

Comment incarner un changement au sein d'un système bâti sur l'oppression : regards sur l'*allyship*

Sous la direction de Daphnée Yiannaki et
Maude Darsigny-Trépanier

Please
take your
indian
name

Big baby foot

Stoic chief face

Wolfy

Lucky human

Sorry you're not indian

Rising sun in da middle
of the night

UNTALKATIVE indian

SUE HELEN

Slow broken arrow

Orange moon

Baloney maker

Billy bobby Ben

Maquette de couverture

Indian Name

Impression numérique sur papier

36 po x 27 7/8 po

Meky Ottawa

2017

Meky Ottawa

Originaire de Manawan (QC, Canada), Meky Ottawa est une artiste multidisciplinaire autodidacte basée à Montréal. L'artiste s'inspire de ses origines atikamekw, de sa perspective féministe et de la vie urbaine dans son travail — que ce soit de la vidéo, de l'illustration ou des installations immersives — pour créer des œuvres engagées et souvent politiques. Elle a travaillé comme illustratrice pour Meshmag, Spirale ainsi que pour plusieurs numéros du magazine WIOT (Working It Out Together). Ses œuvres ont été exposées à Mashteuiatsh (QC, Canada), à Nantes (France) et au Musée des beaux-arts de Montréal (QC, Canada). Ses films d'animation ont été présentés au Canada ainsi qu'à l'étranger, notamment à New York (USA), au Chili, en France, au Brésil et au Mexique.

La Guilde, Montréal



Les Cahiers du CIÉRA
n°24
Décembre 2024

Comment incarner un changement au sein d'un système bâti sur l'oppression : regards sur l'*allyship*

*Numéro réalisé sous la direction de
Maude Darsigny-Trépanier et Daphnée Yiannaki*

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

Roxanne Blanchard-Gagné

Coordination (intérim)

Roxanne Blanchard-Gagné

Comité de rédaction

Danny Baril

Pierre-Luc Bélanger

Paul Bézénat

Roxanne Blanchard-Gagné

William Corbin

Maude Darsigny-Trépanier

Julie Graff

Étienne Levac

Arnaud Simard-Emond

Daphnée Yiannaki

Révision linguistique principale

Aimée LeBreton, Traductions Global Expressions

Traduction

Tehawennahkwa Miller, Wintranslation

Artiste de page de couverture

Meky Ottawa

Maquette de couverture et de numéro

Maude Darsigny-Trépanier

Daphnée Yiannaki

Remerciements

Roxanne Blanchard-Gagné

Marie-Charlotte Franco

Solen Roth

La Guilde

France Cantin

Emy Fontaine

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

Comment incarner un changement au sein d'un système bâti sur l'oppression : regards sur l'*allyship*

Sommaire

Introduction

Comment incarner un changement au sein d'un système bâti sur l'oppression : regards sur l'*allyship* . 5
Maude Darsigny-Trépanier et Daphnée Yiannaki

THÉMATIQUE

Articles scientifiques

« Serihwakweniénsthak » ou comment faire de la réconciliation un spectacle : le cas de Marc Miller . 11
Ann-Sophie Boilly

La production en réseau à l'ère des Fablabs : ce que les alliances entre le réseau péruvien de Fablabs et les artisans et artisanes traditionnels peuvent nous révéler sur ce modèle..... 31
Cristian Cabrera Van Cauwlaert

Notes de recherche

L'*allyship* : l'exercice d'un leadership éducatif favorisant l'émergence et la valorisation des réalités, des savoirs et des perspectives autochtones dans les écoles des Premiers Peuples au Québec 49
Vanessa Raté

Réflexion sur le rôle de la personne alliée dans le cadre de l'élaboration de projets appliquant le principe du Double Regard-*Etuaptmumk*..... 67
Carine Nassif-Gouin, Maria del Carmen Grullon Carvajal, Chantal Levesque, Pierre Picard, Mélanie Boivin, Samuel Blain, Sophie Martel et Isabelle Chiasson-Levesque

Entrevues

Réflexions sur la notion d'*allyship* avec Michelle McGeough, Jonathan Lainey et Caroline Nepton-Hotte 83
Pascale Tremblay

On entend mal les rivières derrière les murs 93
Yasmine Fontaine et Etienne Levac

Paroles et points de vue

La théorie de l'intersectionnalité à travers la place de l'alliée103
Livia Vitenti

Notices biographiques 107

Notes à l'intention des auteurs.....110

Les Cahiers du CIÉRA : liste des numéros parus..... 114

Introduction

Comment incarner un changement au sein d'un système bâti sur l'oppression : regards sur l'*allyship*

Maude Darsigny-Trépanier, M.A.

Enseignante en histoire de l'art
Cégep du Vieux Montréal

Daphnée Yiannaki

Doctorante en muséologie, médiation, patrimoine
Faculté des arts
Université du Québec à Montréal

Qu'est-ce qu'un·e allié·e? Les enjeux autochtones et la reconnaissance de leurs droits se font de plus en plus présents dans les différents milieux de la société (académiques, culturels, politiques, médicaux, éducatifs, entre autres). Bien que la question du soutien par les personnes allochtones aux Premiers Peuples et à leurs causes ne soit pas nouvelle, reste aujourd'hui pertinente. Au-delà du cas extrême des *pretendians*¹, auxquels fait habilement référence l'œuvre *Indian Name* (2017) de l'artiste Meky Ottawa (Atikamekw) en couverture de ce numéro 24, les actions de prétendu·e·s allié·e·s peuvent être tout aussi périlleuses et néfastes pour les Premiers Peuples si elles ne sont pas mûrement réfléchies. Dans une scène d'une simplicité effarante exposant l'appropriation de noms autochtones par la découpe d'un petit papier, Ottawa évoque le sujet épineux des *Indigenous identity fraudster*, le terme utilisé dans *Indigenous Identity Fraud. A report for the University of Saskatchewan* (2022) par l'avocate Jean Teillet (Métis), qui « refers to individuals who make false claims to Indigenous identity, usually for personal material advantage » (Teillet 2022 : 12). Il va sans dire que les noms farfelus affichés sur l'œuvre graphique évoquent des stéréotypes et soulignent, par conséquent, l'aspect superficiel des connaissances des allochtones sur les cultures autochtones, voire l'absence trop récurrente de leur respect envers les Premiers Peuples. Les allié·e·s peuvent bénéficier d'avantages et de reconnaissances pour leur prise de position et leur travail, sans pour autant rencontrer les obstacles auxquels font face les Autochtones dans la défense de leurs droits, contrairement aux *identity fraudsters* (usurpateurs d'identité) résolu à se prévaloir à tort de la culture d'autrui. Dans cette perspective, qu'est-ce qu'un allié·e et comment ses efforts se déploient-ils sans être dommageables?

Voilà l'une des questions qui animent ce numéro, qui se propose d'explorer un concept à l'application délicate ayant pris de l'ampleur dans l'espace médiatique ces dernières années, l'*allyship*, ou le concept de l'allié·e, mais qui n'est pourtant pas récent. En effet, la naissance de la littérature scientifique sur le concept d'*allyship* remonte aux années 1990 (Suyemoto et Hochman 2021). Aujourd'hui, une simple recherche sur Internet fait ressortir bon nombre de publications et de contenus sur le sujet (articles de journaux, blogues, balados, publications sur les médias sociaux, etc.) proposant des listes d'actions à mettre en œuvre, de même que de formules et de conseils à suivre pour être un·e « bon·ne » allié·e des peuples autochtones², et ce, particulièrement au travail (Melaku *et al.* 2020; El-Soueidi 2023). Similairement, le même constat ressort de l'analyse de Sklaerenn LeGallo et Mélanie Millette concernant les publications et contenus ciblant les allié·e·s de la communauté LGBTQQIP2SAA : l'idée « est de guider l'action et la prise de parole » de l'*allyship* (LeGallo et Millette 2019 : §38). Plus important encore, ces chercheuses nous dévoilent dans leurs travaux

¹ Plusieurs affaires ont éclaté au grand jour ces dernières années à propos de personnalités s'étant approprié des origines autochtones. Si le sujet est extrêmement complexe, ces événements remettent en question les liens de confiance souvent ténus entre allochtones et Autochtones, mais soulèvent aussi l'intérêt et les gains pour les personnes allochtones à s'approprier une identité autochtone.

² Les autres ressources qui sont précisément dédiées aux causes LGBTQQIP2SAA et de celles d'autres communautés marginalisées ne sont pas prises en compte dans ce contexte, bien que ces luttes aillent souvent de pair.

« [...] le caractère relationnel du statut de personne alliée, ou encore la nécessité de relayer la parole des personnes concernées et non pas de l'accaparer » (*ibid.*). Les universités ne sont pas en reste concernant le sujet; ainsi, plusieurs d'entre elles dédient des pages à ces préceptes, parfois avec une vision globale (McMaster University 2024), d'autres fois, en ciblant spécifiquement les comportements envers les peuples autochtones (Teixeira 2022; Université Laurentienne 2023; McGill University 2024). Ces pages Web orientent également vers des ressources (tels que comme des guides) et partagent des réflexions sur cette position. D'ailleurs, la plupart des ressources mentionnées précédemment sont d'ordre prescriptif et permettent aux individus de mettre en valeur des gestes afin de mieux comprendre et d'apprendre, en vue de les soutenir les causes autochtones. Cependant, peu d'écrits traitent des défis et des échecs auxquels peuvent être confrontées les personnes aspirant à soutenir les luttes autochtones ainsi que des exigences inhérentes à la position d'allié·e. Par ailleurs, malgré cette littérature grise assez abondante, il y a encore assez peu de discussions dans la sphère francophone sur ce sujet, comme le soulignait également d'Élise Grondin-Couture et Isabella Huberman (2021), et ce, même s'il faut souligner la présence de guides et de ressources à cet effet, notamment, la *Trousse d'outils pour les alliés aux luttes autochtones*, produite par le RéSEAU de la communauté autochtone à Montréal ou encore l'*Aide-mémoire sur la collaboration avec les créatrices et créateurs autochtones* (Mikana 2022), qui s'adresse davantage aux personnes non autochtones œuvrant dans les institutions privées et publiques. Notons aussi que plusieurs de ces projets sont à l'initiative d'Autochtones et signalent que le fardeau de l'éducation des alliés·es est encore majoritairement placé sur elles et eux. Au-delà d'une définition, c'est la profondeur des processus et leur mise en pratique concrète qui nous intéressaient.

Par ailleurs, ce sont aussi des questionnements auxquels nous devons faire face personnellement et professionnellement. Qui sommes-nous? Deux chercheuses allochtones, l'une québécoise, l'autre française aux origines chypriotes, toutes deux membres de l'équipe des Cahiers du CIÉRA et confrontées à l'observation d'enjeux autochtones dans leurs recherches respectives.

Daphnée Yiannaki : Je m'intéresse à la manière dont les musées d'art canadiens et étatsuniens, qui sont issus d'un modèle muséal européen fondé sur des paradigmes occidentaux et coloniaux, sont transformés par les arts et les principes autochtones, que ce soit dans leur gouvernance, leurs collections ou leurs expositions.

Maude Darsigny-Trépanier : Pour ma part, j'oscille en ce moment entre une carrière d'enseignante au collégial en histoire de l'art et un projet doctoral qui porte sur les violences, plus particulièrement les féminicides, et leurs représentations dans les arts textiles (broderie, perlage et courtépointe).

Toutes deux, nous nous positionnons dans des perspectives de recherches féministes et décoloniales, tout en reconnaissant que nous travaillons dans des environnements fermement ancrés dans ce système colonial de la connaissance, inspirées par les écrits de Joplins (2020), de Le Gallo et Millette (2019) et d'Hamel-Charest (2022) concernant la positionnalité et les intentions des chercheurs·euses en regard d'enjeux féministes et autochtones. L'aspect réflexif que portent ces différents textes est important et force leur lectorat à réfléchir plus profondément à ses propres intentions. Nous trouvons pertinente l'approche de Grondin-Couture et d'Huberman (2021) sur la collaboration et de « positionnalité partagée », qui souligne l'aspect relationnel de nos propres identités et positions. L'esprit de collaboration et d'échange favorisé par leur perspective a inspiré notre démarche d'édition.

En effet, au-delà de notre réflexion individuelle sur notre position dans un milieu académique fortement hiérarchisé, nous souhaitons élargir le débat en invitant nos collègues allochtones et autochtones à partager leurs expériences et à réfléchir ensemble sur le concept et rôle d'allié·e. Ce processus s'inscrit dans la démarche continue des Cahiers du CIÉRA, engagés dans une réflexion sur la décolonisation de leurs pratiques. La question que nous posions n'était pas vraiment de définir les critères d'un·e allié·e, mais plutôt de comprendre comment se traduisent ces éléments d'écoute, d'apprentissage et de cocréation dans la recherche et sur le terrain (en et hors communautés autochtones). Était-ce si simple que de suivre une formule simplifiée et digeste d'être et de savoir-être? Qu'en est-il de l'inconfort lié à la mise en pratique de ces principes et de la ligne étroite entre

allyship et *white saviour*? Tandis que le gouvernement fédéral promeut la « réconciliation »³ entre Autochtones et allochtones, notamment par le biais des appels à l'action du Rapport de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR 2015), il paraît pertinent de s'interroger sur le rôle que les personnes allochtones sont amenées à jouer dans ce processus complexe de longue haleine, mais surtout sur ce qu'en pensent les personnes autochtones contraintes à composer avec ce rôle. Le terme reste décrié et critiqué (Indigenous Action 2014; Bourke 2020; Kluttz *et al.* 2020), car il est simple de s'affirmer allié·e sans pour autant contribuer réellement au changement des systèmes néocoloniaux et même de perpétuer ces mécanismes en adoptant la position du *white saviour* (Tuck et Yang 2012). Certain·e·s de ses détracteur·trice·s appellent alors à un positionnement plus radical de « complice » ou de « corésistant·e », tandis que d'autres dénoncent une position performative, tout en offrant des solutions à cet aspect performatif et à viser une « cohérence pratique » (Pereira 2021). D'autres encore appellent à élargir les discours et à passer outre le terme *allyship*, tout en encourageant à réfléchir à l'idée d'une solidarité décoloniale, afin de dépasser l'aspect identitaire accolé au concept afin de souligner l'aspect processuel et continu du travail à effectuer : « [u]nlike being an 'ally', decolonising solidarity is not an identity taken on or stepped into, but a process where relationships within action shape one's identity and self-understanding » (Kluttz *et al.* 2020). Dans cet esprit de solidarité et par égard pour les personnes dont les proches sont victimes de violence, Le Gallo et Millette rappellent le concept de *liminal allyship* (29), qui fait en sorte d'affiner le positionnement de certain·e·s allié·e·s. On peut reconnaître que le concept même est critiqué, bien qu'il reste utilisé par les universités canadiennes et québécoises.

En tant que membres de l'équipe des Cahiers du CIÉRA, dont la mission est de créer un lieu d'apprentissage et de formation des étudiants·es au milieu de l'édition, il paraissait important de réunir des réflexions d'étudiant·e·s, de professeur·e·s et de professionnel·le·s de tous horizons en plus de partager des illustrations et des exemples de ce processus dans les milieux académiques et professionnels, mais aussi d'échanger sur les différentes manières de discuter de ces processus.

La variété des angles abordés dans les contributions de ce présent numéro démontre bien les multiples facettes du concept de l'*allyship*, et ce, à travers différents cas de figure et contextes : académique, politique et éducatif. Le travail d'**Ann-Sophie Boily**, doctorante en *Applied Linguistic of Discourse Studies* à Carleton University, analyse l'aspect performatif de l'utilisation des langues autochtones à la Chambre des communes. Plus précisément, Boily se penche sur le cas de l' élu québécois Marc Miller de la circonscription Ville-Marie-Le Sud-Ouest-Île-des-Sœurs, situé à Montréal (Tiohtià:ke / Mooniyang). Miller est reconnu pour avoir, à quelques reprises, pris la parole en kanien'kéha au Parlement canadien. Boily s'interroge alors sur la notion de performativité de l'*allyship* devant ce cas de figure particulier et comment cela contribue aux structures politiques coloniales. Sans pour autant être toujours aussi visibles, ces structures directement dérivées de la colonisation façonnent nos institutions. C'est à cette question complexe que Boily tente de répondre dans son article intitulé « *Serihwakweniénsthak* » ou comment faire de la réconciliation un spectacle : le cas de Marc Miller.

L'article de **Cristian Cabrera van Cauwlaert** porte aussi un éclairage critique sur les dynamiques d'entraide au sein du cadre particulier des Fab Labs, laboratoires multimédias mis à la disposition de la population, qui se concentre sur la décolonisation de ces espaces multimédias. *La production en réseau à l'ère des Fablabs : ce que les alliances entre le réseau péruvien de Fablabs et les artisans et artisanes traditionnels peuvent nous révéler* sur ce modèle aborde ainsi une facette pratique de la figure d'allié·e en contexte d'échanges entre Autochtones et allochtones sur des savoirs traditionnels au Pérou. Il s'interroge sur les faiblesses de ce modèle dans un contexte de déséquilibre hiérarchique et économique entre les porteurs de savoirs ancestraux et les personnes créatrices de ces Fab Labs.

