that right now in my current position, which has been great.

JT: Yeah, so I would say a lot similar to Karli [Tyance Hassell]. Growing up, I spent a lot of time outside and loved hiking in Wyoming. And so we had some mountains nearby and got to go fishing and just be outside; so that led me to get my bachelor's degree in biology and then I began working for a local tribe, the Southern Ute Indian Tribe (Colorado, USA). While I was there, it was just cool to see all the work they were doing, how they would constantly go above and beyond, you know, the requirements that the federal government had or the states had, as far as controlling and monitoring water pollution, air pollution, and just really trying to restore the land; so I love that. I was able to help them and work with the team to draft the *Clean Air Act* for the reservation, and it was one of the first ones in the “Lower 48”¹⁰ that the tribe put together. And so that kind of really got me thinking about tribal sovereignty and how tribes, you know, we really can. We often have better insight into what's happening on our lands and nearby; it's just out our back door or backyard. So really, that helps me kind of well; it sparked a passion for uplifting tribal voices and tribal priorities. So, I think that's one thing I'm fortunate to do now. One thing I love about this job is looking to include communities in any type of work, whether it's environmental research or social science research, but really listening to them, because they're the ones who know what the issues are in their communities around their lands, and so just being able to amplify those voices. I think it is so fun and it's really rewarding.

The other thing that I am really passionate about is, you know, kind of changing the narrative. I think for so long Western research has identified problems, and it has identified like these, you know, these areas are... They are really lacking or they are not working well; but I think that we can change the narrative to so much that communities do. They are thriving in certain areas, so let's research more like that. Let's start there and develop all the assets we have instead of just focusing on the issues or the problems. So I love that kind of narrative shift.

RBG: Speaking about the narrative shift, can you give me some examples of your day-to-day activities for which you are trying to advocate?

JT: Yeah, so before I came over to Alaska Pacific University, I worked with the National Tribal Water Centre (NTWC).¹¹ And one of the problems that a lot of the agencies identified with, you know, there's a lot of staff turnover at water treatment plants. People don't pay their bills, and there's just no interest in it; and so it was like the water and sewer infrastructure was failing a lot of times, and so ... What I thought is like as Indigenous people, we value the water. Water is sacred, so let's begin there. Let's start with our values. Let's start with why it's important to us, and then carry it over into the water treatment plant and celebrate it. And so we would do these meetings. I called them “Visioning Meetings,” where we would talk about the water culture in the community and why it's important; what it was used for. And then we invited artists [to join the conversation]. We painted these big, beautiful murals on the water storage tanks to celebrate the community and their values. We saw that through that process of just talking about it and also celebrating it, more people would pay their water bills, staff would retain their jobs longer. So, we've seen water treatment systems go from operating with a negative balance, money balance to thriving [operating in a positive balance]. So, it's been really neat. If you focus on a lot of the values in the strength to see positive change and a lot of times it's just, you know, people need to be a little bit more intentional. I think research can be intentional in those areas.

RBG: That's very inspiring! Since 2018, I have been privileged to live on and off in Cambridge Bay, Northern Canada. I witnessed a narrative shift regarding certain areas and how research and development are thriving toward celebrating community empowerment and the values of Iqaluktuuttiarmiutat. I think that the community, and researchers working with the community members and institutions, would gain a lot from extending their connections to your Arctic network for

¹⁰ Strictly speaking, the term refers to the 48 contiguous United States in North America (USA), which exclude Alaska (49th state) and Hawaii (50th state).

¹¹ The NTWC is a non-profit organization located in Alaska. For more information, visit <https://tribalwater.org/>.

knowledge sharing as a community of practice. I am guessing that is what you are doing with your podcast: *Arctic Podcast Together*.

JT: Yeah! Karli, do you want to talk a little bit about the podcast?

RBG: **If you do not want to talk right away about the podcast, you may want to discuss more about how your various projects contribute to growing convergence research across Alaska.**

KTH: Yeah, several NNA-CO funded projects, in general, really focus on topics or research driven by specific challenges across the Arctic in a very multidisciplinary or interdisciplinary way and focus or viewpoint. For example, engineers are working with social scientists focusing on water sanitation infrastructure. They are also gathering qualitative data on user needs, on human health. So really, they are interweaving or integrating knowledge systems and various tools to co-develop research. in response to what communities face, for example. So, the community office is developing convergence working groups composed of members from various backgrounds, expertise, career fields or even levels, as well as early career professionals or students, or maybe more “experienced” scientists and researchers. They come together and develop a set of activities related to specific themes of health and well-being in community adaptation and resilience planning or even international collaboration, for example. So, a little bit more [about convergence working groups] can be found on our website. Still, we're in the process where we're first starting to establish those working groups and think about themes. I think these working groups can go back to the lessons learned about specific projects, because these groups could share and also contribute to changing policy – changing how research is conducted or just different things like that. So, I think the community office is centring lessons learned, building capacity, and increasing education related to those themes and overarching objectives.

JT: I think something else that just in the past year we noticed are these emerging best practices. So I think [that with] some of the projects that were set up at the beginning of the Navigating the New Arctic Program, we've learned so much. There are really emerging best practices as far as equity, setting up steering committees and compensating them for their time or setting up local research liaisons in communities and compensating them... Also: looking at different power dynamics. If you are a researcher, ask yourself “What does it mean to partner with the community?” and, so truly, encourage institutions to have principal investigators living in the community and from the community, and not just, you know, at an academic institution. It's really looking to balance and celebrate that equity. It's been really neat to see these kinds of things, and then be able to support and amplify these best practices.

RBG: **How do you select stakeholders from the community that do not have a Western-based scientific background?**

JT: One of the cool parts about the Navigating the New Arctic Program are projects that centre co-production of knowledge; it's really braiding Western science with local and Indigenous knowledge. Folks in the community, they have such a strong sense and local Indigenous knowledge. So a lot of the time, they might not have the Ph.D. and Physics [certifications], you know, but they do hold very valuable information. It's really honouring the knowledge that they have and then braiding it with the Western science [knowledge].

RBG: ... **So it is a personal and volunteer decision on their part, and people are coming to you; you don't need necessarily to go pick the people with whom you collaborate.**

JT: Yeah, so that's a really good way [to fill positions]. A lot of times, in some projects I've worked on, you just put out [the advertising and wait and see] if anybody is interested in your topics of interest. Then you can build the team around the community's interests.

RBG: That’s so great! I know that you previously said that you don’t know a lot about the NSF’s 10 big ideas¹², but would you like to talk about it and how NNA-CO fulfills part of its mission by building awareness and addressing challenges in the rapidly changing Arctic?

JT: I think the National Science Foundation (NSF) came up with these 10 Big Ideas. And really what the purpose of the ideas is to set long-term goals and research agendas. So navigating the new Arctic was one of those. I think that initially they have like five years of funding. And they said we're going to look at this program for five years and hopefully they carry it on for another five. It's a research trajectory focus of the National Science Foundation.

KTH: I think the NNA program in general is really focused on holistic thinking, on connecting knowledge and research about social systems, the natural environment and the built environment [in terms of infrastructure] – that is the scope in mind; and addressing or building awareness of changing the Arctic is the priority. I think a lot of our work, especially here at APU, at the extension office (NNA-CO), we really understand and know that Arctic Indigenous Peoples are disproportionately affected by climate change. We also have thousands of years of knowledge about the lands and the water. We need to be a part of those forward-thinking solutions on a local scale, regional scale, and even a global scale. There has been profound impact to communities across Alaska.

I don't know if you've seen the news recently, but western Alaska [this past weekend] is facing really devastating impact related to an extreme weather event, a storm¹³. There's also melting sea ice and permafrost that really impact access to traditional foods or practising lifeways. These all impact health and well-being, food security, and community health, which is related to human mental health, for example - everything is connected, right? At the Community Extension Office (NNA-CO), a lot of our work really centres around Indigenous research frameworks, supporting relationship building, which is what James [Temte] had mentioned, and really centring community needs and priorities. A lot of that is done through education and outreach, and we have a team centred around education and outreach who are working with teachers, for example, across Alaska. There are some scientists and teams who are developing curriculum and they're bringing that to classrooms. A lot of our work is highlighting those best practices through sharing stories or gathering resources, and spreading the word about all this really great information that is out there... and connecting people and ideas - I think that's a big part of what the office does.

RBG: From your perspective, what is a common misconception about working with Arctic-based communities? Or working within an Arctic research station?

KTH: I would say that a lot of researchers from the “Lower 48” - which is what we call the contiguous US - they might come up to Alaska or to Arctic communities for the first time with a specific agenda or timeline in mind, especially when it comes to land or grant-related funding. So they may not have worked previously in the area or with a tribe before, and don't really understand the intricacies of establishing connections or community trust.

All of which really takes time, especially in the light of historical or ongoing helicopter researchers or scientists that kind of come in and out of communities with an extractive mindset. They don't understand that it's really important to compensate people for their time and input into research projects, or better yet, really establish

¹² In 2016, the National Science Foundation (NSF) unveiled a set of “10 Big Ideas”, such as, but not limited to:

1. Future of Work at the Human-Technology Frontier
2. Growing Convergence Research
3. Harnessing the Data Revolution
4. Mid-scale Research Infrastructure
5. Navigating the New Arctic
6. ...

For more information, visit https://www.nsf.gov/about/congress/reports/nsf_big_ideas.pdf.

¹³ On Sunday, September 18th, 2022, a historical storm lashed the State of Alaska. For more information, visit <https://www.washingtonpost.com/business/2022/09/18/alaska-storm-typhoon-merbok/>.

that partnership and centre community concerns in developing or co-developing research questions and solutions. I think that's definitely something that we see a lot. But it's changing, you know; people are really recognizing [the harm in] that. You can't have a research project in Alaska, especially in a specific region, without centring community knowledge - that's super important.

JT: ... And there's a lot of missed opportunities and some research to really uplift communities and support their different desires. For instance, there is a huge movement on [revitalizing] Indigenous language and using Indigenous language. There's no reason why research projects can't pay a translator to produce education or outreach material in local languages. I think there are just little things that if you just go the extra step, a community will really see that. While you're supporting them, even though it might be a research question that you have, you're supporting the preservation of language as well. Looking for little nuggets of stuff and what the community is really interested in and how you can tie your project to that... I think it's fun and it's exciting, and it's a great way to support communities through your research.

RBG: It has been voiced briefly how missed opportunities from researchers cannot lead communities to benefit from their work. You have already given some examples, but can you tell me more about how Indigenous communities benefit from your work at the NNA Community Office? And how do you amplify Indigenous voices?