Les milieux politiques et universitaires ne sont pas les seuls à prendre racine dans une conception coloniale et à favoriser la perpétuation de visions et d'actions coloniales. Les systèmes de santé et d'éducation

³ L'emploi du terme « réconciliation » dans ce contexte précis est critiqué par certaines personnes autochtones, dont David Garneau qui écrit : « The word suggests that there was a time of general conciliation between First Nations, Inuit, and Métis people and Canada » (Garneau 21 : 31).

secondaire jouent un rôle important dans le maintien d'un État colonial, dont leur structure découle directement. L'éducation est un enjeu complexe quant aux réflexions sur la décolonisation des institutions, attendu que certaines étapes comme le primaire et le secondaire sont obligatoires; quant au cégep et à l'université (établissements d'études supérieures au Québec), ils sont facultatifs. La décolonisation du système d'éducation québécois est complexe et doit s'adapter aux particularités de chacun des niveaux. Cependant, l'école primaire est loin d'une conception holistique et des valeurs autochtones de l'apprentissage. Malgré tout, elle demeure obligatoire pour l'ensemble des enfants du territoire, qu'ils soient autochtones ou allochtones. **Vanessa Ratté**, doctorante en administration de l'éducation, œuvre également dans une école primaire autochtone sur le Nitassinan (territoire traditionnel innu / ilnu, Côte-Nord) et s'interroge sur sa double posture. Cherchant à allier leadership autochtone et exigences ministérielles, son texte est une réflexion sur la pertinence et l'importance d'adapter l'école aux besoins des Autochtones. Adoptant un processus d'autoréflexion, Ratté exprime les limites réelles du concept d'allié. Dans son texte *L'allyship : l'exercice d'un leadership éducatif favorisant l'émergence et la valorisation des réalités, savoirs et perspectives autochtones dans les écoles des Premiers Peuples*. Plus encore, Ratté met en garde le lectorat sur les limites des bonnes intentions dans un système érigé sur des valeurs impérialistes et coloniales, conçu directement avec un objectif d'acculturation des peuples autochtones.

Il n'y a pas que les établissements d'enseignement qui se trouvent constitués autour d'une conception coloniale. Ces structures et schémas de pensée sont devenus inhérents à l'occupation du territoire. Inspiré·e·s d'un séjour sur le Nitassinan, **Yasmine Fontaine** et **Étienne Levac**, ami·e·s et collègues, réfléchissent ensemble sur les thèmes de l'identité, du territoire et de l'activisme. D'ailleurs, sous forme d'échanges lors d'un entretien, leurs réflexions sont portées par une envie commune d'équilibre. Ensemble, iels se questionnent sur ces structures étatiques qui divisent et cherchent à renverser la vapeur. *On entend mal les rivières derrière les murs* contribue à amorcer un travail réflexif sur les positions que chacun, chacune occupe et qui, nous l'espérons, résonnera chez un lectorat varié.

Dans une visée collaborative, le texte de **Carine Nassif Gouin, Maria del Carmen Grullon Carvajal, Chantal Levesque, Pierre Picard, Mélanie Boivin, Samuel Blain, Sophie Martel et Isabelle Chiasson-Levesque** propose une réflexion sur les pratiques de collaboration. Il illustre l'une des formes que l'*allyship* peut prendre dans ces cadres de travail et de réflexions collectives. Dans l'article *Réflexion sur le rôle de la personne alliée dans le cadre de l'élaboration de projets appliquant le principe du Double Regard-Etuaptmunk*, les auteurs envisagent l'intérêt d'une posture d'allié·e basé sur la collaboration et la notion du double regard. Ce texte réflexif plurivocal décortique les étapes vers la réalisation d'un guide de travail collaboratif – dans ce cas-ci, la collaboration est issue de trois projets distincts dont l'une entre les Innus du Lac St-Jean et les allochtones –, les réflexions personnelles, le ressenti ainsi que les impacts du travail collaboratif dans une optique décoloniale. Les auteurs n'hésitent pas à remettre en question certains comportements hérités de la pensée coloniale et à offrir des solutions.

Dans une réflexion personnelle, **Livia Vitenti** expose l'importance d'adopter une posture d'allié·e en contexte autochtone. Son texte *La théorie de l'intersectionnalité à travers la place de l'alliée* aborde le caractère important d'une approche empathique basée sur une réflexion profonde de sa propre place dans un système fondé sur l'exclusion. Vitenti met à profit son expérience personnelle double (d'une part docteure en anthropologie et d'autre part conseillère à l'accueil et à l'intégration des étudiant·e·s autochtones à l'Université du Québec à Montréal) comme moteur de réflexion sur des enjeux sociétal comme le colorisme, le racisme et la colonisation.

Finalement dans une entrevue bilingue (français et anglais), l'historienne de l'art et comédienne **Pascale Tremblay** discute avec différent·e·s acteur·trice·s autochtones œuvrant dans le milieu culturel : **Michelle McGeough, Caroline Nepton-Hotte et Jonathan Lainey**. Iels réfléchissent sur cette vaste notion d'allié·e ainsi que sur ses implications et retombées dans le milieu des arts. Musées, galeries, enseignements et médias sociaux sont analysés par ces trois interlocuteur·trice·s. Chacun·e·s à leur manière, iels illustrent également les questionnements ou encore les limites liées au concept.

L'ensemble des textes de ce numéro présente une grande variété de sujets, de mises en commun et d'exemples concrets qui démontrent, selon nous, la complexité et les diverses ramifications de ce concept d'*allyship*. Œuvrant sur ce numéro 24 des Cahiers du CIÉRA depuis environ deux ans, nous remarquons encore à l'écriture de ces lignes marquant la fin du processus éditorial que le mot *allyship* n'a toujours pas encore de traduction ou d'équivalent en français. Il n'en demeure pas moins qu'il semble y avoir un consensus à son sujet, ce qui, nous le croyons, se remarque à la lecture de ce numéro : la posture d'allié·e n'est pas garantie; elle se construit au fil de chaque action, réflexion ou décision. Il ne s'agit pas d'une récompense ni d'un acquis, mais bien d'un processus de réflexion et de questionnement menant à une série d'actions et de prises de position.

Le processus de coédition d'un numéro d'une revue évaluée par les pair·e·s est lent et ardu. En soi, la conception d'une revue scientifique en contexte académique ne s'arrime pas *de facto* avec certains principes de la décolonisation. L'écriture, les multiples révisions et la longueur du processus sont également des aspects sur lesquels les communautés universitaires devraient réfléchir. La lecture des pages suivantes nous pousse à conclure qu'il existe un important désir de changement. Par ailleurs, proposer une thématique qui serait « passée de mode » au moment de la parution était l'une de nos craintes. Cependant, à constater les différentes itérations et réflexions entourant la position d'allié·e exemplifiées par les collaborateur·trice·s de ce numéro, nous remarquons aujourd'hui que le sujet porte encore à réfléchir. La variété des textes explique probablement pourquoi : l'*allyship* est complexe, car il requiert une autoréflexion ou un regard sur soi, sur ses actions et ses croyances. Il s'agit d'un travail qui va de pair avec la décolonisation de nos pratiques, à la fois personnelles et professionnelles.

Références

- EL-SOUEIDI, Yara, 2023, « Comment être un·e allié·e: la recette infallible », L'effet ^A [blogue], 31 mai 2024. En ligne : <https://effet-a.com/conseils/comment-etre-un-e-allie-e-la-recette-infaillible/>.
- FLOWERS, Rachel, 2015, « Refusal to Forgive: Indigenous Women's Love and Rage », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 4(2) : 32-49. Retrieved from: <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/22829/19320>.
- FRASER, Crystal and Sara KOMARNISKY, 2017, « 150 Acts of Reconciliation for the Last 150 Days of Canada's 150 », Active History [blog], 4 août 2017. Retrieved from: <https://activehistory.ca/blog/2017/08/04/150-acts-of-reconciliation-for-the-last-150-days-of-canadas-150/>.
- GARNEAU, David, 2016, « Imaginary Spaces of Conciliation and Reconciliation: Art, Curation, and Healing », in ROBINSON, Dylan et Kealy MARTIN, *Arts of Engagement Taking Aesthetic Action in and Beyond the Truth and Reconciliation Commission of Canada* (pp. 21-41). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- HAMEL-CHAREST, Laurence, 2022, « De la bonne intention à l'infantilisation : quand des allochtones s'immiscent dans une recherche en milieu autochtone », *Revue canadienne de bioéthique*, 5(2) : 184-188. En ligne : <https://doi.org/10.7202/1089800ar>.
- Indigenous Action Media, 2014, *Accomplices not Allies. Abolishing the Ally Industrial Complex: An Indigenous Perspective and Provocation*. Retrieved from: https://ia803106.us.archive.org/3/items/AccomplicesNotAlliesAbolishingTheAllyIndustrialComplex/accomplices-not-allies-print_text.pdf.
- JOPLIN, Rachelle A. C., 2020, « Through a White Woman's Tears: Fragility, Guilt, and the Journey toward Allyship », in NIEMANN, Yolanda Flores, GUTIÉRREZ Y MUHS, Gabriella and Carmen G. GONZALEZ, *Presumed Incompetent II: Race, Class, Power, and Resistance of Women in Academia*

- (pp. 215-222). Denver: University Press of Colorado. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzxxb94.25>.
- KLUTTZ, Jenalee, WALKER, Jude and Pierre WALTER, 2020, « Unsettling Allyship, Unlearning and Learning towards Decolonising Solidarity », *Studies in the Education of Adults*, 52(1) : 49-66. Retrieved from: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02660830.2019.1654591>.
- LE GALLO, Sklaerenn et Mélanie MILLETTE, 2019, « Se positionner comme chercheuses au prisme des luttes intersectionnelles : décentrer la notion d'allié.e pour prendre en compte les personnes concernées », *Genre, sexualité & société*, 22. En ligne : <https://doi.org/10.4000/gss.6006>.
- McMaster University, 2024, « Effective Allyship and Change Agency ». Retrieved from: <https://equity.mcmaster.ca/strategy/meet-the-vpei/effective-allyship-and-change-agency/>.
- MELAKU, Tsedale. M., BEEMAN, Angie, SMITH, David. G. and Brad W. JOHNSON, 2020, « Be a Better Ally », Harvard Business Review [blog], November 1, 2020. Retrieved from: <https://hbr.org/2020/11/be-a-better-ally>.
- MIKANA, 2022, *Aide-mémoire sur la collaboration avec les créatrices et créateurs autochtones*, Montréal. En ligne : <https://www.mikana.ca/publications/aide-memoire-sur-la-collaboration-avec-les-creatrices-et-createurs-autochtones/>.
- McGill University, 2024, *Trousses d'outils pour les alliés*. En ligne : <https://www.mcgill.ca/indigenous/fr/ressources/trousses-doutils-pour-les-allies>.
- Université Laurentienne, 2023, *Comment Etre Un Allié Des Peuples Autochtones*. En ligne : <https://laurentienne.ca/programmes-autochtones/comment-etre-un-allie-des-peuples-autochtones>.
- PEREIRA, Irène, 2021, « Pédagogie des allié-e-s. Reconnaître ses faux allié-e-s et ses véritables oppresseurs », *Les Cahiers de la pédagogie radicale*. En ligne : <https://pedaradicale.hypotheses.org/3443>.
- Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal — RéSEAU, 2019, *Trousse d'outils pour les allié-es aux luttes autochtones*. En ligne : <http://reseauumtlnetwork.com/wp-content/uploads/2019/02/Trousse.pdf>.
- SUYEMOTO, Karen L. et Alissa L. HOCHMAN, 2021, « 'Taking the Empathy to An Activist State': ally development as continuous cycles of critical understanding and action », *Research in Human Development*, 18(1-2) : 105-148. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/15427609.2021.1928453>.
- STEPHEN, Lynn and Shannon SPEED (eds.), 2021, « Indigenous Women and Violence: Feminist Activist Research in Heightened States of Injustice », Tuscon : University of Arizona Press. Retrieved from: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ghv4mj>.
- TEILLET, Jean, 2022, *Indigenous Identity Fraud. A report for the University of Saskatchewan*, October 17, 2022. Retrieved from: <https://indigenous.usask.ca/documents/deybwewin--taapwaywin--tapwewin-verification/jean-teillet-report.pdf>.
- TEIXEIRA, Marta, 2022, « Que signifie être ou devenir allié.e ? », 7 mars, 2022, *Syndicat des chargées et chargés de cours de l'Université Laval*. En ligne : https://www.scccul.ulaval.ca/info_scccul/dossier/que-signifie-etre-ou-devenir-allie-e/.

« Serihwakweniénsthak »¹ ou comment faire de la réconciliation un spectacle : le cas de Marc Miller

Ann-Sophie Boily

PhD Student

Applied Linguistics and Discourse Studies

Carleton University

Traduction de l'anglais vers le Kanien'kéha par Tehawennahkwa Miller, Wintranslation.

Résumé

Je propose dans cet article de réfléchir à la posture adoptée — parfois malgré lui — par le député libéral allochtone Marc Miller dans le dossier de la « réconciliation par les langues » du gouvernement fédéral. Cas de figure en la matière, Miller s'exprime à plusieurs reprises en kanyen'kéha au Parlement du Canada, notamment à l'adoption de la Loi sur les langues autochtones (2019). Dans la présente étude, les théories critiques de l'*allyship* et de la réconciliation servent de cadre pour une analyse linguistique critique des propos que tient le député, en tout ou en partie, dans une langue autochtone à la Chambre des communes, de leur réception immédiate et de leur distribution dans les médias. Dans ce contexte, Miller contribue à faire entendre des langues et des enjeux dans des sphères de pouvoir où ils ont longtemps été exclus, et ce, d'une façon novatrice. En même temps, le spectacle de la réconciliation qu'il performe maintient en place le statu quo colonial.

Mots-clés : analyse critique du discours; Kanyen'kéha; Kanien'kéha; réconciliation; *allyship*; Canada.

Abstract

This article reflects on the posture adopted —not always consciously — by non-Indigenous Liberal MP Marc Miller. He represents a case in point on the “reconciliation through languages” scheme promoted by the federal government. He spoke in Kanyen'kéha at the Parliament of Canada on several occasions, including when the *Indigenous Languages Act* (2019) was debated before being passed. In this study, critical theories of allyship and reconciliation are used as a basis for a critical linguistic analysis of Miller's statements in an Indigenous language in the House of Commons, along with their immediate response and distribution in media coverage. In an unconventional way, Miller contributes to Indigenous languages and issues being heard in spheres of power from which they have long been excluded. However, by making such a spectacle of reconciliation, he serves to maintain the colonial status quo.

Keywords: critical discourse analysis; Kanyen'kéha; Kanien'kéha; reconciliation; allyship; Canada.

¹ Selon la traduction officielle du Parlement canadien, l'expression *Serihwakweniénsthak* du kanyen'kéha signifie « Continue d'être respectueux ». L'expression a été utilisée par la députée allochtone Elizabeth May, en réponse à une allocution de Marc Miller prononcée entièrement dans cette langue le 7 février 2019, à la Chambre des communes du Canada. Je montre dans cet article les limites de l'utilisation symbolique des langues autochtones dans certaines sphères de (re)production du pouvoir colonial, soit le Parlement et les médias. Bien que ce ne soit pas mon intention, je reconnais que le fait d'utiliser le kanyen'kéha dans le titre d'un article scientifique puisse avoir pour conséquence l'instrumentalisation de cette langue dans le milieu académique. Je choisis de garder le titre dans sa forme bilingue pour contribuer à la visibilisation de cette langue trop longtemps exclue et ignorée.

Abstract

Kí:ken tekarištohrarà:kon tehowennáhkwen tsi niho'nikonhrò:ten – iah tiótkon teha'nikòn:rare – ne iah tehronkwehón:we Liberal MP Marc Miller. Kwah tokén:'en rotena'tón:ni ne “owén:na enwátston tsi tentkarihwaié:ri'ne” né:ne Kakoráhsera tekariho'kwáhtha. Kanien'kéha wahatewennón:tahkwe tsi Kanonhsakwe'niiò:ke Koráhne tóhkara nónteratste, ne ó:nen wahahthá:rahkwe tsi akaianerenhserahní:rate ne *Indigenous Languages Act* (2019). Wátston ne iorihowá:nen waterien'tatshénrion ne karihwaienawa'kóntshera nok tetkarihwaié:ri tsi akawennaka'eniónnion ne rowenninekén:'en ne Miller tsi Kanonhsakwe'niiò:ke, ne ò:ni tsi ní:ioht tsi io'nikonhraientá:'on táhnon tsi rotirená:ton ne tehatiriho'kwáhtha. Karihwatshénrion tsi kanó:ron tsi ní:ioht tsi Miller shakoiénawá:se ne akarihwakará:tate ne Onkwéhonwehnéha táhnon nia'teiori:wake ne tsi nón:we iaonnisé:'on rotirihwahsehtón:ne. Sha'tekahá:wi, watkatho'tsherowá:nen ne taontakarihwaié:ri'ne né:ne tehatierónnions né:e tiwatkotáhkwa tsi nikaiérha ne kakoráhsera.

Keywords: kawennaka'eniónnion tsi tehotihtharáhkwen; Kanyen'kéha; Kanien'kéha; tetkarihwaié:ri; Kariwaienawa'kóntshera; Koráhne.

Introduction²

Quiconque³ s'intéresse à la notion d'*allyship* ne pensera sans doute pas spontanément à un·e politicien·ne ou à un discours prononcé derrière les portes closes du Parlement. Pourtant, il me semble intéressant de réfléchir au rôle que tiennent — ou que croient tenir — les parlementaires dans l'amélioration des relations avec les Premiers Peuples au Canada, en matière de langue notamment. En 2016, le premier ministre Justin Trudeau promet l'adoption d'une loi sur les langues autochtones, en réponse directe aux appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVRC). En 2017, le député cri⁴ du Parti libéral du Canada, Robert-Falcon Ouellette, prononce le premier discours de l'histoire à être entendu dans sa langue au Parlement canadien, discours pour lequel aucun service d'interprétation n'est cependant fourni. S'en suivent des révisions par la Présidence de la Chambre des communes et par le comité parlementaire chargé de cette question. Quelques mois plus tard, le 29 novembre 2018, un règlement est adopté permettant l'usage de langues autochtones avec interprétation simultanée à la Chambre des communes, à condition de fournir un préavis « raisonnable »⁵ (Chambre des communes du Canada 2017a; Forget *et al.* 2020). En janvier de l'année suivante, Ouellette s'exprime de nouveau dans sa langue et devient le premier député à prononcer une allocution dans une langue autochtone pour laquelle une interprétation simultanée est fournie dans les deux langues officielles (Forget *et al.* 2020).

Dans cet article, je prends pour exemple un politicien allochtone, Marc Miller, député libéral dans la circonscription Ville-Marie — Le Sud-Ouest — Île-des-Sœurs, à Tiohtià :ke (Montréal), qui, suivant les traces de Ouellette, a choisi de faire entendre des langues autochtones au Parlement, dans un contexte où son gouvernement propose d'entamer un vaste chantier de réconciliation par les langues⁶. D'abord secrétaire

² Les propos tenus dans cet article n'engagent que l'autrice du présent texte.

³ Ce texte applique les rectifications orthographiques de 1990 et emploie des formes épiciques, comme « quiconque », « tous·tes », « ceux·celles » et « locuteurs·rices », pour désigner des personnes sans avoir à faire référence à leur genre. Les accords se font en suivant la règle de proximité et le point médian est utilisé lorsqu'aucune alternative épicique n'a été identifiée, comme dans « politicien·ne » ou « concerné·es ».

⁴ Il s'agit d'une appellation utilisée par le député lui-même dans ses allocutions au Parlement.

⁵ Dans une étude générale de la Bibliothèque du Parlement, on constate déjà les limites de l'accès des langues autochtones au Parlement : « Les langues autres que le français et l'anglais peuvent être utilisées dans les débats de la Chambre des communes, mais avec modération et de préférence avec un avis au préalable » [notre accentuation] (Forget *et al.* 2020 : 14). Voilà une autre limite du spectacle de réconciliation de l'État, dont il sera question plus loin.

⁶ Voir, par exemple, la vidéo produite par Patrimoine Canada pour l'*Année internationale des langues autochtones* en 2019, accessible en ligne à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=ZjxUQKr6z_E. Le ministre alors responsable de ce ministère, Pablo Rodriguez, y explique que les efforts de préservation, de revitalisation et de promotion des langues autochtones entrepris par son gouvernement représentent « une étape absolument incontournable sur le chemin de la réconciliation ».

parlementaire au ministère des Relations Couronne-Autochtones (2018-2019), puis ministre des Services aux Autochtones Canada (SAC) (2019-2021), Miller apprend le kanyen'kéha pendant ses années comme député libéral et prononce le plus long discours jamais entendu dans cette langue au Parlement le 7 février 2019 — une allocution d'autant moins attendue qu'elle a été prononcée par un député allochtone. Cette allocution porte le kanyen'kéha à la Chambre des communes pendant une séance de débats autour du projet de loi C-91, la mesure législative promise par Trudeau en 2016 qui vise justement à soutenir les efforts pour la préservation, la revitalisation et la promotion des langues autochtones.

De nos jours, près de 60 % des 70 langues autochtones répertoriées au pays ne comptent que 500 personnes locutrices ou moins (Rice 2020). Depuis plusieurs décennies, des communautés et des organismes autochtones œuvrent à leur protection et à leur transmission⁷. Le 5 février 2019, après deux ans de consultations et quatre mois de délibérations parlementaires, la Loi sur les langues autochtones (2019) est adoptée, marquant un tournant important dans la reconnaissance et l'affirmation des droits linguistiques autochtones au pays. Or, la sphère politique fédérale canadienne qui la voit naître demeure marquée de rapports de pouvoir coloniaux (Smith 1999; Heller et McElhinny 2017), qui se traduisent dans les débats, dans les interactions et dans la posture des parlementaires elleux-mêmes. Pour reprendre les termes de Le Bart, « le discours politique reflète l'état du champ politique au moment où il est produit ainsi que la position occupée, dans ce champ, par [celui] qui parle » (Le Bart 2003 : 98).

Miller ne se revendique pas lui-même allié (du moins, pas dans les données analysées dans cette étude). Or, l'*allyship* demeure un cadre d'analyse intéressant pour comprendre et s'interroger sur la place qu'il prend (au nom de son parti, puisqu'il le représente, et du gouvernement, puisque son parti est au pouvoir) dans ce « champ politique » empreint d'efforts de réconciliation par les langues. Pour creuser la question, je me suis intéressée aux prises de parole que le député a prononcées en kanyen'kéha à la Chambre des communes⁸. Ainsi, ce texte se veut une contribution aux réflexions entourant l'*allyship* comme performance par la prise de parole dans la vaste sphère des politiques linguistiques autochtones et de la « réconciliation » au Canada.

Je débute par rappeler dans la prochaine section les grandes lignes des théories critiques de la réconciliation, de l'*allyship* et de l'analyse de discours parlementaires et médiatiques, avant de présenter le corpus à l'étude. L'analyse porte ensuite sur les allocutions de Miller au Parlement du Canada et dans les médias francophones canadiens et québécois locaux. Je reviens finalement sur sa construction comme figure d'allié selon le prisme de la vision coloniale de la réconciliation promue par le gouvernement fédéral, que ses propres discours, leur réception et leur distribution réitèrent.

Avant d'y venir, je tiens à souligner ma posture. Je suis Pekuakamishkueu et Québécoise. Je me suis engagée dans un processus de réappropriation culturelle et de déconstruction des rapports coloniaux qui biaisent mon regard, mes expériences et mes relations, tant à l'université que hors de ses murs. L'analyse que je présente reflète la visée décoloniale de ma pratique en recherche, plaçant au centre des préoccupations la domination coloniale contemporaine et les stratégies de résistance et de résurgence autochtones (Coulthard 2021). Je tiens aussi à préciser au lectorat que cet article fait mention de violences coloniales historiques et contemporaines. Il est par exemple question des pensionnats autochtones (ci-après « pensionnats ») et de leurs legs.

Réconciliation, allyship et discours parlementaire : cadre théorique critique

Au Canada, la colonisation a débuté comme une entreprise de peuplement, puis s'est immiscée dans toutes les sphères de la vie sociale et politique contemporaine. Processus guidé à la fois par une logique impériale et par un sentiment fallacieux de mérite et de privilège que s'accordent certains groupes au détriment

⁷ L'Institut Tshakapesh, par exemple, œuvre depuis plus de quarante ans à la valorisation et à la transmission de la langue et de la culture innu sur la Côte-Nord, en publiant des ouvrages de référence, des dictionnaires, des lexiques et des leçons et en s'affiliant notamment à des écoles et des communautés innu de la région.

⁸ Le député s'est aussi exprimé en mi'kmaw, mais à une seule occasion; la nouvelle n'a pas été relevée dans les médias francophones qui constituent le corpus.

d'autres, la colonisation est loin d'être un événement un passé (Laenui 2000; Wolfe 2006; Barker 2009; Mackey 2016; Coulthard 2021). Arrimée à un système-monde capitaliste néolibéral, elle rend aujourd'hui « possibles et marquants des modes particuliers de mobilisation du langage dans la production des inégalités et des différences sociales qui les légitiment » (Heller et McElhinny 2017 : 4). C'est dans ce contexte colonial complexe que le gouvernement canadien récupère des instruments de justice transitionnelle⁹ pour faire face à certaines injustices et propose la réconciliation comme outil de « réparation » des relations avec les Premiers Peuples.

Rhétoriques de réconciliation

La réconciliation fait couler beaucoup d'encre au Canada, et ce, surtout depuis la mise sur pied de la Commission de vérité et réconciliation du Canada en 2008. À la publication de son rapport final en 2015, la CVRC rend publics 94 appels à l'action, dont plusieurs concernent la protection et la transmission des langues autochtones. Or, cette réconciliation ne fait pas l'unanimité. Certain·es, dont les représentant·es du gouvernement, la voient comme une façon de ramener des relations ternies à leur état de paix préalable. Si cette définition est répandue¹⁰, elle n'est pas tout à fait applicable au Canada, où la CVRC elle-même réfute le mythe de l'harmonie préalable entre Autochtones et allochtones (Commission de vérité et réconciliation du Canada 2015). Par ailleurs, au Canada, aucune réelle transition politique n'a eu lieu : depuis 1867, les gouvernements se succèdent et la monarchie constitutionnelle reste en place (de Costa 2017); bref, « la *fin* n'a jamais changé [, soit de] consolider l'accès aux territoires autochtones à des fins de formation de l'État, de peuplement et de développement capitaliste » (Coulthard 2021 : 212). Comme le souligne David Garneau (2012) :

This construction [Reconciliation] anaesthetizes knowledge of the existence of pre-contact Aboriginal sovereignty. It narrates halcyon moments of co-operation before things went wrong as the seamless source of harmonious origin. And it sees the residential school era, for example, as an unfortunate deviation rather than just one aspect of the perpetual colonial struggle to contain and control Aboriginal people[s], territories, and resources. (Garneau 2012 : 35)

En ce sens, des auteurices autochtones de la résurgence et de la décolonisation comme Glen S. Coulthard (2021) et des institutions comme la CVRC et la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) considèrent plutôt que la réconciliation ne peut se résumer au règlement de conflits propres à une histoire coloniale passée. Il s'agit pour elleux d'un processus continuuel de « transformation fondamentale des relations constitutionnelles », sociales, citoyennes, inter- et intrapersonnelles (Wyile 2017 : 626). Fondée sur une conception pluraliste des relations et des identités sociales et politiques (Redonnet 2001), cette perspective « admet le conflit, le régle par le politique et, plus important encore, admet une certaine irréductibilité de l'altérité » (Bahout 1999). C'est une réconciliation — ou plutôt, une « conciliation » (Garneau 2012) — qui va de pair avec les efforts de résurgence, d'autochtonisation et de décolonisation (Asch, Burrows et Tully 2018; Coulthard 2021)¹¹.

Pour leur part, les gouvernements conservateurs et libéraux qui se succèdent depuis la création de la CVRC font la promotion d'un autre type de réconciliation, dont l'objectif est de « surmonter l'héritage des

⁹ La justice transitionnelle est une approche mobilisée sur la scène internationale pour référer au « processus par lequel des sociétés passent soit de la guerre à la paix, soit d'un régime répressif/autoritaire à une démocratie, tout en traitant les questions de justice et du sort à réserver aux institutions sociales, politiques et économiques qui en résultent » [notre traduction] (Quinn 2009 : 3).

¹⁰ Par exemple, le dictionnaire Usito (2023) définit le verbe « réconcilier » par : « 1. Remettre d'accord, en harmonie des personnes qui étaient brouillées. 2. Réconcilier qqn avec qqch. ou réconcilier qqn avec qqn : faire revenir qqn sur sa position défavorable envers qqch. ou qqn. ».

¹¹ Il faut comprendre que les visions sur la question sont loin d'être unanimes ou consensuelles parmi les auteurices et activistes autochtones qui s'y intéressent. Pour d'autres perspectives, voir par exemple les travaux de John Borrows (2010, 2018) sur la réconciliation des cadres juridiques canadien et Anishinabe et sur « notre réconciliation collective avec la Terre » [notre traduction] (Borrow 2018 : 49), ou encore ceux de Jody Wilson-Raybould (2022) sur la « véritable réconciliation » (*True Reconciliation*).

violences passées, mais non la structure violente actuelle » (Coulthard 2021 [2014] : 185). Leur approche « sous-entend l'existence d'un consensus permanent [...] [et] prétend à une harmonie idéale » (Bahout 1999). Par la reconnaissance d'injustices « passées », la responsabilisation des institutions concernées (*p. ex.*, l'État et l'Église catholique), la présentation d'excuses officielles et l'octroi de compensations pour les torts subis, il serait possible de « tourner la page » sur les pages sombres de l'histoire d'une nation prétendument unie (Augoustinos *et al.* 2002). Dans les termes de Garneau (2012), il s'agit d'un processus où « les vérités sont racontées, les victimes sont pleurées, les blessures sont soignées, l'ordre est rétabli et l'identité nationale est conservée » [notre traduction]¹² (Garneau 2012 : 36). Or, puisqu'elle maintient ainsi en place la supériorité de l'identité nationale canadienne et de sa « souveraineté » (Wyile 2017), cette réconciliation unidirectionnelle bénéficie davantage aux intérêts des allochtones et de l'État (Manuel et Derrickson, 2017). Par ailleurs, les efforts sont parfois mobilisés sous la forme d'une « performance de la reconnaissance et du remords » (Boily et Tailleux 2022), contribuant ainsi à un spectacle de la réconciliation (Daigle 2019) d'autant plus dommageable.

Ainsi se posent au moins deux rhétoriques fondamentales — et intrinsèquement conflictuelles — de la réconciliation mobilisées dans la sphère publique, politique et médiatique canadienne pour traiter de l'état et de l'avenir des relations entre Autochtones et allochtones. Elles serviront notamment de cadre d'analyse pour comprendre les mécanismes discursifs mobilisés par Miller dans ses allocutions.

L'allyship par les langues

Défini comme « l'état de rapport à l'expression d'une identité alliée » [notre traduction] (Bourke 2020 : 179), l'*allyship* (que j'utiliserai dans sa forme originale, par absence de traduction satisfaisante en français) intéresse les chercheuses qui s'investissent envers une plus grande justice sociale ou qui remettent en question les efforts déployés en ce sens, notamment en éducation (Bourke 2020; Kluttz, Walker et Walter 2020). Les théories critiques de l'*allyship* invitent à réfléchir à la notion d'allié·e comme processus fluide et changeant, en s'interrogeant sur l'utilisation même du terme « allié·e » pour définir ou qualifier une identité (Bourke 2020). En ce sens, je conçois dans cette analyse l'*allyship* comme un construit social, maintenu et reproduit dans les discours et les interactions. L'*allyship* servira au cadre d'analyse pour comprendre la posture de Miller dans le champ politique et médiatique de la réconciliation par les langues, en particulier parce qu'elle permet de remettre en cause la posture des sauveuses (surtout des sauveuses blanc·hes, ou *white saviours*). Loin de se limiter à des attitudes ou à des actions individuelles, le *white saviourism* est une structure de pouvoir ancrée dans des systèmes inégaux et oppressifs (*p. ex.*, le colonialisme, la suprématie blanche, le capitalisme, l'hétéropatriarcat) (Khan, Dickson et Sondarjee 2023: 8)¹³. L'importance de remettre en cause la posture des sauveuses, Lilla Watson l'exprime très bien quand elle dit : « If you have come here to help me, you are wasting your time. But if you have come because your liberation is bound up with mine, then let us work together » (Watson citée dans Kluttz *et al.* 2020: 49). Bref, la construction de l'identité alliée nécessite une prise de conscience de l'interconnectivité des vécus humains, sociaux et politiques, en plus d'une remise en question constante de ceux-ci par « [a] continued questioning and constant un-settling » (Kluttz *et al.* 2020). Qu'en est-il alors des alliés qui ne se revendiquent pas explicitement de la justice sociale ou de l'*allyship*, ou encore qui œuvrent dans des milieux où se reproduit le pouvoir dominant? Il importe de s'intéresser à leur travail et à leur posture, au moins pour en maintenir une vision critique. C'est ce que la littérature sur l'*allyship* rend possible.

¹² La phrase originale : « Truths are told, the destroyed are mourned, the broken repaired, order restored, and the national identity endures. ».

¹³ Dans leur ouvrage sur le *white saviourism* en contexte de développement international, Themrise Khan, Kanakulya Dickson, Maïka Sondarjee (2023), le définissent comme une « hiérarchie raciale ou colonialité du pouvoir (Fanon 1961; Quijano 2007), par laquelle les pays et les peuples historiquement colonisés sont considérés comme ayant moins de capacités, associée à l'impression de bienveillance et d'altruisme des agents occidentaux » (Khan, Dickson et Sondarjee 2023 : 8). S'il n'est pas question de relations internationales dans cet article, la conceptualisation complexe de la posture des sauveuses blanc·hes que proposent les auteures me semble pertinente ici.

Le Parti libéral du Canada, au pouvoir depuis le 4 novembre 2015, fait la promotion de ses efforts envers l'avancement de la « réconciliation » avec les Premiers Peuples depuis presque aussi longtemps, notamment en matière de protection des langues autochtones. Marc Miller représente un cas de figure de la posture que prend le gouvernement dans ce dossier : dans le cadre de ses fonctions, au Parlement et en dehors, il se prononce sur l'état des lieux, sur l'urgence d'agir pour la protection des langues ainsi que sur le travail accompli par des locutrices autochtones et par l'État canadien dans ledit dossier. Lui-même allochtone, Miller apprend le kanyen'kéha après avoir grandi et travaillé toute sa vie en anglais et en français.

Le kanyen'kéha (aussi connu sous sa forme coloniale « mohawk ») est une langue polysynthétique de la famille des langues iroquoiennes. La nation Kanyen'kéhá:ka est aujourd'hui répartie dans six communautés en Ontario et au Québec au Canada et dans l'État de New York (États-Unis) : Akwesasne, Kahnawà:ke, Kanehsatà:ke, Six Nations (Grand River), Wahta et Tyendinaga. Elle compte plus de 30 000 locutrices habitant les communautés Kanyen'kéhá:ka (53 787 au total, incluant les locutrices habitant hors communautés) (DeCaire, 2023)¹⁴. La langue est considérée comme étant sérieusement en danger par l'UNESCO, bien que son état de vitalité varie énormément d'une communauté à l'autre¹⁵. Des efforts de revitalisation du kanyen'kéha sont mis en place par des membres des communautés concernées depuis les années 1970. La majorité de la population ayant comme langue maternelle et d'usage l'anglais, elle a aujourd'hui accès à des classes et à des programmes d'immersion pour enfants et pour adultes (DeCaire 2023). Selon Oheróhskon Ryan DeCaire, locuteur et instructeur de kanyen'kéha, les efforts doivent se concentrer sur l'acquisition de la langue par les adultes, notamment par l'immersion : « Si nous voulons que nos enfants parlent la langue, ceux qui les forment (les adultes) doivent la parler » [notre traduction] (DeCaire 2023 : 17).