JT: I think a lot of the work that I like to see really is supporting communities and researchers. Supporting researchers and just giving them more tools to do the work in a good way [is important]. We're developing resources and developing our website with more and more tools. Hopefully, by the time this project [the NNA-CO] is over, there's like a whole toolkit for a good way to do research. And this is a way you can support the community. Then for the communities, it is like, if you're interested in research or you're interested in learning more about these specific areas, how can we connect you and support you in learning about these, and participating [or leading] the research. I like to think of it sometimes as baseball; whatever is a nice underhand pitch¹⁴. We can help throw the underhand pitch so that communities and the researchers can just knock it out of the park. Trying to set people up for success is one thing with which I hope we can really help.

KTH: Yeah, I think several of our activities, like the Broader Impacts Network¹⁵ really bring people together and start or sustain those conversations. I think communities can learn a lot from each other. For example, if a community is working on a specific project, there might be another community in the region or maybe elsewhere in different countries that could really learn from each other - this is supporting community knowledge exchange. We aim to uplift Indigenous self-determination and community autonomy, which is really the basis of sustainable decision-making and stewardship of the Arctic. I think that a lot of our work, [with] such as the podcast, for example, we really hope to inspire and engage, like, a wide audience to share best practices or success through story. With grant-funded research, it's often difficult to explain the true impact that a project has had; for instance, if a research project has youth involvement, and they get to go out in the field and learn about different methods for gathering data in the environment. If researchers get to visit a school and talk to youth, that could really inspire someone to [stay in] school and get an education, but also encourage them to bring their whole self, their traditional knowledge, and their language. The goal would be to bring that back to the community and focus on different solutions from within the community. I think it's like a trickle, a domino, or a snowball effect. I think [that] collectively, a lot of these projects have an impact just in different ways, and I think our office really hopes to kind of amplify that and share that and hope to inspire others or other research or other projects to do those types of activities, and really have that impact in different ways. There is already a lot of work being done, and a lot of work left to do. I hope that we can bring people together to lead and support the work in different capacities.

¹⁴ In baseball, it refers to a slow pitch that is easily hit.

¹⁵ The NNA Broader Impacts Network, hosted by the NNA-CO, was created to foster collaboration and learning across projects, share practices across the network, connect NNA scientists to opportunities and increase visibility of NNA research.

RBG: You mentioned [that] the Arctic Together Podcast could contribute to starting a conversation on sustainable decision-making and stewardship; please tell me more about it and if you have any favourite segment!

KTH: Yeah, so [as of September 19, 2022], we've only really released the first episode [Parts I and II]¹⁶, but it is aimed to be a quarterly podcast series, with special events or live coverage of different activities, meetings or conferences our office might host. We really hope to share stories about the NNA community and beyond. Our guests really have a way of sharing story through storytelling, and we invite them to share lessons learned. Whether it's through science communication or featuring resources for collaboration, we also aim to focus on different parts of the Arctic and different Arctic Nations. So this first episode is focused on Alaska, and the next episode is going to be partly focused on Canada. I think one of my favourite segments of the podcast is the Intersection segment, where we host or feature different Arctic artists or musicians¹⁷, and I think that part is fun. It's a fun conversation with the art/music community - including the impact of art on self and community. It's always fun to hear about what everyone is doing across different regions, including the different ways to get people involved, and to get excited about sharing research through a new medium. There's also a really awesome resource guide and show notes that get published alongside each episode, with additional readings, information about the guests or about the specific topics that we talked about in each episode. So it's work, but it's fun work! It is a lot of fun to talk to people and get involved in the production of everything. It's been great, and I'm excited to share more episodes in the future.

JT: When Karli and I were talking about the podcast, we were thinking: “Who's the primary audience?” We were also thinking about reaching researchers who do not live in Alaska and are from different parts of the United States or the world. The podcast is a way to introduce them to Alaska Native culture or different Arctic cultures, and really uplift Indigenous voices. I think it's really neat to hear through the conversations what people are excited about, and the more researchers [who] hear what people are excited about... then maybe they could try to incorporate something from that into their projects. I think that would be really cool.

KTH: I think podcasting is a more informal way to share research stories. There's a lot of conversation, back and forth, and a lot of laughter, which is great. I think [that] what we hope to do in the future is get youth and Elders involved to encourage generational dialogue. Gathering and sharing stories from youth, from different perspectives or voices...I think it's going to be really exciting!

RBG: ... So how many people are on the team of the Arctic Together Podcast? Is it only the two of you who came up with the idea and started it?

JT: Basically, we're looking at ways [with which] we can reach the scientific community that may be through this kind of informal [way], but really kind of help introduce folks to communities up here, community members, community priorities, community voices, in hopes to better equip them for when they do travel up here and meet with folks. [To] just kind of give them a little bit more information, a few more tools in their toolboxes, to help to manage expectations, and then really help them to see and understand the value of including communities in the research.

KTH: James and I are the co-hosts of the podcast, and we now have someone in post-production. It's been interesting to see how far this podcast ... how it has reached different people. Through different online social analysis or metrics tracking, we've been able to reach over 298¹⁸ people in many countries - not even in North America, but in Europe and in Australia... just different parts of the world. We were, like: “Wow! I had no idea that this was going to be listened to in other parts of the world.” It's been really cool to see who's been

¹⁶ The first episode of the Arctic Together Podcast featured conversations about the co-production of knowledge and promotion of equity, the Alaska Native music and art scene, and working in relationship with community.

¹⁷ Episode 1 of the Arctic Together Podcast featured world-renowned artist Apay'uq Moore and musician Stephen Qacung Blanchett - a soloist and member “Pamyua” - a Yup'ik (Alaska Native) soul music group.

¹⁸ As of December 7th, 2022, the podcast had reached listeners in 18 different countries.

listening, and yeah, if anyone has any feedback or ideas for the podcast, we definitely welcome folks to get in touch with us.

RBG: Actually, I got an email from a group called Rising Voices¹⁹ in the United States, and that organization was inviting the addressees to listen to your podcast. While streaming it, I was like: “Oh my gosh, that's so great! I need to talk to those people and get to know more about their amazing projects and what else they are working on.” In this regard, you’ve already described some of your work; but I was wondering, as the Arctic is well-known to pose communications challenges and many of your projects include the use of technologies: What are the biggest challenges you faced towards connectivity infrastructure and technological innovations regarding the co-production of knowledge processes or related to engaging a broad audience with action-oriented research?

KTH: I think we often fall into the trap of being siloed across disciplines or across teams and institutions. A lot of the time, people just don't know who's doing what, and it's really difficult to navigate across hundreds of research teams or institutions, or different funding opportunities too... and then know the associated deliverables or goals of specific projects and then really communicate that and translate that well, especially across different scales. So, that's really related to the connectivity of people. We try to encourage folks to think about different methods of communication. And people often don't realize that a specific community might have only a set amount of [Internet] data [access] that they're all sharing, for example; so you can't even download an attachment from an email if you send specific materials about a research project. It's simply not accessible. People just aren't aware of that, and so those are just kind of “small things.” But there are most certainly other things that people need to be aware of, so we hope to generate awareness and then offer different solutions. We say: “Go on Facebook! Start a Facebook Group!” A lot of community members are on Facebook, that’s how they communicate. They have community Facebook groups, and it's a great way to advertise opportunities, communicate knowledge about different research [projects]; and, yeah, I think even just mailing things is powerful. Everyone is so caught up in emails; I think printed materials are often something that people forget about these days, but they're still really valuable forms of communication in remote areas. This is especially true when it comes to Elders or reaching folks who may not be online. A lot of folks listen to radio in communities, so that's another way to kind of advertise or to get people to listen about different opportunities or engage in knowledge dissemination.

JT: I think, for one thing, that is something our offices are working on. We can have the podcast that focuses on reaching the researchers; but as far as reaching communities, we are working on a *Zine*²⁰. We're featuring different projects and we're sharing “portrait features” of people who are involved in the Navigating the New Arctic program. It will be printed, so we can mail it out to all of the communities across Alaska and also to the schools. It’s something that could sit in the tribal offices, and people could just look at it when they are waiting and learn about projects and research. I love thinking about different ways to meet people where they're at with communication and science communication, so that should be coming out here in the relatively short future. We're working on [it] right now.

RBG: You said that you are trying to reach other scientists with the Arctic Together Podcast, mainly the ones from the South; who else do you wish to reach out to? Maybe not science people...

JT: Yeah, I think so, and I think several researchers in Alaska, but also community members who are interested in what's going on and what is this “Navigating the New Arctic program.” So it's a good way just to reach a broad spectrum of folks.

¹⁹ The Rising Voices Center for Indigenous and Earth Sciences, also known as Rising Voices, is a network of “Indigenous, tribal and community leaders, atmospheric, social, biological and ecological scientists, students, educators and experts from around the world” (Rising Voices 2022 : § 1). For more information, visit <https://risingvoices.ucar.edu/>.

²⁰ The *Arctic Together Zine* is a bi-annual digital and print publication that will be mailed to Alaska Native tribal offices and schools to share more information about NNA research and will include creative components like colouring pages, poetry or photography.

RBG: Right! So, from your perspective, how is it to navigate through Indigenous and Western scientific approaches, and empower new research partnerships from local to international scales?

KTH: As an Indigenous person who has a background in “Western” environmental science, I try to bring these two ways of knowing together. I think a lot of the time people are talking about the same thing, but just in different languages, and it's easy to get lost in translation. I like to encourage different frameworks or approaches. I'm not sure if you're familiar with the Two-Eyed Seeing Framework called *Etuaptmumk*,²¹ which is a framework that brings together Indigenous and Western scientific ways of knowing. Again, I think it just comes down to people and connections, and really establishing a reciprocal dialogue and investing in relationships in a sustainable way. When it comes to research partnerships, at local versus international scales, it's all about methods of communication and thinking about “Who's your target audience?”, with the realization that not everyone talks or thinks in the same way. It really highlights the value of bringing different people together from different backgrounds or from different expertise, as well as generations. [It's a matter of] really focusing on how to get youth involved, 'cause they're really the next generation who is going to be caring for the Arctic. I think that's how you empower people too - recognizing that everyone has a part to play and knowledge to bring forward and to share; that's really how the Two-Eyed Seeing Framework navigates or operates - it's all about process rather than outcome. It's recognizing the value in different people or knowledge systems and highlighting that.

JT: You know, that is one thing I love - the Two-Eyed Seeing Framework. Art can be a very powerful tool to engage communities and celebrate communities in art. Art is a great way to start discussions and learn about communities' priorities; so I've done several projects. I really like to encourage the use of art in any type of community engagement, and it's a great way to draw a crowd. Still, it's also really neat, because you leave something with the community instead of just taking from them. Hence, it's just a great way to help to develop build[ing capacities], and then you can leave something there for the people. So I think it's really a way of investing in communities. It is a great way to have discussions and learn more.