Mon intention dans cet article est de remettre en question, à la lumière des théories critiques de l'*allyship*, la posture que prend le député Marc Miller — parfois malgré lui — dans les échanges parlementaires et les médias, compte tenu du contexte conflictuel et complexe de la colonisation contemporaine et de la « réconciliation » au Canada. Je procéderai pour ce faire à une analyse linguistique critique des discours prononcés par Miller (en kanyen'kéha, en mi'kmaw, en français et en anglais), de leur réception immédiate et des réactions de la presse écrite francophone. S'il s'exprime habituellement au Parlement dans l'une ou l'autre des langues officielles, Miller a, entre 2017 et 2019, pris six fois la parole dans une langue autochtone, dont cinq fois en kanyen'kéha et une fois en mi'kmaw. Je me questionnerai dans cette étude à savoir comment ces prises de parole s'inscrivent dans l'une ou l'autre des rhétoriques de réconciliation et en quoi cela permet d'aborder la construction de Miller en tant que figure à la fois alliée aux causes autochtones en matière de langue et complice des rapports de pouvoir coloniaux.

Discours politiques et médiatiques

Dans cette analyse, les discours sont envisagés comme des pratiques sociales portées par et porteuses d'intérêts situés (Fairclough 1993; Boutet 2016). Qu'ils aient été prononcés dans la sphère d'activité politique fédérale canadienne ou reproduits dans les médias, les discours qui constituent le corpus à l'étude ont une force d'influence symbolique. En même temps, ils répondent aussi à des contraintes, comme le rappellent Baudoin Dupret, Enrique Klaus et Jean-Noël Ferrié :

¹⁴ Selon le recensement canadien de 2021, 275 personnes ont le kanyen'kéha comme langue maternelle et 1 605 peuvent soutenir une conversation dans cette langue (Statistique Canada 2022). Or, les données rendues disponibles par l'organe gouvernemental ne sont pas toujours exactes ou précises et elles n'incluent pas les locutrices habitant en dehors du Canada ou celles n'ayant pas participé à l'enquête.

¹⁵ Pour un portrait plus nuancé, je recommande la thèse d'Oheróhskon Ryan DeCaire, particulièrement aux pages 44 et 45. L'auteur y compile un ensemble de critères, incluant notamment le nombre de locutrices, la transmission intergénérationnelle, les domaines d'usage, les attitudes des gouvernements et des communautés et les infrastructures de maintien et de revitalisation de la langue.

Le débat parlementaire est une activité institutionnelle dotée de ses propres finalités pratiques qui répond à une logique pour partie spécifique et qui est encadrée par des procédures particulières contraintes discursivement et procéduralement. (Dupret, Klaus et Ferrié 2008 : 371)

Le « réseau » dans lequel s'inscrit la prise de parole parlementaire est « lui aussi dialogique, fait d'occurrences distantes dans le temps et dans l'espace, médiatisées et connectées entre elles thématiquement, interactivement et argumentativement » (Dupret *et al.* 2008 : 372). Les discours parlementaires et les discours médiatiques reflètent donc l'espace idéologique dans lequel s'inscrivent ceux qui les prononcent et l'institution où ils se trouvent. En d'autres termes, « [l]es discours parlementaires [et les discours médiatiques qui les concernent] révèlent les performances politiques en cours. » (Philips et McDougall 2007 : 98) Dans le contexte canadien, les échanges sont nécessairement marqués de rapports de pouvoir coloniaux et, ceux de Miller particulièrement, s'inscrivent dans la vaste sphère discursive de la réconciliation. C'est pourquoi je propose de réfléchir aux prises de parole du député en kanyen'kéha et en mi'kmaw, dans leur contexte de production et de réception immédiate, puis dans leur contexte de distribution médiatique, afin de comprendre la posture qu'on lui attribue au Parlement et dans les médias francophones canadiens et québécois locaux vis-à-vis des luttes (linguistiques) autochtones.

Comment s'y prendre? Méthode et corpus

Un corpus a été créé autour des prises de parole prononcées par Miller au Parlement canadien en tout ou en partie dans une langue autochtone, entre le 1^{er} janvier 2017 et le 31 décembre 2019. Au total, il s'est prononcé cinq fois en kanyen'kéha et une fois en mi'kmaw. Le tableau ci-dessous résume les allocutions parlementaires de Miller qui ont servi à la constitution du corpus.

Date	Durée (minutes)	Langues parlées	Contexte
1 ^{er} juin 2017	1	<i>Kanyen'kéha</i>	Déclaration du député en l'honneur du peuple Kanyen'kehà:ka
26 avril 2018	5	<i>Kanyen'kéha, Anglais, Français</i>	Discussions d'une motion sur les excuses papales concernant les pensionnats autochtones
8 novembre 2018	5	<i>Kanyen'kéha</i>	Déclaration du député en l'honneur des Autochtones ayant servi dans les Forces armées canadiennes
7 février 2019	20	<i>Kanyen'kéha, Anglais, Français</i>	Débats entourant le projet de loi C-91
5 juin 2019	1	<i>Kanyen'kéha</i>	Déclaration du député en l'honneur de Levi Oakes
12 décembre 2019	1	<i>Mi'kmaw, Anglais</i>	Réponse à une question posée en mi'kmaw concernant l'application de la Loi sur les langues autochtones

Tableau 1. Allocutions en langues autochtones par Marc Miller au Parlement canadien

Source : Ann-Sophie Boily (2024).

Les données parlementaires ont été répertoriées sur la plateforme *OpenParliament*, puis extraites à partir du site Internet du Parlement du Canada, et ce, dans les deux versions officielles disponibles, c'est-à-dire en français et en anglais¹⁶. Le corpus a été élargi en y ajoutant les articles de presse publiés en français qui ont fait

¹⁶ À quelques exceptions près, seuls des extraits tirés des comptes rendus officiels en français sont reproduits dans cet article. Les exceptions incluent des occurrences particulièrement intéressantes du point de vue des choix lexicaux, dont il me semble que seule la transcription originale en anglais ou en kanyen'kéha peut témoigner.

la mention de l'une ou l'autre de ces prises de parole, dans le but d'inclure à l'analyse la réception de la démarche de Miller dans les médias francophones. Les données médiatiques ont été collectées à partir des bases de données *Eureka* et *Canadian Newsstream*. Elles comprennent les versions papier et numériques des journaux *Le Droit* (Ottawa, ON), *Acadie Nouvelle* (Moncton, NB), *Le Devoir* (Montréal, QC) et *La Presse* (Montréal, QC) ainsi que les plateformes pancanadiennes de la Société Radio-Canada et de La Presse canadienne. Un sous-corpus médiatique et un sous-corpus parlementaire d'un total de près de 30 000 mots ont ainsi été créés, puis importés dans *NVivo*, un logiciel d'analyse qualitative, et dans *AntConc*, un logiciel de linguistique de corpus qui a facilité le calcul des fréquences. Comme je ne suis pas en mesure de lire les textes en kanyen'kéha ou en mi'kmaw et que les transcriptions de propos énoncés dans une langue autochtone au Parlement ne sont pas toutes rendues disponibles, mon travail s'est basé sur les traductions offertes en français et en anglais, malgré les limites méthodologiques que cela entraîne.

Inspirée du modèle d'analyse critique du discours de Fairclough (1993)¹⁷, j'ai procédé à une analyse de la nomination et des thèmes abordés (*p. ex.*, les émotions). Je me suis aussi intéressée aux tours de parole parlementaires, indicateurs de la réception des allocutions de Miller dans leur contexte immédiat de production, ainsi qu'à leur distribution subséquente dans les médias. Enfin, la littérature sur l'*allyship* et celle sur la réconciliation au Canada ont servi à l'interprétation de l'analyse dans son ensemble, d'un point de vue critique et dans une visée décoloniale (Asch *et al.* 2018; Coulthard 2021).

Reconnaissance et mises en scène : Parlement et médias

Miller au Parlement

Une analyse approfondie des discours prononcés par Miller dans leur contexte de production et de réception multimodale immédiate montre le rôle spectaculaire que jouent ses prises de parole. De façon générale, celles-ci ne passent effectivement pas inaperçues à la Chambre des communes. Après la plupart des allocutions qu'il prononce dans une langue autochtone, ses collègues se lèvent, applaudissent et serrent la main d'un Marc Miller souriant¹⁸. Les propos, eux, témoignent d'une dynamique double : le député contribue à rendre visibles et audibles des langues et des enjeux longtemps ignorés au Parlement du Canada, mais n'échappe pas à la reproduction d'une « performance de la reconnaissance et du remords » (Boily et Tailleur 2022).

Quand Miller s'exprime en kanyen'kéha à la Chambre des communes, il le fait souvent pour honorer une personne, un groupe ou une langue autochtone en particulier. Par exemple, il honore la mémoire de Lévis Oakes, « le dernier Mohawk à avoir joué le rôle de transmetteur en code [...] pendant la Seconde Guerre mondiale » (Chambre des communes du Canada 2019b), les Autochtones qui se sont engagés dans les Forces armées canadiennes ainsi que le peuple Kanyen'keha:ka et sa langue. Dans ses allocutions, Miller partage son expérience d'apprentissage du kanyen'kéha et il encourage son usage, non seulement auprès des personnes qui l'ont perdu, mais auprès de ses collègues et de la population canadienne en général :

Extrait 1. J'espère aussi que nous entendrons la langue mohawk plus souvent et que *plus de Canadiens* seront fiers de la parler entre eux [notre accentuation]. (Miller 2017, cité dans Chambre des communes du Canada 2017b)

Extrait 2. J'invite *tout le monde* à apprendre au moins les formules de salutation, mais peut-être aussi la langue en entier [notre accentuation]. (Miller 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a)

¹⁷ Norman Fairclough (1993) propose un modèle fondé sur une conception triple du discours : à la fois texte, pratique discursive et pratique sociale. Je reprends ce modèle, en y ajoutant des éléments d'analyse inspirés des sciences sociales (analyse thématique).

¹⁸ Des vidéos de chacune des prises de parole analysées ici sont diffusées sur la plateforme *ParlVu*, accessible en ligne à l'adresse suivante : <https://parlvu.parl.gc.ca/>.

Il communique sa propre vision de la langue, la qualifiant de « magnifique », « d'extraordinaire », d'« exceptionnelle » et d'« extrêmement complexe et riche », la comparant parfois au français et à l'anglais.

Miller exprime également de la reconnaissance envers les personnes qui l'ont aidé dans sa démarche et qui ont contribué à ce qu'il puisse s'exprimer et être entendu dans une langue autochtone au Parlement. Il souligne en particulier le travail d'une interprète, Margaret Cook-Kaweienon:ni, et rapporte l'expérience d'une locutrice du kanyen'kéha, Oronhiokon, de sa « résistance » à continuer de parler sa langue au pensionnat malgré les interdictions :

Extrait 3. Envoyée dans ce pensionnat à 5 ans, elle a été malheureuse parce que sa mère lui manquait. Ce n'est qu'à l'âge de 16 ans qu'elle a pu rentrer chez elle. Sa langue y était interdite, mais elle s'est battue farouchement contre cette restriction, continuant de l'employer avec sa sœur Wahri, ou Mary, dès que personne ne pouvait les entendre. Ce seul acte de défi a permis à la branche de la famille Gabriel de Kanesatake de préserver une chaîne de transmission de la langue intacte à ce jour, et ce, grâce à la conviction spirituelle profonde d'Oronhiokon, qui croyait que la Créatrice serait offensée si ses enfants ne parlaient pas la langue qui leur avait été donnée. (Miller 2018, cité dans Chambre des communes du Canada 2018a)

Miller rapporte aussi les excuses de l'archevêque Michael Peers, dont il reprend directement les propos :

Extrait 4. Je suis désolé, plus que les paroles ne peuvent l'exprimer, que nous ayons essayé de vous refaire à notre image, de vous priver de votre langue et de votre identité. Je suis désolé, plus que les paroles ne peuvent l'exprimer, qu'un si grand nombre ait fait l'objet de mauvais traitements physiques, sexuels, culturels et émotifs dans nos pensionnats. Au nom de l'Église anglicane du Canada, je vous présente nos excuses. (Miller 2018, cité dans Chambre des communes du Canada 2018a)

Les violences et les traumatismes mentionnés dans les excuses sont nommés aussi par Miller lui-même. Il rappelle les « torts causés » par les pensionnats, les blessures infligées et leurs legs sur l'usage et la transmission des langues autochtones aujourd'hui :

Extrait 5. Certains ont commencé à avoir honte de leur langue parce que les gouvernements et l'Église tentaient de transformer les Autochtones en Blancs. De toute évidence, les contraintes ont continué et les langues autochtones n'ont pas pu évoluer naturellement. [...] À l'heure actuelle, les peuples autochtones parlent plus de 60 langues dans l'ensemble du pays et la plupart d'entre elles sont en danger. Certaines de ces langues sont parlées par des milliers de locuteurs, d'autres par une ou deux personnes. Toutes les langues ont été affaiblies. Certaines sont sur le point de disparaître. Si nous ne faisons rien pour aider la situation, seulement quelques-unes d'entre elles survivront. (Miller 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a)

Miller s'exprime également sur certains pans de l'histoire canadienne, proposant une vision harmonieuse des relations aux premiers contacts et « en temps de guerre »¹⁹ :

Extrait 6. Lorsque les Européens sont arrivés ici [...] Les Européens et les Autochtones ont dû travailler ensemble et s'entraider. [...] Ils ont dû devenir des amis et des partenaires des Autochtones pour pouvoir survivre. Lorsque la population blanche a augmenté, ses membres se sont divisés et ont commencé à se battre entre eux. Les deux côtés ont conclu des alliances avec les Autochtones de telle sorte qu'ils soient égaux. (Miller 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a).

Extrait 7. En temps de guerre, le Canada a entretenu une relation d'égal à égal avec les Autochtones et ses soldats ont combattu à leurs côtés. En temps de paix, le Canada a cessé de tenir compte des préoccupations des Autochtones et d'entretenir avec eux une relation positive. (Miller 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a)

¹⁹ En référence dans ces extraits à la guerre de 1812 (1812-1814) et à la Seconde Guerre mondiale (1939-1945).

Miller profite aussi de son temps de parole pour faire la promotion des actions de son parti. En 2018, par exemple, il parle des appels à l'action de la CVRC auxquels le gouvernement travaille à répondre et qui, dit-il, « will make real concrete differences in people's lives ». Il mentionne la création de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, en précisant :

Extrait 8. Il s'agit de blessures *encore ouvertes* et il faudra beaucoup plus que la durée d'une enquête pour [les] guérir [notre accentuation]. (Miller 2018, cité dans Chambre des communes du Canada 2018a)

Il aborde des investissements passés et prévus du gouvernement en éducation, en santé et en logement, en précisant :

Extrait 9. Ces investissements dans l'éducation, les infrastructures et la formation contribuent directement à rehausser la qualité de vie des peuples autochtones et à *rendre le Canada plus fort, plus uni et plus prospère* [notre accentuation]. (Miller 2018, cité dans Chambre des communes du Canada 2018a)

En 2019, c'est le projet de loi C-91 qu'il souligne. Comme c'est le cas dans ce genre de procédures parlementaires, quelques députés présentent des commentaires après son allocution, sous forme de questions. Or, contrairement aux habitudes, les députés prennent toutes le temps de remercier et de féliciter le député pour sa « persévérance », ses « efforts », son « courage » et sa « détermination ». On parle de sa démarche comme « louable » et « inspirante ». Certaines députées, deux allochtones, Marilyn Gladu et Elizabeth May, s'excusent de ne pas parler la langue ou de prononcer certains mots « incorrectement » :

Extrait 10. J'aurais bien aimé lui poser ma question en mohawk, mais malheureusement, je ne parle pas cette langue. (Gladu 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a)

Extrait 11. Serihwakweniénsthak. Je m'excuse si ma prononciation était incorrecte. (May 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a)

La dynamique ainsi créée renverse, l'instant de quelques échanges, la relation entre les langues, puisque c'est le kanyen'kéha qui est à l'honneur. Or, c'est surtout Miller qui est valorisé, érigé en héros de ces échanges. À titre comparatif, d'autres députés se sont exprimés dans une langue autochtone dans un contexte similaire. Le député néo-démocrate Romeo Saganash (2011-2019) a pris la parole tout juste avant Miller, puis Robert-Falcon Ouellette (2015-2019) s'est exprimé sur le même projet de loi que ses collègues, quelques mois plus tard. Tous deux sont cri²⁰ et ont prononcé quelques mots dans leur langue. Pourtant, les deux n'ont pas reçu la même ampleur de félicitations que celles adressées au député allochtone. Ces derniers sont surtout remerciés : remerciés pour leurs discours, pour leur travail « afin de défendre cette cause » (Johns, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a — à propos de l'intervention de Saganash) ou encore pour « avoir non seulement parlé des langues autochtones, mais de nous avoir montré concrètement comment certaines idées peuvent être [sic] exprimées au moyen des langues autochtones qu'il connaît » (Genuis, 2019 cité dans Chambre des communes du Canada 2019d — à propos de l'intervention de Ouellette). Bien que Miller soit celui des trois à s'exprimer le plus longtemps dans une langue autochtone, sa glorification s'accompagne d'un déséquilibre dans les réactions des collègues parlementaires, renforçant les inégalités véhiculées entre les langues et entre les locuteurs autochtones et allochtones (inégalités reconnues par les député·es eux-mêmes dans les débats à l'adoption de la Loi sur les langues autochtones).