RBG: Yeah, I think we can all agree that giving back is super important and, if I may, I think is one of the principles that guide your research centre. Is there any other guiding principle that resonated most with you?

KTH: One of them is institutional change! Education systems have a lot of impact and really require awareness of belief systems. This brings attention to issues of equity and barriers to education and research. We hope to bring attention to that and recognize that transformative change has to happen in order to address those barriers and to address access to funding, for example. There are long-standing issues deeply rooted in colonialism, and we need to address those through equitable ways. I think a lot of what the community office is about is really bringing awareness of that, and how it really shapes research priorities, who gets funding or what gets funded. We're also developing a curriculum [or set of classes] for a course that's really all about Arctic-based collaboration. And so bringing different knowledge systems or different experts together and sharing best practices, sharing multiple ways of learning and knowing and focusing on or celebrating cultural differences, celebrating language... focusing on our historical challenges when it comes to research. I think James [Temte] could probably talk a little bit more about this, but the learning and unlearning that has to happen about our own biases or perspectives.

OK, yeah, we do have some work to do. How do we move forward? How do we get to where we want to be? What are the steps and how do we eliminate those barriers in education or in research that have prevented people from accessing opportunities, resources or funding and how can we address those challenges together?

²¹ “Two-eyed seeing” (*Etuaptmumk*, in Mi'kmaq or Mi'kmawisimk) embraces “learning to see from one eye with the strengths of Indigenous knowledges and ways of knowing, and from the other eye with the strengths of mainstream knowledges and ways of knowing, and to use both these eyes together, for the benefit of all,” as envisaged by Elder Dr. Albert Marshall.” (Reid *et al.* 2020 : 243)

JT: Yeah, I think Karli [Tyance Hassell] and I love the institutional change; it's really good! Another one of my favourites is Indigenous self-determination. I think we really need to respect that and hold it. I think in research, a lot of times folks won't research if they know they can't share what they find and think - even though it could be so powerful and valuable to the community. I think there's a need to uphold Indigenous self-determination, and uphold data sovereignty. It's really centred around respect. I think honour and respect are just really built around Indigenous self-determination and that oftentimes, [this] hasn't been recognized in research. So, I love to think of different ways I can help communities, you know, like getting the information they need and then just respecting them [and their wishes]. If they want to share it, great; if it's just special to them or it's sacred, then we need to honour that. So, yeah, I think that would be the one that I am really focusing on. I learned this from early on when I was writing environmental codes for the Southern Ute Indian Tribe. I was like: "We can do it! Let's do it! Let's exercise self-determination."

RBG: So, is exercising self-determination part of your next five-year plan regarding the Arctic Together Podcast and the NNA Community Office (NNA-CO)? What are your desired outcomes for the upcoming years?

JT: I'll show you a dream of mine that I have; it kind of blends institutional change and Indigenous self-determination, but it would be to have at least half the awarded grants go directly to Indigenous organizations or communities. I think that would be really super cool, if there's a way that our office can kind of help raise awareness or develop frameworks to really support that. That would be just wonderful, and so that communities identify an issue and have access to applying for funding. In regard to the institutional change, there is this whole application process that can be really tedious and a little bit scary to just enter into. So, how can we change the way applications are submitted? I think that it would just be amazing if there could be a "tribal set aside", where half the funding goes to tribes and tribal organizations. I think that would be really cool!

RBG: What about you Karli [Tyance Hassell]?

KTH: I'm still thinking! It's hard to think about, you know, where you want to be in five years from now. Our community office (NNA-CO) team is comprised of so many wonderful people with diverse backgrounds and a lot of expertise in different fields, and I think that's something worth thinking about as a team, you know? What is the impact that we want to have on the research community in the Arctic? How do we want to sustain relationships? I think that's just a question that a lot of people have in general, when it comes to grant-funded offices or research projects. It's like, how do we make this sustainable? How do we think about the scalability of the impact that we have collectively? And, yeah, those are just really big questions that we're thinking about currently, but those are also things that we hope to incorporate throughout our five years. So as we develop these activities, this curriculum, this programming, [we're] thinking about "How do we evaluate this?" How do we share the story of the community office and everyone else's story who was involved in NNA? Yeah, James' [Temte] point of Indigenous self-determination and having more funding go directly to tribes would be amazing. I think a big part of what I hope to address is championing youth and uplifting our Elders. Both groups have a lot to offer. The youth today, students at our institutions - they are the future leaders. They are the ones who are going to take care of the Arctic, and I think it's important to kind of not only involve them in a lot of work and activities throughout the next couple of years, but also hear from them and their direction. I'm sure they have a lot of really great ideas to bring to the table, but to also hear from our Elders[is key]. I would really love to be continually guided by Elders. We also have an Indigenous Advisory Board to regularly guide our office. It's really a big question: "Five years from now, what are the desired outcomes for the community office (NNA-CO)?" I am still thinking about it, but, yeah, I know that the impact that we have has the potential to create change. I think we just really hope to bring people together and maybe change that mindset, change the narrative, have that little effect in different ways with many people across many projects that really changes institutions or changes the way research is conducted [as a whole]. I think that would be really amazing!

Roxanne Blanchard-Gagné (RBG): I'm crossing my fingers that your wishes will come true within five years. Are there any other important aspects of your position or NNA Community Office's projects that we haven't covered and that you wish to address?

James Temte (JT): I think what I would say is, there's just a lot of emerging best practices. And if it wasn't in your project at the beginning, it doesn't mean it can't be in your project right now. It's easy and I think through COVID²², we've learned that sometimes you do have to pivot. I think including communities in those decisions when it's research that involves them is really powerful and it'll help the success of research in the Arctic. For all the folks doing research out there, it's been tough lately, so give yourself a pat on the back! You guys are trying to do your best, and if there's anything that the office can help you with, feel free to reach out.

Karli Tyance Hassell (KTH): Yeah! We also have a Twitter²³ and Facebook²⁴ page, where we share a lot of information pretty regularly about opportunities and dissemination regarding different research [projects] that are going on in the Arctic. Our handle is @Arctic Together, so feel free to follow us. And we look forward to sharing more about the great work that everyone is doing: researchers, communities, projects - the future is really bright and exciting!

Acknowledgments

We honour the Indigenous Peoples across the Arctic who have been the original stewards and caretakers of the lands, waters, and plant and animal relatives since time immemorial. Special thanks go to the other NNA-CO team members for their continued dedication to improving capacity-building, sharing story, uplifting the NNA community and supporting the Arctic. The NNA-CO is supported through a cooperative agreement (Award # 2040729) with the U.S. National Science Foundation.

References

Alaska Native Tribal Health Consortium, 2022, « Overview », *Alaska Native Tribal Health Consortium*. Retrieved from <https://www.anthc.org/who-we-are/overview/>.

NNA-CO — Navigating the New Arctic Community Office, n.d., *The Story of the Seal Design. Navigating the New Arctic Community Office (NNA-CO)*. Retrieved from <https://www.nna-co.org/sites/default/files/2022-06/Story-of-the-Seal-Design.pdf>.

REID, Andrea J., ECKERT, Lauren E., LANE, John-Francis, Young, Nathan, Hinch, Scott G., Darimont, Chris T., COOKE, Steven J., BAN, Natalie C. and Albert MARSHALL, 2020, « “Two-Eyed Seeing”: An Indigenous framework to transform fisheries research and management », *Fish Fish*, 22 : 243– 261. Retrieved from <https://doi.org/10.1111/faf.12516>.

Rising Voices, 2022, « About. Indigenous knowledge systems in the Earth sciences. », *NCAR, Rising Voices*. <https://risingvoices.ucar.edu/about>.

²² COVID-19 pandemic.

²³ For more information, visit [@ArcticTogether on Twitter](https://twitter.com/ArcticTogether).

²⁴ For more information, visit [Arctic Together Facebook Group](https://www.facebook.com/ArcticTogether).

Paroles et points de vue

Poésie et mentorat

Quentin Condo, alias Q052

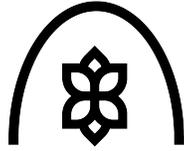
Artiste hip-hop
Gesgapegiag First Nation

Maude Darsigny-Trépanier

Doctorante
Département d'histoire de l'art
Université du Québec à Montréal

Il s'agit, pour l'équipe des Cahiers du CIÉRA, d'une première expérience de publication de poésie. Nous sommes ravi.e.s de l'avoir réalisée avec Robert Dokis, qui s'est récemment lancé dans l'aventure de la diffusion de ses écrits qu'il présentait autrefois uniquement à ses proches. L'équipe de rédaction des Cahiers du CIÉRA tient à remercier chaleureusement Quentin Condo pour son mentorat lors de la préparation de cette section. C'est donc dans une optique de décolonisation et de décroissement des frontières que la revue est fière de lancer la nouvelle rubrique « Poésie », dont les premières œuvres sont marquées par un travail de collaboration étroite avec le poète-philosophe Robert Dokis et son entourage.

Œuvrant dans le milieu du rap depuis plusieurs années et mieux connu sous le nom de scène Q052, l'esthétique du langage et du rythme ne sont pas étrangers à l'artiste mi'kmaw Quentin Condo de Gesgapegiag. Le mentorat et la transmission des savoirs font partie intégrante de la philosophie de cet auteur-compositeur-interprète et père de famille. Au moment d'un échange concernant les textes, entre auteur et mentor, grâce aux avantages de la visioconférence, Condo revenait à peine de la communauté de Salluit, au Nunavik, où il avait rencontré les jeunes de plusieurs écoles pour les initier à l'écriture poétique et mélodique ainsi qu'à la musique rap. Lors de cette rencontre virtuelle, les deux artisans des mots ont évoqué, entre autres choses, l'importance du tambour dans leur processus de rédaction. Guidée par le rythme de celui-ci, leur poésie s'est construite et a dévoilé l'intimité de leur vie. C'est ainsi que, par l'intermédiaire du transfert de connaissances, l'univers poétique de Robert Dokis s'est peaufiné. Nous vous invitons à vous en imprégner. Bonne lecture!