Pour sa part, Miller conserve une allure humble face aux réactions qui le concerne. Il en profite pour parler de son expérience d'apprentissage de la langue kanyen'kéha et il invite ses collègues à faire de même. Il assume la dimension symbolique de son geste (voir extrait 12) et fait dévier les remerciements vers une locutrice de la langue (voir extrait 13) :

²⁰ Comme plus haut, « cri » est utilisé dans sa forme francisée (mais consciemment non accordée), parce qu'il s'agit de la nomination utilisée par les députés eux-mêmes.

Extrait 12. Je n'interviens pas à la Chambre en mon propre nom. *Mon intervention constitue un acte symbolique, un geste de respect.* Ce qui importe le plus, c'est de veiller à ce que les enfants parlent la langue de leurs communautés respectives, et que cette langue soit enseignée par des gens compétents qui la préservent depuis des années, envers et contre tous. (Miller 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a)

Extrait 13. Je sais que le député m'a félicité, mais nous devrions surtout être reconnaissants des services de traduction qui ont été offerts par Margaret Cook-Peters, ou Margaret Cook-Kaweienon:ni. Grâce à son travail d'interprétation, tous les députés ont pu entendre ici cette magnifique langue. (Miller 2019, cité dans Chambre des communes du Canada 2019a)

Miller a visiblement conscience à la fois du caractère performatif de son intervention en kanyen'kéha et des limites de sa propre posture. Or, dans le contexte immédiat des échanges analysés, il demeure glorifié pour avoir appris le kanyen'kéha et s'être exprimé devant ses collègues dans cette langue.

Miller dans les médias francophones

Les mots « Autochtones » (et sa forme au singulier) ainsi que « mohawk » (en référence à la langue kanyen'kéha) sont parmi les mots les plus fréquents du corpus médiatique, respectivement utilisés 156 et 48 fois. Les formes « kanyen'kéha » et « kanien'kehá » (deux orthographes utilisées pour désigner le nom de la langue dans la langue elle-même) en sont cependant presque absentes, présentes respectivement 5 et 3 fois. Le corpus parlementaire abonde dans le même sens : « mohawk » (toujours en référence à la langue kanyen'kéha) est utilisé 15 fois, tandis que « kanyen'kéha » est utilisé 3 fois et que la forme « kanien'kehá » est absente. Dans la presse écrite allochtone, on utilise parfois deux formes conjointement, l'une autochtone et l'autre coloniale :

Extrait 14. Marc Miller, député fédéral de Ville-Marie–Le Sud-Ouest–Île-des-Sœurs, est entré dans l'histoire le 1^{er} juin en prononçant une allocution *en kanien'kehá, la langue mohawk*, à la Chambre des communes [notre accentuation]. (Bérubé 2017a, 2017b)

De façon générale, rapporter le fait qu'un député s'exprime dans une langue autochtone ou lui répondre directement au Parlement ne suppose donc pas qu'on nomme cette langue de manière à respecter les façons de faire des peuples et des locuteurices concerné·es.

Remarquons aussi la grande rareté de données disponibles pour la constitution du corpus médiatique : seulement 15 articles ont été recueillis. Ceci illustre le peu d'attention accordé aux langues autochtones dans les médias francophones au pays.

Dans les médias qui relatent l'une ou l'autre des allocutions de Miller, les préoccupations entourent surtout le cabinet du premier ministre, les ministres (ré)élu·es à l'élection de 2019 et leurs mandats. Les articles de presse présentent souvent Miller et son nouveau poste au ministère des Services aux Autochtones, rappelant sa démarche d'apprentissage du kanyen'kéha. Cela crée une répétition qui marque l'importance de la démarche aux yeux des médias.

La réception médiatique réitère aussi la dimension spectaculaire de la « performance » de Miller. Quand on rapporte les faits, on souligne l'une ou l'autre de ses allocutions en kanyen'kéha²¹. On en parle comme d'un geste remarqué et historique, qui a « résonné bien au-delà des murs de la Chambre des communes » (Lévesque 2019), « qui a fait le tour du monde » (Bérubé 2017a), qui « a valu un moment de célébrité » (Dubuc 2017) au député et qui « a eu une portée de 1,6 million d'affichages sur [s]a page Facebook » (Miller 2017, cité dans Bérubé 2017a). Si ses allocutions ne passent pas inaperçues, ce sont bien elles et Miller

²¹ On souligne principalement ses allocutions du 1^{er} juin 2017, sa première, et celle du 7 février 2019, sa plus longue. On ne mentionne jamais sa prise de parole en mi'kmaw.

lui-même qui sont mis de l'avant, jamais la langue. Le député est présenté comme humble (Lévesque 2019), modeste (Bérubé 2017a), respectueux (Bérubé 2017a), sensibilisé (Lévesque 2019) et fier (Bérubé 2017a), ayant accompli une tâche « ardue » qui « lui a [...] ouvert une porte nouvelle dans ses fonctions parlementaires » (Lévesque 2019). À la fois naïf et nerveux devant la tâche (Bérubé 2017a, 2017b; Lévesque 2019), il est surpris des réactions (Bérubé 2017a, 2017b; Lévesque 2019). Pour expliquer le retentissement de sa démarche à l'international, Miller s'appuie sur le caractère « émotionnel » des enjeux liés aux langues autochtones :

Extrait 15. « Du jour au lendemain [la vidéo] a fait le tour de la planète », indique celui qui était loin d'anticiper une réaction aussi grande. « C'est comme si j'avais tiré une corde émotionnelle qu'on n'est pas habitués de voir », illustre-t-il. (Lévesque 2019)

Les rétroactions qu'il reçoit de personnes dites touchées et inspirées par sa démarche incluent celles de locutrices de langues menacées ailleurs dans le monde, mais aussi « de nouveaux arrivants qui travaillent à apprendre l'anglais ou le français » (Bérubé 2017a, 2017b). Elles incluent aussi celles d'Autochtones, comme Reaghan Tarbell, dont le témoignage est rapporté dans un article de *La Presse*⁺. Celle-ci se dit surprise, incitée à reprendre son propre apprentissage du kanyen'kéha, mais aussi honteuse :

Extrait 16. Quand j'ai pris connaissance de l'initiative [de Marc Miller], j'ai été surprise. En même temps, j'ai ressenti un peu de honte. Voilà une personne non autochtone qui a pris le temps d'apprendre la langue mohawk, langue que je ne maîtrise toujours pas. (Tarbell 2017, citée dans Bérubé 2017a)

En précisant ne pas vouloir parler à la place des locutrices du kanyen'kéha, Miller profite de sa tribune médiatique pour rappeler l'histoire de la langue : les pensionnats qui interdisaient aux locutrices autochtones de s'exprimer dans leur langue, le « sentiment de honte vis-à-vis de leur langue maternelle », le « déchirement identitaire », les « cicatrices » et le « cri d'alarme pour les langues autochtones » ainsi créés, mais aussi « le vent de renouveau » et les luttes continuelles pour la survie de la langue. Comme au Parlement, Miller parle de sa démarche d'apprentissage, un « défi » qui a nécessité beaucoup de préparation, et de ses motivations :

Extrait 17. Aujourd'hui [...] de plus en plus de gens apprennent la langue et le gouvernement les épaula dans cette démarche. C'était ma façon assez modeste d'exprimer mon appui et mon respect. (Miller 2017, cité dans Bérubé 2017a, 2017b)

Extrait 18. Il s'agit d'un discours pour rendre hommage à la langue autochtone et au combat de ces peuples pour la préserver. (Miller 2019, cité dans Lévesque 2019)

Comme au Parlement, Miller est conscient des limites de la portée de sa prise de parole symbolique en kanyen'kéha.

Dans les médias, par-delà la Chambre des communes du Canada

Les entrevues accordées par Miller aux médias francophones canadiens et québécois locaux sont la plupart du temps cadrées positivement, de manière à valoriser le travail d'apprentissage de la langue kanyen'kéha par Miller. À l'inverse, l'une d'entre elles, accordée par le député à *La Presse*, est reprise par un chroniqueur dans la version numérique du même journal. Dans son article, l'auteur réfute les propos de Miller et s'en sert pour remettre en question la présence historique du peuple Kanyen'kehà:ka sur le territoire de Tiohtia:ke. Sur la base de « [c]e que nous dit l'histoire », l'auteur cite Jacques Cartier et nomme Jeanne Mance, Paul de Chomedey de Maisonneuve et Samuel de Champlain venus à la rencontre des Autochtones, des « Hochelagiens », des « Iroquoiens du Saint-Laurent », des « Hurons-Wendat », des « Mohawks » et des « Algonquiens » — les Autochtones étant toujours nommés en groupe, au contraire des Européen·nes nommé·es individuellement. Explicitement, l'article est motivé par la question de savoir comment adapter la « tradition » de la reconnaissance territoriale à Montréal, en concluant que « les premiers habitants de ce lieu [sont plutôt] les Hochelagiens » (Dubuc 2017). En terminant, l'auteur de la chronique souligne que le « fait de dire que Montréal n'est pas un territoire traditionnel mohawk n'enlève rien aux obligations que nous devons

avoir à leur égard » (Dubuc 2017). Bien qu'unique dans un corpus restreint, cet article montre quand même une occurrence d'instrumentalisation de l'allocation de Miller qui encourage le maintien du statu quo, notamment dans la transmission de l'histoire — une transmission *par* et *pour* les groupes dominants (dont Jacques Cartier, le chroniqueur et Marc Miller font partie).

Miller s'est également exprimé en kanyen'kéha à l'extérieur des murs du Parlement, où les réactions sont similaires à celles en Chambre des communes. Il a notamment pris la parole lors d'une réunion de l'Assemblée des Premières Nations, à Ottawa, le 3 décembre 2019. Les articles qui abordent la nouvelle traitent de prévention du suicide chez les jeunes (Wright 2019) et d'indemnisation aux « enfants autochtones séparé[·es] de leur famille par le système de protection de l'enfance » (s.a. 2019b), des enjeux abordés lors de la réunion en question. Comme c'est le cas pendant les débats en Chambre, la mention de cette allocation non parlementaire dans la presse est associée à des enjeux qui dépassent la question de la langue. Or, la mention est toujours accompagnée d'une précision sur la réaction immédiate des leaders autochtones présent·es, ce qui donne l'impression que leur approbation est indissociable de l'allocation elle-même :

Extrait 19. Il a pris la parole en commençant son discours en langue mohawk, *un discours chaudement applaudi par les chefs autochtones* [notre accentuation]. (s.a. 2019b)

Extrait 20. Son allocution a débuté par une longue introduction en langue mohawk, *ce qui lui a valu des applaudissements des chefs* [notre accentuation]. (Wright 2019)

La presse écrite francophone qui rapporte les allocutions de Miller en kanyen'kéha s'offre donc comme tribune pour dénoncer des enjeux à la fois historiques et contemporains associés aux langues et aux peuples autochtones. En même temps, elle met généralement l'accent sur les efforts de Miller, sur l'importance de son geste (sur le plan des retombées internationales ou des applaudissements, par exemple) et sur le caractère du député lui-même (dit humble, naïf, surpris, etc.). Or, par ses prises de parole au Parlement, par le discours rapporté ainsi que par le recours à des expériences vécues et à des pans d'histoire plus ou moins récents, Miller exprime à la fois espoir et remords. Ses allocutions, autant dans leur contexte immédiat de production que dans la presse écrite, prennent un caractère performatif dont il est visiblement conscient, puisqu'il les qualifie lui-même de symboliques.

« Je ne prétends pas parler pour eux » : performance et réconciliation

While the core of Aboriginality is incompletely available to non-Native people, Settlers who come to spaces of conciliation not to repair Indians but to heal themselves, who come not as colonizers but with a conciliatory attitude to learn and share as equals, may be transformed. (Garneau 2012 : 38)

Dans le contexte canadien actuel, aborder la construction de Miller comme allié aux luttes (linguistiques) autochtones permet de questionner sa posture, celle du parti et celle du gouvernement qu'il représente, à la Chambre des communes autant qu'en dehors. Cette construction invite par exemple à réfléchir aux motivations et aux conséquences des gestes de Miller sur l'état des relations entre le Canada et les nations autochtones : Cherche-t-on à sauver quelqu'un ou quelque chose? Des buts et des intérêts communs sont-ils *réellement* partagés? Quelle place prennent l'intérêt propre et la glorification dans les échanges? Plus généralement, l'*allyship* permet aussi de réfléchir à la place des groupes dominants dans ces relations, ici l'État canadien et un député allochtone qui œuvrent pour le maintien des langues autochtones. C'est précisément ce que j'interroge dans cette section, cherchant à comprendre comment les prises de parole de Miller en kanyen'kéha ainsi que leur réception au Parlement et dans les médias peuvent être abordées du point de vue de l'*allyship*, ou encore si elles reproduisent l'une ou l'autre des rhétoriques (coloniale ou anticoloniale) de la réconciliation.

Miller comprend visiblement la nature contemporaine des blessures issues de la colonisation, comme la diminution de l'usage et de la transmission des langues autochtones et la réalité des femmes et des filles

autochtones disparues et assassinées. Il exprime le désir de faire une différence tangible, « a real concrete difference in people's lives ». Il reconnaît que les blessures sont encore ouvertes et que le changement ne se fera pas du jour au lendemain. Enfin, il affirme que l'amélioration de la qualité de vie des Autochtones servira l'ensemble de la population canadienne, plaçant au centre de ses préoccupations des intérêts « communs » aux Autochtones et aux allochtones et envisageant des bénéfices pour toute la population canadienne. Il projette ainsi une posture en phase avec les orientations de son gouvernement. Dans la lettre de mandat datée du 4 octobre 2017 adressée à Carolyn Bennett, ministre des Relations Couronne-Autochtones et des Affaires du Nord Canada (2015-2021), pour laquelle Miller travaille à titre de secrétaire parlementaire entre août 2018 et septembre 2019, le chef de l'État Justin Trudeau reproduit un discours similaire. Bien que les questions de langues y soient absentes, on parle de « relation de nation à nation », de « partenariat », de « collaboration », de « reconnaissance des droits » et de « respect ». On nomme surtout « les Canadiens et les Canadiennes » ainsi que « la population canadienne » en même temps qu'on précise : « Aucune relation n'est plus importante pour moi [le premier ministre Justin Trudeau] et pour le Canada que la relation avec les peuples autochtones. » Les prises de parole de Miller reflètent et restent ainsi contraintes dans la posture de son parti, qui s'appuie sur un idéal de bénéfices pour *toutes*, tout en faisant la promotion de la reconnaissance des langues, des droits et des identités nationales autochtones. Cette posture vis-à-vis des enjeux autochtones, telle que résumée par Lowman et Barker, « is based on an appreciation and recognition [...]. Indigenous peoples are held up as key contributors — part of what makes Canada such a distinct, successful, and special country » (Lowman et Barker 2015: 6). Or, selon Lowman et Barker (2015), au même titre qu'une approche conservatrice qui tend plutôt à ignorer les enjeux historiques et contemporains, l'approche libérale assume un présupposé majeur (jamais explicité) : « Indigenous peoples pose a 'problem' to Canada, one to be managed, accounted for, and ultimately dealt with, so that Canadians can get on with the business of being Canadian » [notre accentuation] (Lowman et Barker 2015 : 6).

En ce sens, la posture de Miller correspond à celle du « sauveur blanc », non seulement parce qu'elle vise à « sauver » les langues autochtones, mais parce qu'elle renforce le statu quo et le système colonial dominant (que lui-même et son gouvernement incarnent). Sa posture cadre avec la « politique de reconnaissance » (Coulthard 2021) du gouvernement fédéral, puisqu'elle contribue à normaliser les remords, légitimise les mesures de reconnaissance et renforce la souveraineté de l'État au détriment des souverainetés plurielles autochtones (Coulthard 2021). Dans ce contexte, « la réconciliation demeure un discours “pacificateur” qui ne cherche qu'à apaiser la culpabilité du colonisateur, d'une part, et à décharger le gouvernement fédéral de son devoir de *transformer la relation coloniale* entre le Canada et les nations autochtones, d'autre part » [notre accentuation] (Coulthard 2021 : 215).

J'ai montré ailleurs avec une collègue que les débats parlementaires sur le projet de loi C-91 reproduisent une rhétorique de la réconciliation davantage en phase avec des intérêts allochtones et étatiques (Boily et Tailleur 2022). En analysant l'utilisation du mot « réconciliation » dans ce contexte à la lumière des deux rhétoriques présentées précédemment (voir la sous-section « Rhétoriques de réconciliation »), nous avons constaté qu'une vision critique de la réconciliation demeure généralement superficielle à la Chambre des communes, où

les parlementaires s'entendent pour qualifier la réconciliation de processus de longue haleine [mais où] la référence aux excuses officielles et à l'octroi de compensations financières et l'intention affirmée de « tourner la page » sont autant de mécanismes discursifs qui ancrent les injustices coloniales dans le passé, en même temps qu'ils contribuent à la reproduction [d'une] performance de la reconnaissance et du remords. (Boily et Tailleur 2022 : 165)

L'analyse présentée dans cet article renforce cette conclusion et souligne ainsi le caractère ambigu — ou paradoxal (Dickson, Khan et Sondarjee 2023 : 6) — de la figure d'allié de Miller. Certains mécanismes, comme le discours rapporté et le recours à des expériences vécues de locuteurs, présents dans les propos de Miller et dans les articles de presse le concernant, humanisent certes le discours, mais servent aussi une instrumentalisation de la souffrance autochtone qui contribue à cette « performance de la reconnaissance et du remords ». Que ce soit intentionnel ou non, Miller propage la honte qu'il vise lui-même à déconstruire,

notamment chez les locuteurices du kanyen'kéha vis-à-vis de leur langue (voir extrait 16). Les langues sont la plupart du temps nommées dans leurs formes coloniales, et ce, au Parlement aussi bien que dans les médias. Pourtant, la nomination est l'un des terrains importants de la résurgence autochtone, puisque, pour reprendre les termes de Retzlaff : « [h]ow people refer to themselves, or are referred to by others, shape not only their own perception but also other people's view of who they are » (2006 : 610).

En même temps, quand il prend la parole dans une langue autochtone, Miller refuse le rôle du porte-parole, conscient de la dimension symbolique de ses prises de parole en langues autochtones (voir les extraits 12 et 18 précédents et 21 ci-après).

Extrait 21. J'ai parlé à un certain nombre d'Autochtones et *je ne prétends pas parler pour eux*. (Miller dans des communes 2018a)

Il adopte quand même en partie la posture d'un sauveur quand il parle d'*aider* et d'*épauler* (extraits 4 et 17 plus haut) ou encore quand il dit :

Extrait 22. Indeed *to cure* what is now going on to a millennium of injustice in four years is unrealistic [...] [notre accentuation]. (Miller dans des communes 2018a)²²

Par ailleurs, même s'il ne se veut pas porte-parole, Miller le demeure malgré lui. Il est le seul, entre 2017 et 2019, à pouvoir porter la langue kanyen'kéha entre les murs du Parlement : aucun·e autre parlementaire ne la parle et les travaux de la Chambre des communes sont réservés aux député·es élu·es (les locuteurices du kanyen'kéha non-élu·es n'y ont pas accès).

Dans ses propos, Miller renforce aussi le mythe de l'unité nationale, relatant une vision pacifique et amicale des relations aux premiers contacts — une vision réfutée (Commission de vérité et réconciliation 2015) et racontée du point de vue des dominants (dont il fait partie). Il admet l'existence de conflits historiques, mais le récit national qu'il partage demeure marqué par une harmonie idéalisée : si elle n'a pas toujours existé, elle peut et doit être atteinte. Susmentionné aux extraits 1, 2 et 9, Miller encourage « plus de Canadiens », « tout le monde » à apprendre le kanyen'kéha. Il vise un « Canada plus fort, plus uni et plus prospère ». Malgré les conflits passés, le Canada apparaît dans ses propos comme une entité nationale aux intérêts fondamentalement communs, qu'on voudrait plus unie encore. Encore une fois, cette vision correspond à celle de son parti et s'ancre dans une rhétorique coloniale de la réconciliation, où l'on nie l'irréductibilité des différences.

Enfin, il faut souligner que le kanyen'kéha reçoit au Parlement des honneurs qui contrastent avec son habituelle inaudibilisation, et ce, grâce aux allocutions de Miller. Or, c'est le temps de quelques échanges seulement et dans l'ombre de Miller lui-même que cette audibilisation a eu lieu. La dynamique créée par ses prises de parole analysées dans le cadre de cette étude, où le député se voit félicité, presque loué, influence dans une certaine mesure les échanges parlementaires. Le statu quo est quand même maintenu et le caractère ritualisé de la production, de la réception et de la distribution des discours reste intact. Comme le précise Cornelia Illie,

politicians, parliamentarians [...] among others, are committed to the struggle over language as a concrete manifestation of the struggle for power: to acquire political power, to challenge political power, to compete for political power, or to defend and consolidate political power. (Illie 2010 : 879)

²² La traduction officielle française fournie de *cure* est « réparer ». Elle est intéressante en ce qu'elle rend compte de la rhétorique de réconciliation mobilisée (on parle de *réparer* des injustices). Or, j'ai préféré garder la version anglaise dans le texte, parce qu'elle me semble renforcer la posture de sauveur que prend — peut-être malgré lui — l'énonciateur, proposant de corriger les injustices comme on se débarrasserait d'un défaut ou comme on guérirait une maladie, quelque chose de temporaire, de transitoire.

L'analyse présentée invite donc à s'interroger sur la façon dont les enjeux de langue — et de leur utilisation par des élu·es allochtones — contribuent à défendre et à consolider non seulement le pouvoir politique d'un élu, c'est-à-dire sa réputation et son accès à « une porte nouvelle dans ses fonctions parlementaires », mais le pouvoir politique colonial en place, et ce, malgré l'émergence de figures alliées et les « efforts » de réconciliation.

Conclusion

Marc Miller apparaît entre 2017 et 2019 comme une figure alliée aux luttes autochtones visant le maintien des langues, dans la mesure où il sort des sentiers battus pour faire entendre le kanyen'kéha et le mi'kmaw dans un lieu de reproduction du pouvoir colonial où elles ont historiquement été exclues. Seul à ce moment à pouvoir faire entendre la langue du peuple Kanyen'kehà:ka au Parlement, Miller valorise des langues et des réalités longtemps ignorées et contribue à d'importantes avancées en matière d'audibilisation des langues autochtones. Il n'échappe pourtant pas lui-même à la reproduction d'inégalités qui les maintiennent dans un rapport de subalternité coloniale (Coulthard 2021). Il est applaudi pour son geste et construit en figure humble, respectueuse, courageuse et déterminée, et ce, au Parlement comme dans les médias, au Canada et jusqu'à l'international.

Sans vouloir tenter un faux procès à Miller, j'ai montré dans cet article que la réconciliation, telle qu'elle est conçue par le député et son gouvernement, suppose une position limitée, biaisée et implicite de l'*allyship* qui contribue à reproduire des dominations coloniales. Peut-être malgré lui, Miller s'inscrit dans une posture de « sauveur blanc », tout en renforçant un spectacle de la réconciliation (Daigle 2018; Boily et Tailleur 2022) qui est en phase avec la politique de reconnaissance de son gouvernement (Coulthard 2021) et qui bénéficie ses propres intérêts politiques. La figure d'allié qu'il incarne est ainsi pour le moins ambiguë : elle répond à des besoins réels d'audibilisation des langues autochtones, mais contribue aussi au maintien du statu quo colonial. Elle n'en demeure pas moins fertile pour de futures recherches et réflexions autour de l'*allyship* comme performance par la prise de parole politique et médiatique au Canada, sur lesquels je compte continuer de travailler.

Références

- ABLER, Thomas S., 2019, « Kanyen'kehà:ka (Mohawk) », dans L'Encyclopédie canadienne. En ligne : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/mohawk>.
- ASCH, Michael, John BURROWS and James TULLY (dirs.), 2018, *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto : University of Toronto Press.
- AUGOSTINOS, Martha, Amanda LECOUTEUR and John SOYLAND, 2002, « Self-sufficient Arguments dans Political Rhetoric: Constructing Reconciliation and Apologizing to the Stolen Generations », *Discourse & Society*, 13(1) : 105-142.
- BAHOUT, Joseph, 1999, « Réconciliation », dans C. Douayhi et E. Huybrechts (éds.), *Reconstruction et réconciliation au Liban : Négociation, lieux publics, renouement du lien social* (pp. 23-26), Beyrouth : Presses de l'Ifpo.
- BARKER, Adam J., 2009, « The Contemporary Reality of Canadian Imperialism: Settler Colonialism and the Hybrid Colonial State », *The American Indian Quarterly*, 33(3) : 325-351.
- BELLAVANCE, Joël-Denis, Fanny LÉVESQUE et Mélanie MARQUIS, 2019 (21 novembre), Qui sont-ils?, La Presse+.

- BÉRUBÉ, Nicolas, 2017a, « L'allocution en mohawk qui a fait le tour du monde », 10 juin 2017, La Presse +. En ligne : https://plus.lapresse.ca/screens/caf426d4-ad05-4228-925d-129eba78c8a2%7C_0.html.
- _____, 2017b, « Une allocution en mohawk remarquée », 10 juin 2017, La Presse.
- BLAIS-MORIN, Madeleine, 2019, « Le dernier protecteur du code mohawk », 31 janvier 2019, Radio-Canada. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1150114/code-mohawk-levi-oakes-transmetteur-messages-codes-deuxieme-guerre-mondiale#:~:text=Louis%20Levi%20Oakes%2C%20le%20dernier%20Mohawk%20%C3%A0%20parler%20le%20langage%20cod%C3%A9>.
- BLOUIN, Louis et Laurence NIOSI, 2019, « Affaires autochtones : Miller s'installe, Bennett demeure », 20 novembre 2019, Radio-Canada. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1397723/depute-quebecois-marc-miller-ministre-services-autochtones>.
- BOILY, Ann-Sophie, et Sandrine TAILLEUR, 2022, « Polysémie et politique : Analyse critique du mot réconciliation au Parlement canadien », *Circula*, (15) : 146170.
- BORROWS, John, 2010, *Drawing Out Law*, Toronto: University of Toronto Press.
- _____, 2018, « Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation », in M. Asch, J. Borrows, & J. Tully (dirs.), *Resurgence and Reconciliation: Indigenous—Settler Relations and Earth Teachings* (pp. 49-82). Toronto : University of Toronto Press.
- BOUDREAU, Alexandre, 2019, « Cabinet fédéral : le N.-B. perd du poids politique », 20 novembre 2019, Acadie Nouvelle. En ligne : <https://www.acadienouvelle.com/actualites/2019/11/20/cabinet-federal-le-n-b-perd-un-ministre/>.
- BOURKE, Brian, 2020, « Leaving behind the rhetoric of allyship », *Whiteness and Education*, 5(2): 179194.
- BOUTET, Josianne, 2016, *Le pouvoir des mots*, Paris : La Dispute.
- Chambre des communes du Canada, 2017a, *Liberté de parole : Langue du débat; droit des députés de s'exprimer en langues autochtones à la Chambre—Recueil de décisions du Président Geoff Regan*. En ligne : https://www.ourcommons.ca/procedure/decisions-des-presidents/geoff-regan/ch01/decision27-f.html#_ftn1.
- _____, 2017b (1^{er} juin), *Débats de la Chambre des communes, Hansard révisé*, vol. 148, n° 185, 1^{re} session, 42^e législature. En ligne : <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/42-1/chambre/seance-185/debats> [Page consultée le 21 février 2023].
- _____, 2018a (26 avril), *Débats de la Chambre des communes, Hansard révisé*, vol. 148, n° 286, 1^{re} session, 42^e législature. En ligne : <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/42-1/chambre/seance-286/debats> [page consultée le 21 février 2023].
- _____, 2018b (8 novembre), *Débats de la Chambre des communes, Hansard révisé*, vol. 148, n° 352, 1^{re} session, 42^e législature. En ligne : <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/42-1/chambre/seance-352/debats> [page consultée le 21 février 2023].
- _____, 2019a (7 février), *Débats de la Chambre des communes, Hansard révisé*, vol. 148, n° 380, 1^{re} session, 42^e législature. En ligne : <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/42-1/chambre/seance-380/debats> [page consultée le 21 février 2023].

- _____, 2019b (9 mai), *Débats de la Chambre des communes, Hansard révisé*, vol. 148, n° 413, 1^{re} session, 42^e législature. En ligne : <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/42-1/chambre/seance-413/debats> [page consultée le 3 juin 2024].
- _____, 2019c (5 juin), *Débats de la Chambre des communes, Hansard révisé*, vol. 148, n° 427, 1^{re} session, 42^e législature. En ligne : <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/42-1/chambre/seance-427/debats> [page consultée le 21 février 2023].
- _____, 2019d (12 décembre), *Débats de la Chambre des communes, Hansard révisé*, vol. 149, n° 006, 1^{re} session, 43^e législature. En ligne : <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/43-1/chambre/seance-6/debats> [page consultée le 21 février 2023].
- Commission de vérité et réconciliation du Canada — CVRC, 2015, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*.
- COULTHARD, Glen Sean, 2021, *Peau rouge, masques blancs : Contre la politique coloniale de la reconnaissance* (A. Des Rochers & A. Gauthier, Trad), Montréal : Lux Éditeur.
- DAIGLE, Michelle, 2019, « The spectacle of reconciliation: On (the) unsettling responsibilities to Indigenous peoples in the academy », *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(4) : 703-721.
- DE COSTA, Rai, 2017, « Discursive institutions in non-transitional societies: The Truth and Reconciliation Commission of Canada », *International Political Science Review*, 38(2): 185-199.
- DIB, Lina et Catherine LÉVESQUE, 2019, « Conseil des ministres : 10 Québécois à la table », 21 novembre 2019, *Le Droit*. En ligne : <https://www.ledroit.com/2019/11/20/10-quebecois-a-la-table-du-conseil-des-ministres-video-f2325f3ff0f4951c9c98106bcaf50d54/>.
- DUBUC, Alain, 2017, « Les premiers Montréalais », 17 juin 2017, *La Presse+*. En ligne : https://plus.lapresse.ca/screens/73690c65-ac8a-48df-b1cf-c9b39e26277e%7C_0.html.
- DUPRET, Baudoin, Enrique KLAUS, et Jean-Noël FÉRIÉ, 2008, « Parlement et contraintes discursives », *Réseaux*, 2(148-149) : 369-404.
- FAIRCLOUGH, Norman, 1993, *Discourse and social change*, Cambridge et Malden : Polity Press.
- FORGET, Chloé, Marie-Ève HUDON, et Élise HURTUBISE-LORANGER, 2020, *Les langues officielles et le Parlement*, Ottawa : Bibliothèque du Parlement.
- GARNEAU, David, 2012, « Imaginary Spaces of Conciliation and Reconciliation », *West Coast Line*, 46(2) : 28-38.
- HELLER, Monica and Bonnie MCELHINNY, 2017, *Language, colonialism, capitalism*, North York : University of Toronto Press.
- ILIE, Cornelia, 2010, « Analytical perspectives on parliamentary and extra-parliamentary discourses », *Journal of Pragmatics*, 42(4) : 879-884.
- KLUTTZ, Jenalee, Jude WALKER and Pierre WALTER, 2020, « Unsettling allyship, unlearning and learning towards decolonising solidarity », *Studies in the Education of Adults*, 52(1) : 49-66.
- LEBLANC, Daniel, 2019, « Fortier accède au cabinet Trudeau, McKenna change de ministère », 20 novembre 2019, *Le Droit*. En ligne : <https://www.ledroit.com/2019/11/20/fortier-accede-au-cabinet-trudeau-mckenna-change-de-ministere-bf94ac6c4e551b4178211eff50775650/>.

- LEDUC, Louise, 2017, « Une nouvelle sensibilité à l'égard des Premières Nations », 22 octobre 2017, La Presse+. En ligne : https://plus.lapresse.ca/screens/7dced245-b07f-4472-aa7a-673a3fc49d83%7C_0.html.
- LÉVESQUE, Fanny, 2019, « L'« hommage » à la langue mohawk de Marc Miller », 7 février 2019, La Presse+. En ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201902/07/01-5213854-lhommage-a-la-langue-mohawk-du-depute-marc-miller.php>.
- LÉVESQUE, Catherine et Lina DIB, 2019, « La composition du nouveau conseil des ministres de Justin Trudeau », 20 novembre 2019, La Presse Canadienne.
- LAENUI, Poka, 2000, « Processes of Decolonization », dans M. Battiste, *Reclaiming Indigenous Voice and Vision* (pp. 150-160). Vancouver : UBC Press.
- LE BART, Christian, 2003, « L'analyse du discours politique : De la théorie des champs à la sociologie de la grandeur », *Mots. Les langages du politique*, 72 : 97-110.
- MACKEY, Eva, 2016, *Unsettled expectations: Uncertainty, land and settler decolonization*, Halifax, Winnipeg : Fernwood Publishing.
- MANUEL, Arthur and Ronald M. DERRICKSON, 2017, *The reconciliation manifesto: Recovering the land, rebuilding the economy*, Toronto : James Lorimer and Company Ltd., Publishers.
- Patrimoine canadien, 2019, « L'Année internationale des langues autochtones (Ministre Rodriguez) » [vidéo], 29 janvier 2017, YouTube. En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=ZjxUQKr6z_E.
- PHILIPS, Lisa, et Allan MCDOUGALL, 2007, « Le pouvoir et l'appropriation des discours dans les constructions parlementaires au Canada : Le cas des débats sur la Loi sur l'Accord définitif Nisga'a », *Anthropologie et Sociétés*, 31(1) : 97-124.
- QUINN, Johanna R., 2009, « Introduction », dans J. R. Quinn, *Reconciliation(s): Transitional Justice in Postconflict Societies* (pp. 3-13), Montréal : McGill-Queen's University Press.
- REDONNET, Jean-Claude, 2001, « L'idée de réconciliation dans les sociétés multiculturelles du Commonwealth : Une question d'actualité? », *Études anglaises*, 54(4) : 479.
- RETZLAFF, Steffi, 2006, « What's in a name? The Politics of labelling and native identity constructions », *The Canadian Journal of Native Studies*, XXV(2) : 609-626.
- RICE, Karen, 2020, « Revitalisation des langues autochtones au Canada », dans *L'Encyclopédie canadienne*. En ligne : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/indigenous-language-revitalization-in-canada>.
- s.a., 2019a, « Le député québécois Marc Miller deviendra ministre des Services aux Autochtones », 20 novembre 2019, Radio-Canada.
- s.a., 2019b, « Les enfants autochtones seront indemnisés, promet le ministre Marc Miller », 4 décembre 2019, Radio-Canada. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1417004/autochtones-enfants-indemnisation-marc-miller?depuisrecherche=true>.
- s.a., 2019c, « Voici la liste des événements pour le mardi 17 décembre 2019 », 16 décembre 2019, La Presse Canadienne.