Revue
d'études
autochtones



VOLUME 52, nos 1-2, 2022-2023

Sur la couverture :

Prémices à une guerre bactériologique et religieuse en terre d'Amérique

Œuvre de Teharihulen Michel Savard, 2016

Couverture de laine, acrylique et chapelet

72 x 57 po

(Photo Charles-Frédéric Ouellet, 2020)

Revue d'études autochtones

6742, rue Saint-Denis

Montréal, Québec

H2S 2S2 • CANADA

(514) 277-6178

revue@recherches-autochtones.org

Ce numéro : 40,00 \$ + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL

3 numéros (frais d'envoi inclus)

www.recherches-autochtones.org

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

Confinements, crises sanitaires et épidémies chez les Autochtones

INTRODUCTION

Autochtones et épidémies : vides et profusion

Marie-Pierre Bousquet

Les épidémies et Recherches amérindiennes au Québec

Alexandra LaPerrière et Noémie Breton-Théorêt

Contagion, dispersion et distanciation au début du XVIII^e siècle : l'impact de l'épidémie de petite vérole de 1732-1734 sur les populations autochtones à la lumière des sources françaises

William Chassé

Médecine coloniale et santé autochtone au Saguenay et sur la Côte-Nord : de la vaccination à l'Hôpital indien de Pointe-Bleue, 1854-1894

Mathieu Arsenaault

Mémoires d'épidémies : faire face à la maladie dans les récits anicinapek

Marie-Pierre Bousquet, Maurice J. Kistabish, John Mowatt et Laurence Hamel-Charest

L'épidémie de poliomyélite de 1948-1949 : chamanisme, force vitale et auto-sacrifice chez les Inuit du Kivalliq

Frédéric Laugrand

Épidémies canines, les Inuit et le gouvernement canadien dans l'Arctique oriental, 1920-1970

Francis Lévesque et Danny Baril

« [...] On saisit toutes les occasions de pouvoir les atteindre » : le dépistage de la tuberculose et le travail des infirmières des Services de santé fédéraux chez les Innus de la Minganie et de la Basse-Côte-Nord (1949-1960)

Myriam Lévesque

Yona koxi isin : résilience thérapeutique autour de la COVID-19 chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne)

Doriane Slaghenauffi

Approche agricole de la souveraineté alimentaire à Opiteciwan

Émilie Parent, Geneviève Beaulieu, Augustine Charbonneau, Sylvie Courchesne, Audrey Roy et Isabelle Touchette

Miner à tout prix : discours sur l'extraction minière en territoires autochtones durant la COVID-19

Louise Nachet et Sabrina Bourgeois

Les peuples autochtones et l'Organisation des Nations unies au temps de la COVID-19 : entre baisse de la participation et nouvelles formes de solidarité

Elisa Tripotin

Quand le terrain se déplace en ligne : incursion dans la recherche ethnographique en confinement (COVID-19) avec des Témoins de Jéhovah anishinabeg

Arnaud Simard-Émond

Blood Quantum : entre métaphore historique et critique sociale visionnaire, une réponse artistique au trauma colonial

Sophie Gergaud

Ce numéro a été réalisé sous la direction de Marie-Pierre Bousquet

HORS THÈME

Des images contre des fourrures : les débuts de la lanterne magique chez les Autochtones en Nouvelle-France (1683-1763)

Germain Lacasse

La recherche en milieu autochtone : perspective d'un anthropologue praticien

Robert Lanari

Poésie / Poetry

Through difficulties with a strong mind¹

Robert Dokis
Philosopher Poet
Dokis First Nation
Ojibway Territory

My name is Robert Dokis. I am a First Nations from an Ojibway community in the Dokis Reserve, Ontario.

J'écris depuis plusieurs années maintenant. J'ai développé un intérêt marqué pour la création de poèmes rythmés, que l'on peut chanter. J'ai beaucoup souffert dans la vie et, dès l'enfance, la création de chansons avec ma guitare m'aidait à traverser les moments difficiles. Déjà à cet âge, je tentais de trouver ma voix. J'ai initialement écrit beaucoup de poèmes pour des femmes de mon entourage, afin de les charmer et leur montrer mon amour.

Plus tard, les poèmes sont devenus une source de courage et de force pour traverser les difficultés, pour rester fort dans l'adversité, pour m'accrocher.

Dans mon processus de création, je chante chacun de mes textes dans ma tête. Ces textes sont une façon pour moi de regarder la vie de manière positive et de garder espoir en l'avenir.

Mes racines autochtones et la culture qui s'y rattache sont de grandes sources d'inspiration pour moi. Je reprends régulièrement certains thèmes, entre autres les valeurs sacrées, les animaux représentant la force et les herbes médicinales. Les prochains poèmes sont tous liés de près ou de loin à ces thématiques.

Miigwech,





¹ Les poèmes que je présente ici font partie de mon projet de recueil à paraître : « Through difficulties with a strong mind ».

Cedar and Sage est un texte qui met de l'avant les bienfaits du cèdre et de la sauge. Le cèdre est un arbre qui aide à clarifier la direction que nous prendrons dans la vie, tandis que la sauge nous aide à nous libérer des mauvaises énergies grâce à sa fumée. Ce poème parle du fait de partager ces enseignements.

Cedar and Sage

Cedar and sage
Keeps my spirit
Safe each day
There is my way
And there is your way
And there is nothing
That can divide me away
Do you know what we say
There is another day
And I say what I say
But each one of us
Has our own way
And there is nothing
Wrong today
And I love you that way
What can I say
What can we do

Cedar and sage
Keeps my spirit
Safe each day
There is my way
And there is your way
Let us be in peace
Each day

Cedar and sage
Keeps my spirit
Safe each day
You know what they say?
Just believe in your
Own way
There is nothing wrong with your way

Cedar and sage
Keeps my spirit
Safe each day
There is my way
And there is your way
And there is nothing
That can divide me away
I stand tall today
And I believe in your way
And nothing can stop us today

Cedar and sage
Keeps my spirit
Safe each day
I believe what you say
Because I got respect that way

Cedar and sage
Keeps my spirit
Safe each day
If there is something today
Let the children play
You got your way
I got my way
Let there be peace each day
Share the love today
Steers the anger away

Cedar and sage
Keeps my spirit
Safe each day
And we all have our own way
That is OK today

Ayant grandi loin de ma famille, j'ai acquis la plupart de mes connaissances auprès des aînés autochtones en établissement. J'ai beaucoup apprécié leurs enseignements et je souhaitais leur rendre hommage dans l'un de mes textes.

***Spirit Man** raconte donc le quotidien d'un aîné autochtone en tant que leader spirituel. Il enseigne son savoir aux autres chaque jour, la terre, le sable, le sol sur lequel on marche. Il transmet paix et amour comme moyen pour traverser chaque journée.*

Cette paix et cet amour se transmettent entre autres par la prière. Il existe différents moyens de faire parvenir nos prières.

Spirit Man

Spirit Man understands
He stands on this land
He holds our hands
And make us understand
The sand on this land
Is where our Ancestors
Last stand

My spirit soars
On top of this land
There is something to understand
If you take your time
To understand
You will get to know that this is also your land
In peace together we stand
Our Creator understands

I don't ever want to lose my land!
This is sacred
Please understand
Spirit Man understands
Sacred lands
Together we stand

I have walked all my life on this land
It is where I understand
I dance to sacred drums

All my life on these lands
The water flows through my hands
There are so many things to understand
Spirit Man understands
He stands tall on this land
Helping us to understand

We are the veins
Of these lands
Respect and understand
This is also your land
I lay a prayer on this land
Now you also know how
I give you an eagle feather now
Now give out your hand
To someone who does not understand
The sand
And the trees that stand

Trying to understand
Whatever happens to my land
Our past is too painful to understand
But maybe one day
When there will be peace
We might give out our hand
May there be peace on my land

*Je puise beaucoup de mon inspiration dans les épreuves traversées, que l'on parle de mon déracinement de ma famille à l'âge de 7 ans (**Het Up**), de mon éloignement de mes proches (**Mountains Away**; ici-bas) ou encore de mon parcours vers l'abstinence (**Getting Through This Smoke**; inclus dans le recueil à paraître).*

Aucun sujet n'est tabou pour moi.

Het Up

You see, this couldn't be!
As a child, I was lost for a while.
I didn't know better,
I lost the letter of life forever.
And now we'll never be together.
Lost in this weather, stormy forever.
Could someone please help me find my letter?
I will be better if my doctor stops this weather!
Het up, it was shut up!
I never knew what to do.
I just wanted to jump around to any sound,
I never knew that I was out of bounds.
Talking about sounds, I just bound around!
What is going down, people keep on shipping me around!
Het up, what's up, they keep telling me to shut up!
They never knew how to show me what they knew
I never learned, my brain was burned,
Could someone take me and really teach me to learn?
I was burned, no one ever learned, and gave me my turn in life to learn!
And now life has gone by, and I lost my turn!
I will stay strong, and sing a song because life is not long!
Het up, get up, I can really be fed-up
So, I try to get out, and I only want to be all about fun
They keep on telling me to het up, shut up
Now I am getting fed-up
Will someone come and help me get out of this life of
Het up, shut up, now I need you to get up
Look out and give me some push-ups
I am really fed up, het up, no needs to be put up
With this het up, het up

***Mountains Away** porte sur mon trajet dans les Laurentides pour me rendre au pénitencier. Je me rappelle avoir observé des montagnes à perte de vue par la fenêtre du fourgon, chaque montagne m'éloignant davantage des gens que j'aimais, de mon chez-moi. J'y décris ma souffrance et ma douleur d'être séparé de ceux-ci. C'est pour moi une image des obstacles que j'aurais à surmonter pour revenir auprès des miens.*

Mountains Away

Where am I anyways?
I can't weigh how long to stay?
I am so many mountains away,
Tumbling, rolling, and losing way.
Where will it stop?

I am so many mountains away.

I have one thing to say,
But it doesn't matter anyway.
Things that I say,
Words this way,
I am not running that way,
Or even saying to stay.
I just listen I say.

I am so many mountains away.

Show me the way?
But hear me.
But no one listens anyway!
What could I say?
Look my way!
Listen to my way?
Show me right away,
Teach me, preach me,
and all that I could say.

I am so many mountains away.

I worry and all the fears my way.
I got to fight every day that way.
I look away, and where to stay?

I am so many mountains away.

Say what you say.
Stay anyway, but don't you say anymore lost words
going and going!
Where do I get listened to anyways?

I am so many mountains away.

I turn, turn, rolling mountains in my way.
I am losing it every day.
Where did I say?
Learn every day.
Reach out my way?
Hear, feel and see my way.

I am so many mountains away.

I've been taken away!
Around the world, I say.
What time of the day did I say?
Could you say okay?
You know I got no time!
My world has been taken away.
I am so many mountains away.

When will it all come together?
I worry about the weather,
in a way to say.
I will pray today as it will turn away.
On me, all around me, oh can't you see? It is blind to me!
I want to say, but I don't know how to say it!
I will give a start, coming straight from my heart.
I am so many mountains away.

*J'ai toujours évolué dans des institutions : à l'hôpital, de mes 7 à 12 ans, en détention juvénile, de mes 13 à 18 ans et en prison ensuite, depuis ce jour, me laissant seul et isolé avec ma souffrance. Le poème **Can You Hear My Call?** parle de ma souffrance vécue seul, sans la présence de mes proches et de la force intérieure que je développe par mes écrits et ma spiritualité pour ne jamais abandonner.*

Can You Hear My Call?

Where can I start from it all?
Is there anybody out there at all?
Can you hear my call?

I stand here tall!
I think someone is going to lose it all!
Stand tall,
Keep on fighting it all!
Can you hear my call?

Can you see it at all?
I am like a tree that's going to fall.
And no one is going to hear at all.
Stand tall,
We are going to break that fall.
One day, can you hear my call?

I see it all,
I even can hear it all.
Is that you?
Hold on, and stand tall.
I know it all,
I feel it all.
It hurts that I can't stop this all!

Hold your head up,
Do your push-ups,
You got to be tough.
That's enough,
I'll never give up!
I won't shut up,
I never give up!

Can you hear my call?
Do you see it all?

What's been going on,
I can hear you in every song.
I stand tall
I won't put my tail between my legs like a broken
dog!
I'll keep fighting it all!
Can anyone hear my call?

I stand tall!
I'll make it through this all,
I got it all,
And I will just break the fall!
Can you hear my call?

Where is everybody?
Time passes too fast,
And now I come in last!
Can you hear my call?

And now I see it all,
I think I hear the call coming back to me.
I am glad that I found you,
My hope is coming true.
I guess I made it through.
But harm can't be undone!
Now I will play my drum,
And pray to kingdom come,
To what has been done to me!

*Les femmes de ma vie et l'amour sont également des sources d'inspiration importantes pour moi. La première femme à avoir marqué ma vie est évidemment ma mère. J'ai écrit en son honneur le texte **Mother of Life**. Je souhaitais mettre de l'avant sa personnalité et toutes les belles choses qu'elle nous a apportées à nous, ses enfants.*

Il faut dire qu'ayant été retiré de ma famille à l'âge de 7 ans, j'ai souvent pleuré pour être avec ma mère. Mes poèmes sont une façon d'être près d'elle et de l'aimer. Ce poème porte également une partie de mon deuil, puisque ma mère est décédée trop tôt. Je fais le deuil de ma mère, mais également des moments que je n'ai pas pu vivre avec elle dû à mon éloignement de ma famille. Ma mère se retrouve dans mes prières tous les jours.

Mother of Life

Mother of life was my father's wife.
Brought seven children to life.
She was so tragedy bright.
She brought us love that fit us like a glove.
She was always right and taught us all about what
was wrong and right.
Mother of life
She had the way to a light that was bright.
But she closes to sit tight,
And give us sunshine day or night because she knew
how to love her children and help us in our fight
Mother of life
For life can sometimes be not right
Mother of life went into a tunnel,
And saw that light
So many times, her heart shone and needed to be
rewound.
And all we saw was mother coming along,
Singing a song, and getting along

Mother of life gave her children everything
That was love from her heart.
So many times, she almost lost the fight
But miraculously, she came back,
Again, and again.

Mother of life
Standing tall,
And helping us all.

Her life came to a wall
She knew that she might fall
No, listen, "Mom" is a miracle,
Mother of life,
She does not need to roll the dice.
She has what we want.

Love straight from the heart.
Caring straight from the start,
She cares like a masterpiece,
Her life is like art.

Mother of life,
Brought seven children to life.
Tears roll down,
I can't hear a sound,
Of when you were around.

I take my drum and sing you some sounds.
I got so much to say when you were around, but now
you're gone, I guess now I will just pray.

*Le poème **Something I Can Do** aborde mon profond désir d'aider mon prochain. J'y parle d'aider quelqu'un, d'aider les autres, d'aider des gens que j'aime. J'aimerais beaucoup par mes écrits ou encore par mes actions soutenir des gens qui en ont besoin.*

Something I Can Do

Is there something
I can do
Is there something
I can say
And if you look
At me and you
And all the way
We love to do
My heart is up
To me and you
If there is one
The way I know to
Say
Today I am going
To have a good day
Is there something
I can do
Is there something
I can say
My heart is up
To me and you
Is there something
I can do

Just look at me
And you
Is there something
I can do
This love is really
True
My heart is up
To me and You
Catch this prayer too
I only got love for you
Can you see this?
Love that is true
Catch this kiss
Of love of blues
If it can help you
My heart is red
And my arms are open
All the way
For you too
Is there something
I can do
I will always be there
For you too

*L'inspiration à l'origine de **Criminal in Rhymes** est en lien avec mon parcours de vie et mon intérêt pour les mots. Parfois j'écris simplement pour le plaisir lorsque je suis de bonne humeur, afin de transmettre de la joie.*

Criminal in Rhymes

Criminal in rhymes
Criminal in times
I will make you
A rhyme
Give me your dimes
I won't deceive you
This time
Criminal in rhymes
Criminal in times
Another day
Another time
Another day
Another dime
But this time
I will make mine
Each other day
Each other time
All I ever want
Is you by my side
Criminal in rhymes
Criminal in times
I will make you
All, all, mine
Sometimes, sometimes
This time, I don't want
To miss you out of
Rhymes
Criminal in rhymes
Criminal in times
Each time you reach
Out to me
Each time I look you
In the eyes
I realize each time
I got you in a
Rhyme
Criminal in rhymes
Criminal in times
Each time I got
You one in time

*Le poème **Look All Around** aborde mon positivisme. Par mes textes, je cherche à avoir du plaisir et à le transmettre aux autres. Mes écrits se veulent porteurs d'une certaine musicalité, car la musique a pour moi une fonction rassembleuse et porteuse de bonheur. C'est ainsi que j'arrive à tolérer les épreuves de la vie, en m'accrochant à la musique et à la danse et en reflétant ces passions dans mes textes.*

Look All Around

I think I saw everything,
The people following
Each other around
Looking for the sound
Look all around
People are going all
Around
Some are getting down
Some are just walking
Around
Look all around
Beating with sound
Me, I am dancing
To the sound
Look all around
Love is going around
Now I am getting down
Can you hear this sound?
Look all around
People are getting down
Following the sound
I am dancing, I am romancing
I like being fancy
Being like a pansy
Look all around
People are following
The sound
There is nothing that
Is wrong
I love romance
In time I get what is going around
I like to follow,
the poetry rhymes and sounds
That I spread around
To follow you around

Compte rendu

PATTERSON, Thomas C., 2021, *L'invention de la civilisation occidentale*, Herblay : Éditions Libre, 164 pages, traduction de Nicolas Casaux.

Paul Bénézet
 Doctorant
 Département d'anthropologie
 Université Laval

Dans cet ouvrage, dont la couverture est illustrée de la très célèbre peinture de John Gast, *American Progress* (1872) – laquelle est une glorification de l'expansion coloniale des États-Unis d'Amérique en direction de l'ouest –, l'anthropologue Thomas C. Patterson propose d'analyser le processus de construction de l'idée de civilisation. La thèse principale du livre est annoncée dès la première page du chapitre 1 et tient en une seule phrase : « La civilisation est une *idée* qu'on nous *enseigne* » (Patterson 2021 : 11, je souligne). En d'autres termes, et contrairement à ce que pourraient affirmer ses défenseurs, la civilisation, ou tout au moins son idée, n'est pas « innée » ni même « naturelle ». Il s'agit d'une notion dont la constitution et le développement s'étalent sur plusieurs siècles. En tant que telle, elle est forgée, héritée, remaniée et, dans certains cas, utilisée pour légitimer des rapports sociaux (de pouvoir et de domination notamment). Des différentes formes de civilisation, Patterson choisit de se concentrer sur la civilisation occidentale dans cinq chapitres, dont les trois derniers (3, 4 et 5) sont ponctués d'un court paragraphe de synthèse. L'organisation de la réflexion de l'auteur s'organise autour d'un ordre chronologique inversé. Le premier chapitre revient sur l'utilisation de l'idée de civilisation dans un contexte nord-américain (États-Unis d'Amérique) de l'après-Deuxième Guerre mondiale; le deuxième porte sur sa constitution lors des grandes découvertes européennes (Renaissance), moment où l'Europe est massivement confrontée à l'« Autre »; le troisième, sur ses critiques internes; le quatrième, sur ses origines antiques. Le dernier, enfin, fait figure d'exception dans la trame du livre. Patterson donne la voix aux « incivilisés », en citant des exemples de leurs résistances lesquelles s'expriment, entre autres, par une démonstration de la caducité des catégories inventées par les « civilisés ».

L'idée de civilisation sert avant tout chose à appuyer un processus de construction identitaire en miroir. Selon Patterson, elle apparaît dans les sociétés étatiques, stratifiées en classes, dont les élites, soit « des groupes politiquement dominants » cherchent à se distinguer « socialement et culturellement » (2021 : 99) en dépeignant leurs membres comme « raffinés, cultivés et policés » (*Loc. cit.*). Néanmoins, ces élites font émerger un autre groupe en même temps qu'elles cherchent à se définir, puisque l'avènement de la civilisation « s'accompagne de la création d'*autres* qui se distinguent par des apparences, des comportements ou des essences qui leur sont attribués » (Patterson 2021 : 25). Le discours identitaire qui accompagne l'idée de la civilisation occidentale s'est nourrie d'autres notions, dont celle de la propriété privée, de la société marchande, du progrès – qui sous-entend une certaine théorie de l'histoire et une conception linéaire du temps –, mais aussi des théories évolutionnistes. En conséquence, les « incivilisés » qui constituent le côté sombre de la civilisation occidentale, soit le contraire nécessaire des « civilisés », sont considérés comme « primitifs », proches de la « nature »; ils sont tout ce que l'être humain civilisé n'est pas, c'est-à-dire « curieux, imaginatif et capable de penser de manière abstraite; social et ouvert au changement » (*ibid.* : 53).

Bien qu'il ne le fasse que tardivement dans son ouvrage (cf. chapitre 4), l'auteur choisit comme entrée en matière les mondes grecs de l'Antiquité avec l'objectif de remonter aux sources de l'idée de civilisation occidentale. On doit à ces derniers l'élaboration de la figure du barbare (du grec *bárbaros*, « étranger ») au cours de la première moitié du V^e siècle AEC, laquelle est à la fois utilisée pour qualifier les étrangers de même

que pour délimiter les frontières de la culture grecque : les barbares, par leur langue, leurs us et coutumes, sont « l’antithèse des Grecs » (*ibid.* : 104) (sur ce point, voir aussi Hartog, 1980). Cette notion du barbare, de l’étranger, est reprise par le monde romain puis, bien des siècles plus tard, par les élites intellectuelles de la Renaissance, qui en font la redécouverte dans les textes antiques parvenus en Europe de l’Ouest à la suite de la chute de Constantinople, en 1453. En outre, dès les années 1560, des juristes français, comme Jean Bodin et Louis Le Roy, commencent à utiliser les mots « civilités » et « civilisés » pour décrire des personnes qui « comme eux appartiennent à certaines organisations politiques, dont les arts et les lettres font montre d’un certain degré de sophistication, dont les manières et la morale sont considérées comme supérieures à celles des autres membres de leur propre société ou d’autres sociétés » (Patterson 2021 : 33).