- SMITH, Linda Tuhiwai, 1999, *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London : Zed Books.
- Statistique Canada, 2022, *Profil du recensement, Recensement de la population de 2021*, Ottawa, En ligne : <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>.
- URBAIN, Émilie, et Sandrine TAILLEUR, 2020, « L'Autre autochtone : Une analyse des processus de différenciation dans la presse canadienne francophone », dans K. Gauvin et I. Violette (éds.), *Minorisation linguistique et inégalités sociales : Rapports complexes aux langues dans l'espace francophone* (pp. 85-106), Frankfurt : Peter Lang.
- USITO, 2024, *Réconcilier*, Université de Sherbrooke. En ligne : <https://usito.usherbrooke.ca/d%C3%A9finitions/r%C3%A9concilier> [page consultée le 29 mai 2024].
- WOLFE, Patrick, 2006, « Settler colonialism and the elimination of the native », *Journal of Genocide Research*, 8(4) : 387-409.
- WILSON-RAYBOULD, Jody, 2022, « True Reconciliation: How to Be a Force for Change », New York : McClelland & Stewart.
- WRIGHT, Teresa, 2019, « L'APN souhaite une stratégie nationale de prévention du suicide chez les jeunes », 3 décembre 2019, La Presse canadienne. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1417779/assemblee-premiere-nation-prevention-suicide-jeunes>.
- WYILE, Hannah, 2017, « Towards a Genealogy of Reconciliation in Canada », *Journal of Canadian Studies*, 51(3) : 601-635.
- YVON, Anne-Marie, 2019, « Bilan de l'année autochtone en 10 événements », 31 décembre 2019, Radio-Canada. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1453664/bilan-annee-autochtone-evenements-enfants-onu-trans-mountain>.

La production en réseau à l'ère des Fablabs : ce que les alliances entre le réseau péruvien de Fablabs et les artisans et artisanes traditionnels peuvent nous révéler sur ce modèle

Cristian Cabrera van Cauwlaert

Doctoral Student
Sociological and Anthropological Studies
University of Ottawa

Résumé

Les modèles de production contemporains tendent de plus en plus à adopter la forme de réseaux où ses acteurs mettent en œuvre des dynamiques de travail décentralisées et collaboratives pour répondre à leurs problèmes et intérêts communs. Le réseau des FabLabs incarne cet esprit sur lequel reposent les nouveaux rapports de production, en rassemblant les *makers* autour des valeurs de mutualisation des équipements technologiques et de libre circulation du savoir. Le présent article propose une analyse des transformations productives en cours par une enquête ethnographique effectuée auprès de FabLabs implantés au Pérou, où les *makers* cherchent à établir des alliances avec les artisans et artisanes traditionnels dans le contexte de la relance économique post-COVID-19. Nous pouvons avancer que, si ces alliances offrent aux artisans et artisanes certains outils pour faire face à la précarité, elles risquent également d'engendrer des asymétries au profit des *makers* disposant de ressources pour exploiter la création collective à des fins personnelles. Une réflexion sur les enjeux éthiques (engagement envers les interlocuteurs et interlocutrices) et épistémologiques (production du savoir scientifique) liés à l'enquête ethnographique accompagne la présentation de ces résultats.

Mot clés : FabLabs; artisans et artisanes traditionnels; production en réseau; alliances; enquête ethnographique.

Abstract

Contemporary production models are increasingly evolving into networks in which actors implement decentralized and collaborative work processes to address shared challenges and interests. The FabLabs network embodies the spirit of these new production relationships, bringing makers together around values involving the pooling of technological resources and the free sharing of knowledge. This article discusses an analysis of such production transformations through ethnographic research conducted with FabLabs in Peru, where makers are striving to establish alliances with traditional artisans during post-COVID-19 economic recovery. We argue that while these alliances provide traditional artisans with tools to navigate precarity, they may also create power imbalances in favour of makers who have the resources to leverage collective creation for their own benefit. This analysis is supported by a thought process on the ethical (commitment to interlocutors) and epistemological (production of scientific knowledge) challenges of ethnographic research.

Keywords: FabLabs; traditional artisans; network production; alliances; ethnographic research.

Introduction

Les modèles de production contemporains tendent de plus en plus à adopter la forme de réseaux où ses acteurs mettent en œuvre des dynamiques de travail décentralisées et collaboratives pour tenter de répondre à leurs problèmes et intérêts communs. Le réseau de FabLabs incarne cet esprit sur lequel les nouveaux rapports de production se fondent, dans la mesure où il rassemble les passionnés et passionnées de la fabrication numérique autour des valeurs de la mutualisation des équipements technologiques et de la libre circulation du savoir (Gershenfeld 2007). Les visiteurs et visiteuses réguliers de ces espaces sont connus sous le nom de *makers* et se distinguent par leur propension à produire des objets utiles et originaux en combinant les

ressources numériques avec la tradition DIY (*Do It Yourself*), ainsi qu'à diffuser l'information qui en résulte sur les plateformes *open source* (Berrebi Hoffman, Bureau et Lallement 2018). Les *makers* semblent ainsi préconiser une autre conception de l'activité productive, dans laquelle la technologie est mise au service des individus pour déployer leur capacité créative et consolider leur appartenance à un ensemble, et ce, en dehors de toute contrainte hiérarchique et bureaucratique (Levy 1984; Himanen 2001; Bureau 2019). Les *FabLabs* sont de petits ateliers équipés de machines à commande numérique (imprimantes 3D, scanners 3D, découpeuses laser, fraiseuses, etc.), où divers produits sont fabriqués à l'unité et où l'information sur les phases de fabrication est ouvertement échangée. Les *makers* les considèrent comme des lieux idéaux pour expérimenter leur modèle de production. Il est important de noter que, malgré son idéal d'ouverture, le mouvement reste relativement homogène et composé majoritairement de jeunes hommes blancs, souvent titulaires de diplômes universitaires en ingénierie, en informatique, en design ou en art (Berrebi Hoffman, Bureau et Lallement 2018).

Les origines des *FabLabs* remontent à la fin du XX^e siècle, lorsque des étudiants et des étudiantes du Massachusetts Institute of Technology (MIT) ont été conviés par le professeur Neil Gershenfeld à suivre un cours sur la fabrication numérique intitulé *How to make (almost) anything*, dans le but de mieux connaître cette technologie pour matérialiser leurs idées. Au début des années 2000, la proposition s'est étendue en dehors du contexte universitaire, grâce au soutien financier de la National Science Foundation. Une première vague de *FabLabs* a vu alors le jour à Boston et à l'étranger, dont en Norvège, en Inde, au Ghana et au Costa Rica (Bosqué 2015 : 55). Les *FabLabs* adoptent des formes différentes, en fonction des caractéristiques propres aux contextes dans lesquels ils évoluent (García Sáez 2016 : 13). Cependant, le MIT s'efforce de structurer ces espaces autour des valeurs de mutualisation des technologies et de la libre circulation du savoir, notamment en instaurant une charte à laquelle il faut adhérer pour participer à la construction de ce commun et pour en tirer profit. Il est à noter que l'activité commerciale n'est pas en contradiction avec les valeurs du mouvement, pour autant qu'elle n'interrompe pas le circuit de la mutualisation des technologies et de la libre circulation du savoir et donc qu'elle bénéficie à l'ensemble des acteurs qui ont contribué à son succès (*The Fab Charter*). Le réseau de *FabLabs* compte aujourd'hui 2 500 espaces répartis sur plus de 125 pays (*FabFoundation*). Le phénomène est en pleine expansion, certes, mais son effet macro-structurel reste limité. Or, la crise sanitaire du COVID-19 a été l'occasion pour le réseau de consolider sa position en tant que prototype d'un modèle de production à venir. En effet, les *makers* ont mobilisé leurs ressources technologiques et communicationnelles pour produire, localement et à partir de l'information échangée à l'échelle globale par le mouvement, des masques et des visières, alors essentiels à la protection de la population. Ces initiatives ont été cruciales face à la pénurie causée par la suspension des activités économiques imposées par les États pour freiner la propagation du virus (Alonso 2020; Lenoble 2020; Abbassi *et al.* 2021).

Cet article propose une analyse du modèle de production préconisé par les *FabLabs*, en examinant de près les acteurs *makers* et les initiatives qu'ils/elles mettent en œuvre dans des contextes spécifiques. Qui sont-ils / elles? Que font-ils / elles? Comment choisissent-ils / elles leurs alliés? Le font-ils en fonction de leurs intérêts communs et des compétences requises pour les concrétiser ou dans un souci de solidarité avec les populations vulnérables, afin qu'elles puissent subvenir à leurs besoins? Comme on le verra plus loin, ces motivations ne sont pas toujours en contradiction, mais peuvent se combiner de manière différente et, ce faisant, ouvrir de nouvelles perspectives pour penser l'activité productive autrement.

Les données issues d'une enquête ethnographique menée en espagnol dans des *FabLabs* au Pérou en 2021 seront utilisées pour apporter des éléments de réponse à ces questions. L'enquête ethnographique est une méthode de recherche qualitative qui requiert l'immersion du chercheur ou de la chercheuse dans le quotidien d'une population donnée, afin de saisir les points de vue de ses membres sur le phénomène à l'étude. Cette méthode de recherche s'avère essentielle en anthropologie, dont la production de savoir se fonde principalement sur l'expérience de l'anthropologue sur le terrain. Les outils de collecte de données sont principalement l'observation participante, les entretiens individuels, les groupes de discussion et l'analyse des documents locaux (Atkinson *et al.* 2001)¹. Le choix de ce terrain d'observation repose sur trois raisons principales. En

¹ Ce travail anthropologique se situe à l'intersection de l'anthropologie du travail et de l'anthropologie politique. Ces deux sous-disciplines explorent respectivement la manière dont l'activité productive est vécue et perçue par les individus et

premier lieu, le Pérou a été le premier pays d'Amérique du Sud à adopter le concept de FabLabs. En deuxième lieu, les parcours des *makers* de cette région peuvent parfois diverger de ceux des *makers* dominants, principalement nord-américains ou européens. Enfin, ces *makers* affichent un engagement particulier envers les artisans et les artisanes traditionnels, en les encourageant à intégrer la technologie de fabrication numérique dans leurs processus de fabrication pour revaloriser leur métier. Il faut souligner que cette enquête ethnographique a été menée de manière entièrement virtuelle, car elle s'est déroulée dans un contexte d'incertitude encore élevée quant à l'évolution de la pandémie du COVID-19 (dans la période d'août à décembre 2021), les voyages à l'étranger demeurant toujours déconseillés par les autorités compétentes.

L'article est structuré comme suit. La première partie proposera un cadre théorique pour mieux comprendre l'évolution du modèle de production au cours des dernières décennies, ainsi que l'incidence de l'essor du réseau de FabLabs et du mouvement des *makers* sur ce modèle. La deuxième partie présentera une typologie succincte des FabLabs et explorera les formes qu'ils ont adoptées au Pérou. Enfin, la troisième partie exposera quelques expériences de terrain qui reflètent la nature des alliances envisagées dans le contexte de la relance économique post-COVID-19 entre les *makers* péruviens et les artisans et artisanes traditionnels. Cette dernière section sera accompagnée d'une réflexion sur la position de l'anthropologue dans le terrain (virtuel) et sur les enjeux qu'elle suppose sur le plan éthique (engagement auprès des interlocuteurs et des interlocutrices du terrain) et épistémologique (production du savoir scientifique).

La production en réseau : cadre conceptuel

Les alliances encadrées par les dispositifs de contrôle

L'évolution du modèle de production industriel vers des structures plus flexibles a commencé dans les années 1970. Les raisons en sont certainement multiples. Deux d'entre elles nous intéressent particulièrement : l'évolution des attentes sociétales et les avancées technologiques. Cette décennie a été marquée par l'arrivée en masse sur le marché du travail de jeunes diplômés, en raison des politiques d'après-guerre visant à faciliter l'accès à l'éducation, et ce, en particulier en Amérique du Nord et en Europe (Boltanski et Chiapello 1999). Ces jeunes se montraient résolus à rompre avec l'organisation fordiste du travail, qui imposait des tâches répétitives et contrôlées par des autorités externes. Les principes qu'ils / elles préconisent peuvent être résumés ainsi : foi dans la capacité créative du travailleur, rejet de la hiérarchie et de la bureaucratie et refus de toute restriction à l'accès au savoir et à la technologie (Levy 1984; Himanen 2001).

La lutte pour une nouvelle organisation du travail s'est manifestée de diverses manières, selon les régions où elle s'est déroulée. En France, par exemple, elle a pris la forme d'actions dans l'espace public. Un mouvement social s'est ainsi formé autour de ces aspirations, mouvement qui a également attiré une partie des classes artistiques et intellectuelles. La classe ouvrière, quant à elle, est restée relativement à l'écart de ce mouvement, principalement en raison de l'existence de certaines divergences quant aux revendications exprimées. Les notions de « critique artiste » et de « critique sociale », définies par Luc Boltanski et Ève Chiapello, mettent en lumière la différence entre la critique des jeunes à l'égard de l'organisation fordiste du travail et celle de la classe ouvrière. La « critique sociale » (attribuée à la classe ouvrière) dénonce la précarisation des conditions de travail et la concentration du capital entre les mains d'une élite. Elle appelle à une distribution plus équitable des richesses et à un renforcement des droits des travailleurs. La « critique artiste » (initiée par les jeunes), en revanche, se focalise moins sur les résultats économiques de cette organisation que sur ses méthodes et leurs effets sur la créativité et l'individualité. Cette critique s'oppose à la standardisation et à la bureaucratisation, considérées comme aliénantes et déshumanisantes et préconise une organisation du travail plus flexible, où les travailleurs peuvent déployer leurs capacités créatives et forger des alliances susceptibles d'enrichir les processus de création. Force est de préciser que la « critique artiste » a dominé les discours au cours des dernières décennies, notamment après la désillusion suscitée par l'expérience communiste (Boltanski et Chiapello 1999 : 311-313).

comment ces pratiques et représentations interagissent avec les structures de pouvoir dans une dynamique de domination et de résistance.

Cependant, la « critique artiste » n'a pas réussi à ébranler le système capitaliste en place. Les revendications des jeunes ont été détournées par ce dernier vers l'accumulation privative. Les entreprises traditionnelles ont choisi de s'adapter aux attentes de leurs futurs employés, en flexibilisant leurs structures organisationnelles. Un nouveau modèle de gestion entrepreneuriale axé sur la promotion de l'autonomie des travailleurs a ainsi émergé dans les années 1980. Ces derniers sont désormais encouragés à résoudre les problèmes rencontrés dans le cadre de leurs activités productives de manière proactive, en mobilisant leurs compétences personnelles et les alliances nouées aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des entreprises (Boltanski et Chiapello 1999 : 162-163). Or, ces transformations ne se sont pas nécessairement traduites par un équilibre dans le rapport de force.

Pour Michel Foucault, l'accroissement de l'autonomie des travailleurs s'accompagne souvent d'un renforcement des mécanismes de contrôle. Il introduit la notion de « dispositif » pour analyser une forme de contrôle qui n'est plus centralisée, mais qui imprègne toutes les relations au sein du système. Désormais, le contrôle repose sur les travailleurs en interaction eux-mêmes plutôt que sur une autorité imposée, et ce, par le biais de l'autocontrôle et du contrôle par les pairs. Ce « dispositif » englobe un ensemble hétérogène d'éléments (discours, symboles, normes, lois), qui exaltent l'autonomie individuelle et le travail en réseau et visent à aligner les travailleurs sur les objectifs de l'entreprise, sans imposer de limites apparentes à leur liberté d'action (Foucault 1977; 2001). En effet, les entreprises tirent souvent le plus grand profit de cette flexibilisation structurelle, car l'autonomie accordée aux travailleurs rend possible l'établissement d'une relation plus fluctuante avec ces derniers, fondée sur des exigences de performance accrues. Cette nouvelle forme d'organisation donne naissance à des contrats de travail plus précaires, destinés à remplacer les contrats de durée indéterminée (CDI) et à restreindre les droits qui y sont associés (assurance chômage, congés de maladie, retraite, etc.). Se met alors en place un régime de l'intermittence (ou de la sous-traitance), dans lequel les entreprises peuvent s'approprier le capital cognitif généré par les intermittents (ou les indépendants) sans aucun engagement à long terme avec eux (Boltanski et Chiapello : 1999 : 670). Cette forme émergente d'accumulation capitaliste est qualifiée d'« accumulation par captation » (Tsing 2017 : 107-111). En raison de leur forte capacité d'innovation, les acteurs de l'économie de la connaissance, en particulier ceux issus des industries technologique, culturelle et créative, sont particulièrement ciblés par l'« accumulation par captation » (Moulier-Boutang 2008 : 134-135). Les *makers* sont certainement considérés comme faisant partie de cette catégorie d'acteurs. Par conséquent, les FabLabs, lieux où ils se regroupent, risquent-ils de se transformer en facilitateurs de l'accumulation par captation au profit des entreprises?

Les alliances par agencement

L'innovation au sein des entreprises repose de plus en plus sur les savoir-faire d'acteurs qui entretiennent avec elles des relations intermittentes. Cette situation peut parfois engendrer des tensions quant à la propriété des innovations ainsi générées. Bien que les entreprises aient réussi à maintenir leur hégémonie en s'appuyant sur le régime de la propriété par *copyright*, l'essor des technologies numériques facilite la transgression de ce régime. Richard Stallman en était conscient dès 1985, lorsqu'il a réuni des passionnés et des passionnées de la technologie pour concevoir un logiciel rendant possible aux utilisateurs de le modifier librement et de diffuser les résultats de leurs modifications. L'objectif était de remettre en cause le contrôle absolu que les entreprises privées exerçaient sur les ressources numériques. La réponse à l'appel a été massive. Une structure en réseau s'est alors formée, mais cette fois, dans le but de s'opposer aux intérêts du capital. C'est ainsi qu'est né le logiciel libre GNU (Stallman 2000). De nombreux logiciels libres ont depuis vu le jour, tous basés sur ce modèle de production décentralisé et exponentiel (Torvalds et Diamond 2001; Noisette et Noisette 2004). En 2008, Adrien Bowyer s'est inspiré de ces expériences pour proposer la création d'une imprimante 3D². Les données sur la fabrication de cet artefact sont désormais accessibles sur des plateformes *open source*. L'expansion du réseau de Fablabs s'inscrit certainement dans cette généalogie d'initiatives, d'où l'intérêt de ses membres à instaurer ce modèle de production décentralisé et exponentiel.