Or, l’idée de la civilisation occidentale n’a pas fait que des émules, et l’auteur a pris soin d’en mentionner les critiques qui apparaissent aussi tôt que la naissance de cette dernière – au 16^e siècle. Celles-ci, qui en soulèvent surtout les contradictions, s’inscrivent dans différents mouvements intellectuels (romantisme, nationalisme, marxisme ou encore libéralisme, pour ne citer que quelques-uns d’entre eux) et prennent notamment forme sous la plume de Montaigne. Celui-ci formule l’une des plus célèbres critiques dans ses *Essais*, où il établit une comparaison entre les populations Tupinamba qu’il rencontre à Rouen après leur déportation et les sociétés européennes (Patterson 2021 : 71-4). Rousseau, Johann Gottfried von Herder, Karl Marx, Friedrich Engels, Freud ou encore Nietzsche joignent leur voix à ces critiques.

Presque 25 ans séparent la première édition du livre de Patterson (parue en 1997) et celle qui est l’objet du présent compte rendu. Si le texte a quelque peu vieilli – notamment en raison de la publication plus récente d’autres ouvrages qui traitent de thèmes similaires ou approchants, comme celui de Marshall Sahlins (2009) – et qu’il présente quelques légers défauts de structure, force est de constater que cette contribution n’a rien perdu de son actualité et, surtout, de son incidence. Parce qu’il renvoie à plusieurs grandes notions anthropologiques, à savoir la construction des identités, les dualismes nature / culture, sujet / objet et objectif / subjectif, mais aussi qu’il constitue une critique de l’impérialisme et du colonialisme, *L’invention de la civilisation occidentale* (2021) demeure une contribution essentielle à consulter sans la moindre hésitation.

Références

HARTOG, François, 1980, *Le miroir d’Hérodote : essai sur la représentation de l’autre*, Paris : Gallimard.

SAHLINS, Marshall, 2009, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris : Éditions de l’Éclat.



Revue
d'études
autochtones



VOLUME 51, nos 2-3, 2021-2022

Sur la couverture :

Matisiwin

Œuvre d'Eruoma Awashish, 2022

Acrylique sur papier
46 X 61 cm (18 X 24 po)

Revue d'études autochtones

6742, rue Saint-Denis
Montréal, Québec
H2S 2S2 • CANADA
(514) 277-6178

revue@recherches-autochtones.org

Ce numéro : 40,00 \$ + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL
3 numéros (frais d'envoi inclus)

www.recherches-autochtones.org

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

Femmes autochtones Pour un retour à l'équilibre

INTRODUCTION

Femmes autochtones : pour un retour à l'équilibre

Suzy Basile

Perceptions des femmes atikamekw de leur rôle et de leur place dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles

Suzy Basile, Hugo Asselin et Thibault Martin

Perceptions des femmes iiyiyuu-iinu du programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris

Éva-Marie Nadon Legault, Hugo Asselin et Suzy Basile

Le maintien des obligations relationnelles au territoire : un regard sur les Métisses de l'Ouest canadien

Nathalie Kermaal

Un monde-carte : pouvoir colonial et empowerment des femmes autochtones cartographes

Caroline Desbiens, Justine Gagnon et Irène Hirt

L'action collective des femmes à travers le mouvement social des centres d'amitié autochtones au Québec

Carole Lévesque, Édith Cloutier, Caroline Desbiens, Tanya Sirois, Natasha Blanchet-Cohen et Nathalie Kermaal

Environnementalisme, genre et décolonisation : dialogue entre théorie politique et mouvements sociaux

Laurence Desmarais

Parcours multiples, objectifs communs : l'expérience des femmes élues au sein du Mohawk Council of Kahnawà:ke

Jeanne Strasbourg

Pratiques médiatiques et stratégies de résistance dans l'œuvre de Caroline Monnet *History shall speak for itself*

Caroline Nepton Hotte

Analyse du langage dans la création d'une historiographie en construction : regard sur la pratique de l'artiste anishnabe Nadia Myre

Maude Darsigny-Trépanier

Wasikahikan, théâtralité du territoire atikamekw et parcours de recherche-crédation

Véronique Hébert

Ce numéro a été réalisé sous la direction de Suzy Basile

HORS THÈME

Joiks modernes : glissements de sens dans les traditions orales samies

Léopold Beyaert

Jeunesses autochtones : se réappropriar la recherche pour mieux se représenter soi-même

Natasha Blanchet-Cohen, Marie-Eve Drouin-Gagné, Emanuelle Dufour et Véronique Picard

Genèse d'un projet de construction de maisons à l'énergie solaire au collège Manitou : un prototype novateur?

Edith-Anne Pageot et Pierre-Édouard Latouche

Les colonnes de l'Église : l'implication et le leadership de femmes kaingang pentecôtistes de la Terra Indígena Xapecó

Marie-Charlotte Pelletier-De Koninck

Notices biographiques

Danny Baril

Danny Baril est diplômé du baccalauréat en histoire à l'Université de Sherbrooke et de la maîtrise en études autochtones à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT). Il est actuellement doctorant en études autochtones à l'UQAT. Ses recherches portent également sur l'histoire de l'Arctique canadien et, plus précisément, sur les relations entre les agents coloniaux, les Inuit et leurs chiens au cours du XXe siècle. Il s'intéresse à plusieurs enjeux en contexte autochtone, comme l'éducation postsecondaire, les relations humains-chiens ainsi que la représentation des Autochtones dans les médias.

Paul Bénézet

Paul Bénézet est candidat au doctorat en anthropologie à l'Université Laval. Dans le cadre de sa maîtrise effectuée en contexte autochtone canadien, il s'est intéressé au lien qu'entretiennent les membres de la communauté dane-zaa de Doig River avec leur territoire. Cette démarche l'a amené à se pencher non seulement sur l'expérience intime de ce dernier et sur les pratiques de chasse, mais aussi à réfléchir aux relations des Dane-zaa avec les différents acteurs politiques et économiques (sociétés pétrolières et minières, gouvernements provinciaux et fédéraux). Malgré le fait qu'il ait désormais orienté sa recherche doctorale vers le Japon, il continue de porter un vif intérêt aux mondes autochtones.

Léopold Beyaert

Léopold Beyaert est doctorant en anthropologie à l'UCLouvain en Belgique. Il mène des recherches ethnographiques depuis l'été 2020 chez les Samis de Jåhkâmåhkke (Jokkmokk), une communauté samie située dans la partie suédoise de Sábme (territoire ancestral sami). Sa thèse porte sur la littérature orale samie en tant que vecteur de territorialité et de transmission culturelle samies. Ce rapport aux histoires familiales et communautaires constitue pour ses interlocuteurs une source précieuse de sens et de personnalité. Les jeunes samis de Jåhkâmåhkke, loin de chercher à s'enfermer dans la nostalgie d'une « identité samie » figée et fermée sur elle-même « à l'abri » de la modernité, composent avec cette même modernité de façon innovante et pragmatique, dans l'esprit des traditions samies, afin de poursuivre et renouveler ces traditions. Ainsi, la littérature orale samie n'est pas appréhendée par ses interlocuteurs en tant que documents d'archive extérieurs au présent mais est activement réinterprétée et réarticulée aux actions de leur vie quotidienne. Des récits ancestraux aux musiques samies en passant par les yoiks (chants traditionnels samis), la littérature orale samie s'enchevêtre à l'audiovisuel et investit l'espace virtuel des nouveaux médias. Elle ne se limite donc pas au domaine des représentations passéistes mais nourrit le champ pratique le plus actuel des Samis.

Roxanne Blanchard-Gagné

Étudiante au doctorat à l'Université Laval, Roxanne Blanchard-Gagné a acquis au fil des années un vif intérêt pour l'anthropologie sociopolitique et l'ethnohistoire portant sur les réalités et les enjeux autochtones contemporains au Canada, particulièrement au Québec et au Nunavut. Plus précisément, son expertise est axée sur les relations humains-animaux [les chiens dans les communautés inuit, d'où son sujet de mémoire de maîtrise : [*Réveil de la pratique du traîneau à chiens à Iqaluktuuttiaq \(Cambridge Bay, Nunavut\) : perspective multiple sur les transformations des relations Inuinnaït-Qinmit* \(2021\)](#)] et sur divers enjeux sociaux, notamment la pauvreté, l'exclusion, l'itinérance, le principe de souveraineté, l'*empowerment*, la santé holistique ainsi que les rapports de force entre les Premiers Peuples et les divers paliers gouvernementaux.

Quentin Condo

Quentin Condo, aka Q052, is a Mi'kmaw hip-hop artist from Gesgapegiag, located on the south shore of the Gaspé Peninsula.



His lyrics constantly challenge the federal government about the *Indian Act* (1867), territorial destruction for resource exploitation, the hidden agenda of the Truth & Reconciliation process and the many levels of Canada's genocide of Indigenous Peoples. A strong advocate for Indigenous youth and women fighting alongside his brothers and sisters, he hopes his truthful music will inspire systemic change.

Maude Darsigny-Trépanier

Maude Darsigny-Trépanier est candidate au doctorat en histoire de l'art sous la direction de Dominic Hardy (Université du Québec à Montréal) et de Sherry Farrell-Racette (Université de Regina) et elle enseigne l'histoire de l'art au Cégep du Vieux Montréal. Depuis sa maîtrise, elle s'intéresse aux différents usages de « crafts » (de l'artisanat) dans les pratiques artistiques contemporaines. Son projet doctoral porte sur la représentation des féminicides dans les médiums textiles, en analysant le travail de Christi Belcourt, de Teresa Margolles et de Lise Bjørne Linnert.

Robert Dokis

Mon nom est Robert Dokis. Je suis issu de la Dokis First Nation, une communauté ojibway située en Ontario. J'ai été élevé avec mes huit frères et sœurs selon les principes de notre culture autochtone. Les malheurs ont toutefois débuté très tôt dans ma vie, lorsque j'ai été retiré de mon milieu familial à l'âge de sept ans. J'ai vécu dans différents milieux, tout d'abord dans des centres de jour en pédopsychiatrie pour ensuite intégrer les centres jeunesse à 13 ans. Durant cette période, je fuyais continuellement ces milieux pour retrouver ma mère qui me manquait cruellement. Chaque fois, on me ramenait dans ces milieux de vie loin des miens. Ma détresse était si grande que j'ai fait une tentative de suicide à 13 ans, lors de mon arrivée en centre jeunesse. Le fait d'avoir survécu m'a amené à chercher un sens à ma présence sur Terre. J'ai donc décidé que ce serait de transmettre la joie de vivre à tous et de tenter d'inspirer les autres à adopter une attitude positive au quotidien.

Depuis, j'ai toujours vécu en institution. Entre les centres jeunesse, les hôpitaux, les unités de psychiatrie ou les établissements d'incarcération, je suis toujours resté et ai évolué entre quatre murs, tout en maintenant en vue mon but, et ce, grâce à l'écriture. Tous mes écrits sont généralement rédigés dans l'optique d'apporter de la joie et du bonheur aux autres. Malgré un parcours de vie marqué par les épreuves et les souffrances nombreuses, je suis toujours demeuré positif et souhaite transmettre des messages d'espoir et d'amour.

Ces valeurs sont en grande partie liées à la vie spirituelle autochtone, anishinaabe-ojibwe, que j'ai réussi à maintenir et à entretenir tout au long des différentes étapes de mon parcours de vie, incluant les rituels s'y rattachant. Par exemple, j'ai reçu deux plumes d'aigle par des aînés, attestant ainsi que j'étais en mesure d'aider les autres. Comme j'en démontrais l'envie, ils m'ont encouragé à cheminer dans cette direction. J'ai pris cette

proposition au sérieux, car je considère avoir beaucoup d'amour et de soutien à offrir à tous par ma poésie rythmée. Bien que l'on m'ait déjà dit que j'étais fou d'aimer autant tout le monde, et ce, sans restriction, je ne peux faire autrement, ayant tant d'amour dans mon cœur.

Mon parcours d'auteur est donc atypique. Je n'ai pas de formation en la matière ; en fait, j'ai peu étudié de manière générale. Malgré tout, j'ai un intérêt pour les mots et la poésie. Mon style d'écriture est d'ailleurs lui aussi quelque peu original. Mon style s'inspire grandement de la musique R'n'B et de celle de nombreux artistes populaires au Canada qui incite à la danse, dont Lady Gaga, Jennifer Lopez, Ricky Martin et Duran Duran. Lorsque j'écris, j'entends la musique qui se révèle et je chante mes poèmes dans ma tête. La musique est selon moi l'une des plus grandes sources de plaisir et de bonheur. J'ai toujours aimé danser et suivre le rythme de la musique. Mes écrits sont en quelque sorte un hommage à la danse, qui m'a également passionné durant ma jeunesse.

Je rêve ainsi de rendre mes écrits accessibles à plus de personnes possibles, que ce soit par la publication d'un recueil ou par l'interprétation de mes chansons par différents artistes. Par ailleurs, certains de mes textes ont été publiés dans le journal local kanyen'kehà:ka (mohawk) de Kahnawá :ke, The Eastern Door, et ce, à deux reprises et j'ai déjà gagné un concours lancé par la revue Reader's Digest.

Vicente Limachi Pérez

Linguiste de profession détenant un master en éducation interculturelle bilingue et un doctorat en langues, lettres et traductologie de l'UCLouvain, Vicente Limachi Pérez est, depuis 2001, professeur et chercheur au Centre interdisciplinaire PROEIB Andes à l'Université Mayor de San Simón (UMSS), en Bolivie. Il a apporté son soutien à la formation des enseignants sur les questions liées à l'éducation interculturelle bilingue, et ce, à la fois dans des universités, des centres de formation et des organismes autochtones de divers pays d'Amérique latine : Argentine, Bolivie, Chili, Colombie, Équateur, Guatemala, Panama et Venezuela. Parmi ses publications les plus importantes : *La ecolingüística del territorio digital* (2022), à paraître chez Plural; « el translenguaje digital, estrategia discursiva ecológica de jóvenes bilingües quechua-castellano en Facebook y WhatsApp » (2020), publié dans la revue *Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem* (vol. 6, no. 1, pp. 83-103); *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina*. (2019), paru chez Kipus.

James Temte

Growing up in the least populated state located in the United States of America, I have always been fond of wild landscapes and the human connection to the land and places. I am a member of the Northern Cheyenne Tribe, and I joined Alaska Pacific University (APU) in 2018. I currently serve as the Senior Director at the Office of Research and Community Engagement (ORCE) at the Alaska Pacific University. I also serve as an adjunct faculty member at the Institute of Culture and the Environment. My favorite topics to teach in class include modern Indigenous art, climate change and the co-production of knowledge.



Throughout my career, I have spent time with tribes in all regions of the U.S. and, most recently, in Alaska. Learning of the similarities and unique differences between Indigenous peoples has been fascinating. This always reminds me to approach my work clearly and open-mindedly. My interest in the Arctic is with its people and their interactions with the natural world. I have a passion for supporting Indigenous voices, tribal sovereignty, tribal self-determination and co-production of knowledge, including Indigenous methodologies and Western science. In this process, I use innovative community engagement methods, including mural art, traditional Indigenous culture, science and media. I love to work with communities on multidisciplinary teams that inspire a broader understanding. In my view, the best part of being involved in community research is when community voices and priorities are not only heard but also supported, celebrated and preserved.

Karli Tyance Hassell

I am Anishinaabe from Kiashke Zaaging Anishinaabek (Gull Bay First Nation), and I have mixed Ukrainian, English, and Irish ancestry. I grew up on the north shore of Lake Superior in Thunder Bay, Ontario, Canada. I first came to Dena'ina Elnena in 2017 to study as a master's student at the Fisheries, Aquatic Science and Technology Laboratory of Alaska Pacific University (APU). Upon graduation, I served as a program coordinator for the Alaska Indigenous Research Program and as the Indigenous Engagement Coordinator with the Navigating the New Arctic Community Extension Office at APU. I am now a Senior Policy Coordinator at the Central Council of Tlingit & Haida Indian Tribes of Alaska.



I have a broad background in environmental and fisheries science with over ten years of experience in Indigenous community education, outreach and land stewardship planning, including expertise in equitable engagement strategies for tribal partnerships, knowledge co-production, communications, facilitation, and community-based research and engagement. I often liaise across several ways of knowing and knowledge systems, interdisciplinary teams and sectors. I aim to strengthen relationships among Indigenous communities, Youth and Elders, academia and scientists, policymakers and managers, tribal organizations, and research collaborators. My Anishinaabe values and traditional teachings are the foundations which drive my passion for serving Indigenous communities. I am a traditional women's jingle dress dancer, ribbon skirt maker and hand drummer, and I enjoy being out on the land and waters with my family and friends.

Notes à l'intention des autrices et des auteurs

Les autrices et les auteurs doivent soumettre leurs publications par courriel à l'intention de la coordination des Cahiers du CIÉRA (cahiersduciera@ciera.ulaval.ca).

Les publications soumises doivent être mises en page à interligne 1,5, justifié, police Times New Roman 12, bibliographie comprise.

Le plan du texte doit être le suivant :

- Titre de la publication
- Nom de l'autrice ou de l'auteur et coordonnées professionnelles complètes (postales, téléphoniques et électroniques)
- Texte de la publication (entre 6000 et 8000 mots)
- Notes de bas de page (maximum de 15)
- Références citées
- Sites internet consultés
- Notice biographique de l'autrice ou de l'auteur (environ 150 mots)
- Résumé (maximum 200 mots) et 5 mots-clés.

Les graphiques, les tableaux et les photos doivent être présentés sur des pages distinctes. Leur place doit être indiquée dans le texte (*p. ex.*, insérer tableau 1).

Références citées

Dans le texte, les références sont signalées selon le modèle (autrice / auteur année : numéro de page), par exemple (Larose, Bourque, Terrisse et Kurtness 2001 : 155). À la fin du texte, les références citées sont indiquées comme suit :

Pour un livre ou un rapport

NOM DE L'AUTRICE / AUTEUR, Prénom(s), année de publication, *titre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur.

Exemple :

BRANT CASTELLANO, Marlene, DAVIS, Lynne and Louise LAHACHE, 2001, *Aboriginal Education: Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press.

Pour un article dans une revue

NOM DE L'AUTRICE / AUTEUR, Prénom(s), année de publication, « Titre de l'article », *Nom de la revue*, volume(numéro) : première et dernière page de l'article.

Exemple :

LAROSE, François, BOURQUE, Jimmy, TERRISSE, Bernard et Jacques KURTNESS, 2001, « La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones : bilan de recherches en milieux innus », *Revue des Sciences de l'Éducation*, 27(1) : 151-180.

Pour un article dans un ouvrage collectif

NOM DE L'AUTRICE / AUTEUR, Prénom(s), année de publication, « Titre de l'article », in Prénom(s) et Nom(s) du ou des directeurs de publication, *Titre du livre* (pp. première et dernière page du chapitre), Lieu d'édition : Nom de l'éditeur.

Exemple :

HAMPTON, Eber, 2001, « First Nations-Controlled University Education in Canada », in BRANT CASTELLANO, Marlene, DAVIS, Lynne and Louise LAHACHE (dirs.), *Aboriginal Education: Fulfilling the Promise* (pp. 208-221), Vancouver : University of British Columbia Press.

Processus d'édition et de diffusion des Cahiers du CIÉRA

Comité d'édition

Le comité d'édition des Cahiers du CIÉRA est constitué d'un.e à trois chercheuses ou chercheurs affilié.e.s au CIÉRA : plus précisément, des étudiantes et étudiants qui se formeront au travail d'édition, des chercheuses ou chercheurs ou des représentantes et représentants autochtones travaillant en milieu autochtone. Le montant d'heures totales rémunérées par le CIÉRA pour effectuer ce travail est de 100 heures divisées par le nombre d'éditrices et d'éditeurs.

Le comité d'édition peut soumettre une proposition de thématique au comité de rédaction et coéditer le numéro concerné, sous réserve de l'approbation du comité de rédaction. Toute personne souhaitant coéditer un numéro des Cahiers du CIÉRA, en particulier lorsqu'elles sont membres du Comité de rédaction, peut également se proposer et se voir attribuer la responsabilité d'un numéro par le Comité de rédaction.

Pour chacun des numéros, le comité d'édition doit être constitué entre un an et demi et deux ans avant sa parution (par exemple, un comité doit être constitué en avril 2019 pour une parution en octobre 2020). Ce délai comprend, en amont, la soumission d'une proposition de thématique au comité de rédaction et en aval la parution du numéro. Le comité d'édition se charge d'envoyer un appel de textes notamment dans les réseaux du CIÉRA, selon les délais expliqués dans le Guide d'édition des Cahiers du CIÉRA.

Processus d'évaluation des articles scientifiques revus par les pairs

Suivant l'appel de textes, les autrices et auteurs sont invité.e.s par le comité d'édition à soumettre un manuscrit scientifique selon les normes d'édition des Cahiers du CIÉRA et dans les délais prévus (voir le Guide d'édition des Cahiers du CIÉRA)¹.

À la réception des manuscrits, les membres du comité d'édition en font une première sélection sur la base de leur pertinence thématique. En étroite collaboration avec le Comité de rédaction, le comité d'édition évalue la forme et le contenu du texte et ils entérinent les corrections préliminaires pouvant être demandées. S'il y a lieu, les demandes de corrections sont ensuite soumises à l'autrice ou à l'auteur, qui apporte les modifications nécessaires et soumet son texte à nouveau au comité d'édition.

Une fois la qualité d'un manuscrit d'article scientifique jugée appropriée, celui-ci sera envoyé par la Coordination des Cahiers du CIÉRA en évaluation externe à deux évaluatrices ou évaluateurs anonymes, sélectionné.e.s par le comité d'édition et la Coordination, selon leur expertise du sujet abordé.

¹ Le guide d'édition sera remis à chaque comité d'édition une fois la proposition de numéro acceptée par le Comité de rédaction.

Les évaluatrices et évaluateurs externes devront s'assurer de la qualité scientifique du manuscrit et de son contenu. Elles et ils devront ensuite soumettre à la coordination des Cahiers du CIÉRA un rapport d'évaluation du manuscrit révisé pour en justifier la pertinence auprès du comité d'édition, selon le thème du numéro. Par ailleurs, les évaluatrices et évaluateurs externes devront suggérer une acceptation avec ou sans modification ou un refus sans possibilité de publier en l'état. En cas de contradiction entre deux évaluatrices et évaluateurs, le manuscrit sera soumis à une troisième évaluation.

Le comité d'édition fera parvenir les rapports d'évaluation aux autrices et auteurs. Après les modifications apportées, le comité d'édition enverra le manuscrit en révision linguistique et complètera sa mise en page selon les normes des Cahiers. La lecture finale sera réalisée par la direction.

Processus d'évaluation interne des autres publications

À la réception des manuscrits², les membres du comité d'édition en font une première sélection sur la base de leur pertinence thématique. Les manuscrits sont ensuite révisés à l'interne par le comité d'édition, le Comité de rédaction, la Coordination et la Direction. Le comité d'édition entérine les corrections préliminaires pouvant être demandées. S'il y a lieu, les demandes de corrections sont ensuite soumises à l'autrice ou à l'auteur, qui apporte les modifications nécessaires et soumet son texte à nouveau au comité d'édition. Celui-ci vérifie l'incorporation des demandes de modifications et les justifications apportées par les autrices et auteurs.

Une fois la qualité d'un manuscrit jugée appropriée par le comité d'édition, la coordination et la direction, il sera envoyé par la coordination en révision linguistique. Le comité d'édition complètera sa mise en page et la lecture finale sera réalisée par la direction selon les normes des Cahiers.

Politique sur les ethnonymes

Les autrices et auteurs sont enjointes à indiquer les normes auxquelles elles et ils décident de se soumettre quant à leur recours aux ethnonymes, dans le cadre de leur article ou autre type de publication. Il est attendu qu'au moins une note de bas de page explique les logiques d'accord (en genre et en nombre ou non, selon les règles de l'office de la langue française ou selon les règles de la langue employée) et qu'elles et ils s'y soumettent en cohérence et uniformément tout au long de leur contribution.

Politique d'écriture inclusive

Ces règles sont présentées ci-dessous à titre de suggestion à l'intention des autrices et des auteurs qui souhaitent y recourir. Cette politique vise à permettre aux autrices et auteurs de s'exprimer dans une écriture plus inclusive afin de pouvoir rendre textuellement visibles toutes les identités de genres.

Les autrices et auteurs sont enjointes à indiquer les normes auxquelles elles et ils décident de se soumettre quant à leur recours aux règles d'écriture inclusives, dans le cadre de leur article ou autre type de publication. Il est attendu qu'au moins une note de bas de page explique les logiques d'inclusion dans l'écriture et que leur texte s'y soumette en cohérence et uniformément tout au long de la contribution.

Voici des exemples illustrant cette pratique, spécifiquement en matière de féminisation :

- ◆ Noms de fonction, de métier, de titres ou de grade : utiliser des termes neutres.
E.g. « les étudiantes et les étudiants en droit » deviennent « les futurs juristes »).

² Courts articles, poésie, récits, œuvres d'art, entrevues et témoignages, ou toute autre proposition rattachée au thème exploré.

- ◆ L'ordre féminin – masculin ou l'inverse est écrit l'un à la suite de l'autre.
 - a. On écrit les deux genres en utilisant le nom et le déterminant.
E.g. Le chercheur, la chercheuse. Une étudiante et un étudiant. La participante ou le participant.
 - b. L'utilisation du féminin et du masculin en utilisant des tirets pour les entrecouper.
E.g. Les auditeurs-trices. Les étudiant-e-s. Les chirurgien-ne-s.
- ◆ L'adjectif ou le participe passé après le nom s'énonce au masculin seulement en s'accordant au singulier ou au pluriel.
 - E.g. Les chercheuses et les chercheurs ont été avisés.
 - E.g. La chercheuse et les chercheurs ont proposé.
- ◆ L'adjectif ou le participe passé après le nom s'énonce au féminin et au masculin en utilisant des points pour les entrecouper.
 - E.g. Les chercheuses et les chercheurs ont été avisé.e.s

Les Cahiers du CIÉRA : liste des numéros parus

NGONO FERNANDE, Abanda et Şükran TIPI (dirs.), 2023, La pertinence des épistémologies autochtones face à la crise climatique actuelle : Enjeux de protection et de préservation du territoire [18^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 22. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/1899>.

MOTARD, Geneviève, FARGET, Doris, ÉTHIER, Benoit, ÉTIENNE, Marjolaine, FORTIN LEFEBVRE, Emilie, GAGNON, Justine, GENTELET, Karine, HÉBERT, Martin, HOUDE, Nicolas, JÉRÔME, Laurent, MARCOTTE, Gabriel, PAPILLON, Martin, PICARD, Alexane, RODON, Thierry et Jean-Philippe UZEL (dirs.), 2023, Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : des pistes d'interprétation [numéro spécial], *Les Cahiers du CIÉRA*, (1). En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/981/>.

DABIN, Simon et Khadiatou SARR (dirs.), 2023, Les formes contemporaines d'engagement autochtones [Colloque sur les formes contemporaines d'engagement au sein des ordres de gouvernement autochtones], *Les Cahiers du CIÉRA*, 21. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/995/>.

PREUX, Raphaël et Émile DUCHESNE (dirs.), 2022, Genres et identités : perspectives autochtones contemporaines [17^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 20. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/184/>.

PAQUET, Marie-Ève Paquet et Catherine CHAREST (dirs.), 2021, « Pour une « réelle » réconciliation? » Actes du 16^e colloque du CIÉRA [16^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 19. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/15/>.

ASSELIN, Anne-Julie, CHAREST, Catherine et Pascal-Olivier PEREIRA DE GRANDMONT (dirs.), 2021, Espaces revendiqués, espaces interconnectés dans le Pacifique insulaire [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 18. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/16/>.

BOULAIS, Stephanie et Paul WATTEZ (dirs.), 2019, Points de vue et expériences autochtones sur le 375^e anniversaire de la fondation de Montréal [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 17. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/17/>.

FORTIN, Julie et Sabrina BOURGEOIS (dirs.), 2019, Les défis de la mise en œuvre de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones [15^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 16. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/44/>.

LEFEVRE-RADELLI, Léa et Jean-Luc RATEL (dirs.), 2017, Étudiant-e-s autochtones : expériences et parcours au postsecondaire [14^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 15. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/45/>.

ÉTHIER, Benoit Éthier et François-Xavier CYR (dirs.), 2017, Projets autochtones : Étude et mise en valeur des aspirations autochtones [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 14. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/46/>.

CHHEM, Rémy Darith et Stéphanie VAUDRY (dirs.), 2016, Mouvements autochtones : Regards sur la transformation des stratégies et des identités politiques [12^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 13. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/47/>.

BIBAUD, Julie, COUNORD, Noëlle, HERVÉ, Caroline, GAGNON, Justine, GONZALEZ BAUTISTA, Noémie et Léa LEFEVRE-RADELLI (dirs.), 2014, Le leadership des femmes inuit et des Premières nations : trajectoires et obstacles [11^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 12. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/48/>.

BLAIS, Jonathan Blais et Marie-Pierre RENAUD (dirs.), 2013, Études autochtones : Transformations, apports et nouveaux horizons [10^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 11. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/49/>.

COUNORD, Noëlle et Pascale LANEUVILLE (dirs.), 2012, Les relations entre Autochtones et non-Autochtones aujourd'hui : entre tensions et rapprochements [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 10. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/50/>.

DORAIS, Louis-Jacques Dorais et Frédéric Benjamin LAUGRAND (dirs.), 2012, Linguistic and Cultural Encounters in the Arctic. Essays in Memory of Susan Sammons [hors-série], *Les Cahiers du CIÉRA*. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/51/>.

ROY-ALLARD, Florence Marie-Pierre RENAUD (dirs.), 2012, Initiatives, avancées et succès autochtones [9^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 9. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/52/>.

MAIRE, Aurélie et Moustapha FAYE (dirs.), 2011, Le bien-être et la santé autochtones [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 8. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/53/>.

PERNET, Fabien et Marise LACHAPELLE (dir.), 2011, Enfances Inuit Childhoods [8^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 7. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/54/>.

DUPRÉ, Florence et Aurélie MAIRE (dirs.), 2011, De l'expérience de terrains dans les sciences sociales [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 6. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/55/>.

LACHAPELLE, Marise et Florence DUPRÉ (dirs.), 2010, Cyberespaces et médiatisation des cultures [7^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 5. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/56/>.

RODRIGUE, Julie et Caroline HERVÉ (dirs.), 2009, L'histoire des nations au Québec et au Canada : un travail en chantier [6^e et 7^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 4. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/57/>.

HERVÉ, Caroline et Julie RODRIGUE (dirs.), 2009, La négociation politique : conciliations et contradictions [6^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 3. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/58/>.

DUPRÉ, Florence, LAUGRAND, Frédéric Benjamin et Pierre MARANDA (dirs.), 2008, La restitution du patrimoine matériel et immatériel : regards croisés (Canada / Mélanésie) [numéro thématique], *Les Cahiers du CIÉRA*, 2. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/59/>.

BEAULIEU, Alexandra et Caroline HERVÉ (dirs.), 2008, Défis de l'éducation chez les Premières nations et les Inuit [5^e colloque annuel du CIÉRA], *Les Cahiers du CIÉRA*, 1. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/60/>.