² À cet égard, voir les références suivantes :

https://www.youtube.com/watch?v=94_uafCR0w ;

<https://programarfacil.com/podcast/juan-gonzalez-objuan-referente-maker/>.

Vasilis Kostakis et Michael Bauwens examinent le modèle de production en réseau orienté vers la création de communs en se penchant sur la notion de « production par les pairs ». Pour ces auteurs, il s'agit d'une forme de travail à la fois libre et solidaire : libre, parce qu'elle ne restreint pas l'entrée ou la sortie des participants; solidaire, parce qu'elle repose sur le principe de la collaboration horizontale. Ainsi, le projet en question évolue chaque fois qu'il est personnalisé par ses membres selon leurs propres besoins; ces adaptations sont d'ailleurs échangées avec leurs pairs (Kostakis et Bauwens 2014). Des licences ouvertes, comme les licences de production entre les pairs (*Peer Production Licenses – PPL*) (Kleiner 2010) et *Creative Commons* (Lessig, cité par Bollier 2018 : chap. 8), sont ensuite mises en place pour garantir que les améliorations profitent à l'ensemble des membres et ne soient pas appropriées à des fins privées. Il est à noter que ces mesures n'empêchent pas la formation de groupes de référence au cours du processus, bien qu'ils soient de nature informelle et constamment redéfinis en fonction des compétences techniques des acteurs concernés (Muller 2004 : 52).

Face à ce constat, il convient de s'interroger sur la nature des alliances qui façonnent ce modèle de production. Dans quelle mesure ces alliances parviennent-elles à s'ouvrir pour intégrer les acteurs marginaux au processus de création d'un modèle de production capable de réconcilier la critique artiste et la critique sociale?³ La catégorie des groupes marginaux comprend les acteurs ne possédant pas ce genre de compétences, c'est-à-dire les acteurs économiques traditionnels comme les ouvriers d'usine, dont les conditions de travail se sont considérablement détériorées à la suite du démantèlement des droits associés aux CDI. En rendant leurs structures plus flexibles, les industries ont délocalisé leur production et ainsi supprimé le lien stable qu'elles entretenaient avec leurs employés historiques (Mouhoud 2018)⁴.

Grâce au concept d'« agencement » proposé par Gilles Deleuze et Félix Guattari, on peut déterminer les alliances formées pour échapper aux « dispositifs » de contrôle, lesquelles pourraient servir de fondement à ce nouveau modèle de production (Deleuze et Guattari 1975). L'agencement évoque l'existence de relations entre des éléments hétérogènes, toujours mobiles et dynamiques, et donc volatiles face aux tentatives de disciplinarisation des institutions de pouvoir. Cependant, les auteurs soulignent que ces alliances doivent se limiter à créer une « issue » au sein du système, plutôt que de prétendre s'en libérer entièrement. D'après ces derniers, l'issue désigne une ligne de fuite face à des systèmes rigides ou oppressifs. Elle n'évoque pas une simple évasion, mais plutôt une possibilité de transformation vers des formes d'existence nouvelles et en constante redéfinition (Deleuze et Guattari 1975). Dans un contexte de contrôle généralisé, comme celui auquel ces acteurs font face, l'issue apparaît comme un mouvement plus efficace; exploratoire, certes, mais qui gagne en intensité à mesure que l'agencement se reconfigure (Deleuze et Guattari 1975 : 25).

La question consiste alors à examiner le potentiel des FabLabs à se constituer en espaces propices à l'émergence d'alliances fondées sur l'agencement. Les résultats de cette analyse peuvent varier en fonction des caractéristiques propres aux FabLabs et aux contextes dans lesquels ils évoluent. En effet, l'enthousiasme à combiner des outils numériques avec la tradition *DIY* qui unit les *makers* ne se traduit pas toujours par une vision politique commune à l'égard du système capitaliste en place. Autrement dit, ils s'accordent sur la nécessité de repenser l'organisation du travail, mais cela n'entraîne pas toujours une remise en cause des fondements sur lesquels repose le système (Lallement 2015; Berrebi Hoffman, Bureau et Lallement 2018; Bureau 2019). La prochaine section sera consacrée à l'analyse des formes adoptées par les FabLabs au Pérou,

³ Les revendications visant à concilier ces deux pôles (exigences d'autonomie et de sécurité) existent déjà, mais elles sont confinées à des groupes réunis autour d'une même profession, comme les intermittentes du spectacle (Corsani et Lazzarato 2008). Par ailleurs, certains entrepreneurs se regroupent en associations pour répondre à ces exigences émanant de leurs employés, leur permettant de circuler librement entre les diverses entreprises affiliées à ces associations (Zimmerman 2014). Cet article prétend plutôt explorer le potentiel des acteurs hétérogènes (acteurs productifs émergents et traditionnels) à former des alliances de classe, dans le but d'étendre cette lutte à des sphères plus globales.

⁴ Ces acteurs possèdent pourtant des compétences qui méritent d'être reconnues dans la construction d'un éventuel commun, à savoir les savoir-faire traditionnels et ceux qui s'acquièrent dans les contextes de précarité auxquels les acteurs marginaux sont confrontés. Pour examiner une littérature concernant ces savoirs marginaux, voir entre autres : De Certeau 1990; Zeneidi-Henry 2002; Aguilera et Bouillon 2013.

où les *makers* manifestent une sensibilité particulière face à la détérioration des conditions de vie des artisans et artisanes traditionnels. Pour affirmer leur singularité, ces *makers* se reconnaissent comme membres du réseau *FabCraft*, qu'ils présentent comme une extension sud-américaine du réseau mondial de FabLabs.

Le réseau de FabLabs au Pérou

Histoire et évolution

La proposition est arrivée au Pérou en 2009, grâce à une bourse accordée par l'Agence espagnole de coopération internationale pour le développement (AECID) à deux *makers* péruviens dans le but de les préparer à l'implantation et au fonctionnement des FabLabs. Le projet avait pour but d'installer le premier *FabLab* dans les locaux de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes, à l'Universidad Nacional de Ingeniería (UNI-FAUA), située à Lima. Visant à mettre en place plusieurs FabLabs dans divers pays de l'Amérique du Sud, le projet de l'AECID a été cependant tronqué à cause de la crise économique de 2008. L'expansion de la proposition dans la région devrait alors se concrétiser par d'autres voies. Un collectif local de *makers* s'est alors formé pour envisager une stratégie. Celui-ci pouvait opter pour l'implantation de FabLabs soit par le bas, c'est-à-dire sur la base des initiatives d'individus désirant optimiser leurs ressources limitées par leur mise en commun, soit par le haut, à partir du soutien financier des institutions (politiques, économiques et éducatives) du pays. Compte tenu du coût moyen (150,000 \$US) associé à l'implantation des FabLabs, la dernière voie s'est avérée la plus réaliste, la plupart des FabLabs au Pérou étant à l'heure actuelle rattachés à des « institutions mères ». Depuis la création du FabLab de l'UNI-FAUA, une trentaine de FabLabs ont été installés au Pérou principalement sur les campus des universités privées (González Arnao 2022)⁵. Or, l'intérêt des universités privées pour les FabLabs ne découle pas toujours d'une adhésion au modèle de production décentralisé et exponentiel que ces espaces proposent, mais plutôt de considérations commerciales, notamment l'avantage de se présenter comme partenaire du MIT auprès d'une clientèle potentielle (étudiants, entreprises, etc.)⁶.

Ces motivations semblent aller directement à l'encontre des principes de mutualisation des équipements technologiques et de libre circulation du savoir prônés par le réseau. Pourtant, la crise sanitaire du COVID-19 a été l'occasion pour démontrer le potentiel du modèle de production proposé par les FabLabs à convertir des concurrents acharnés en alliés précieux et unis dans la production du commun. Quelques semaines avant le début de l'état d'urgence sanitaire au Pérou, officiellement décrété le 11 mars 2020, le réseau péruvien s'est mobilisé pour planifier la fabrication de matériel sanitaire de protection. Leurs membres se sont divisés en quatre groupes, lesquels se sont occupés des tâches complémentaires suivantes : 1) la prospection (récupération de l'information disséminée par le réseau mondial de FabLabs); 2) le prototypage (conception des premiers modèles des produits); 3) la communication (création de partenariats avec les décideurs politiques pour obtenir l'autorisation de réouverture des FabLabs dans un contexte de confinement généralisé ainsi qu'avec des entreprises et des ONG pour acquérir les matières premières nécessaires à la fabrication); 4) la production (lancement de la production de ces produits une fois les prototypes validés par les autorités politiques compétentes).

Le renouveau de l'artisanat local

Lorsque la situation sanitaire s'est améliorée, vers le 2 septembre 2021, la fabrication de ce matériel sanitaire a été reprise en charge par l'industrie. Les *makers* au Pérou ont ensuite pris la décision de présenter leur modèle de production aux entrepreneurs locaux, afin de relancer l'activité. Le secteur de l'artisanat suscite

⁵ Tandis que les FabLabs implantés par le haut disposent de machines hautement sophistiquées, grâce au soutien financier de leurs « institutions mères », ceux implantés par le bas doivent se contenter d'un équipement plus rudimentaire.

⁶ Les données mobilisées dans cette section ont été collectées dans le cadre de l'enquête ethnographique mentionnée plus haut, par le biais d'entretiens individuels avec des *makers* non forcément associés aux universités privées, par le visionnement de webinaires auxquels ces universités ont participé ainsi que par l'exploration de sites Web et de blogs gérés par différents FabLabs au Pérou. Comme mentionné dans l'introduction, on trouvera dans la section suivante une présentation détaillée de la méthodologie utilisée ainsi qu'une réflexion sur ses limites et ses avantages sur le plan de l'engagement envers les interlocuteurs et interlocutrices sur le terrain et sur celui de la production de connaissances.

un intérêt particulier au sein du réseau de FabLabs au Pérou. Ce secteur a été particulièrement affecté depuis les années 1990 avec l'introduction massive de produits chinois d'imitation. Comme l'affirme l'un des participants au webinaire *FabCraft 2021 : desafíos y oportunidades*, « même les artisans préfèrent acheter ces produits types fabriqués industriellement, car il leur est plus rentable de les revendre que de les élaborer eux-mêmes » [notre traduction] (participant, *FabCraft 2021*, 2021). La pandémie a certainement aggravé cette crise, car la fermeture des activités économiques en raison des mesures de contrôle du virus a empêché les artisans et artisanes d'accéder à leurs espaces de vente dans les lieux publics et d'assurer une présence pour leur clientèle, majoritairement composée de touristes (Villena Merino 2022).

Les *makers* ont pour idée de se positionner comme des alliés essentiels pour les artisans et artisanes traditionnels. Ainsi, ils insistent sur l'importance d'introduire les technologies de fabrication numérique dans les processus de fabrication artisanale. Grâce à ces technologies, les artisans et artisanes pourraient déléguer les étapes les plus lourdes, comme la découpe des matières premières et se concentrer sur les activités à plus forte valeur ajoutée, comme le design et la commercialisation. D'après les *makers* se reconnaissant comme membres du réseau *FabCraft* rencontrés sur le terrain (virtuel), ces transformations respecteraient la qualité du produit tout en rendant possible la production de masse. Ces produits, ne pouvant plus être considérés comme étant artisanaux, car ils ne sont plus entièrement faits à la main, continueraient toutefois de refléter l'identité culturelle de leurs créateurs (González Arnao 2019). La technologie de fabrication numérique peut également être utilisée pour réinterpréter les machines traditionnelles, les rendant moins coûteuses, adaptables à divers types d'espaces et plus efficaces pour accélérer les processus de production. Le projet *Hilando Oportunidades* est fréquemment mentionné dans les webinaires dédiés à présenter la proposition des FabLabs aux artisans et artisanes traditionnels. Élaboré en Équateur, ce projet consiste en la conception d'une machine électrique pour la fabrication de fils⁷. Au-delà des avantages au regard du coût, de l'adaptabilité et de la rapidité, cette machine semble préserver l'aspect traditionnel de l'activité, notamment le sens de communauté qui se forme autour du travail collectif de transformation de la fibre d'alpaga et d'autres ressources locales. À l'heure actuelle, le projet, qui se trouve dans sa phase expérimentale, est mis à l'essai par un collectif de femmes artisanes de la région. Il est à noter que les données relatives à cette machine sont accessibles sur les plateformes *open source*, conformément au principe d'échange ouvert des savoirs prôné par les FabLabs.

Comment les alliances potentielles entre les *makers* et les artisans et artisanes traditionnels influenceront-elles les conditions de vie de ces derniers? Seront-elles en mesure de créer une issue au sein du système dominant, censé réduire les inégalités sociales qu'il engendre, tout en posant les bases d'un modèle de production visant à combler les besoins d'autonomie et de sécurité des divers acteurs productifs? Cette enquête ethnographique, en raison de son caractère restreint dans le temps et entièrement virtuel, comporte des limitations pour apporter des réponses définitives à ces questions. Cependant, quelques pistes de réflexion peuvent être esquissées à partir des expériences dont ont fait part les *makers* rencontrés lors de l'enquête ethnographique concernant leur relation avec les artisans et artisanes traditionnels. La section suivante sera consacrée à exposer ces expériences. Cette description sera accompagnée d'une réflexion sur la valeur scientifique du savoir produit dans ce contexte d'interaction ethnographique et sur la responsabilité éthique qu'assume l'anthropologue vis-à-vis de ses interlocuteurs et interlocutrices lors de la diffusion de leurs témoignages.

Les makers et les artisans et artisanes traditionnels : quelles alliances?

Éléments méthodologiques

Après quelques jours d'attente, une réponse a finalement été reçue à l'invitation envoyée aux *makers* par le biais de LinkedIn en vue de participer à une enquête ethnographique sur les FabLabs s'étant adaptés en urgence pour fabriquer du matériel sanitaire de protection durant la pandémie du COVID-19. Il s'agissait de Lara⁸, une *maker* liée à un FabLab au Pérou. Cette première rencontre avec Lara a mis en lumière les spécificités du mouvement dans la région, notamment en ce qui concerne l'intérêt pour la formation d'alliances avec les

⁷ À cet égard, voir les références suivantes : <https://buganvillalab.wixsite.com/website>.

⁸ Pseudonyme d'un participant à l'enquête ethnographique.

artisans et artisanes traditionnels. Lara adopte une approche plutôt entrepreneuriale à cet égard. D'après elle, l'activité artisanale devrait se tourner vers l'e-commerce, par exemple : l'implantation de plateformes numériques où les artisans et artisanes traditionnels peuvent exposer leurs créations imprimées en 3D par les utilisateurs et utilisatrices des FabLabs dans le monde entier sous la forme d'une transaction commerciale. Cette idée est parfois nuancée par d'autres *makers* au Pérou, reflétant ainsi la diversité idéologique au sein du réseau.

Onze *makers* ont participé à cette enquête ethnographique : deux *makers* en charge d'installer le premier FabLab au Pérou (FabLabs de L'UNI-FAUA); trois *makers* engagées dans la promotion des femmes dans ces espaces; deux *makers* travaillant comme professeurs dans les facultés d'architecture, d'urbanisme et d'art; trois *makers* ayant monté leur FabLabs par le bas (sans soutien institutionnel); un anthropologue s'intéressant à l'effet de l'introduction des technologies de fabrication numérique sur la valeur culturelle des créations. Les interactions avec ces participants se sont principalement déroulées lors d'entretiens individuels effectués sur Zoom (plus de cinquante heures au total). Ces entretiens étaient structurés autour de thèmes précisément adaptés au profil de chaque interlocuteur et interlocutrice⁹. Les principaux thèmes abordés comprenaient : l'histoire des FabLabs au Pérou, les valeurs prônées par les membres du réseau dans la région, leur conception du travail, les initiatives du réseau lors de la pandémie du COVID-19, leurs trajectoires personnelles et professionnelles, les méthodologies employées pour réaliser leurs créations et leurs projets personnels à venir. Il convient de souligner que la plupart de ces projets reposent sur la formation d'alliances avec des artisans et artisanes traditionnels dans le cadre de la relance économique post-COVID-19.

Naturellement, les thèmes proposés mutaient souvent en conversations informelles. Cette dérive qui, dans d'autres disciplines serait considérée comme contre-productive pour les objectifs de recherche, est pourtant cruciale dans la construction du savoir anthropologique. Les dynamiques de la vie s'imposent donc sur le terrain ethnographique, contribuant à enrichir l'expérience de terrain de l'anthropologue, à tisser des liens de confiance et à avoir ainsi accès à des renseignements souvent inaccessibles dans des contextes formels (Agier 1997). Par exemple, l'un d'entre eux m'a confié avoir profité de son rôle d'assistant technique lors des cours du *FabAcademy* pour suivre le programme sans avoir à payer les frais d'inscription¹⁰. Un autre a exprimé son désaccord envers l'instrumentalisation à des fins commerciales de la marque FabLabs par certaines universités. Dans l'ensemble, l'expérience de terrain enrichie constitue la spécificité de l'anthropologie et confère au savoir qu'elle produit une légitimité particulière (Clifford 1983).

Or, la confiance gagnée suppose un engagement de la part de l'anthropologue, notamment pour répondre aux demandes (implicites ou explicites) des interlocuteurs et interlocutrices en contrepartie de l'information fournie. Cela revient parfois à jouer le rôle qu'ils lui assignent (Nsengiyumva 2018 : 8). Certains réduisent le rôle de l'anthropologue à celui d'un simple porteur de leur message. Les interactions à travers les écrans augmentent ce risque, privant l'anthropologue d'un outil essentiel pour négocier son rôle : l'observation participante. Une autre forme d'observation a donc dû être créée, soit celle de la multiplication des sources de consultation des données, mobilisées à leur tour pour contraster ou compléter les renseignements délivrés lors des entretiens (Lauren 2019 : 282). Les sources en question sont les réseaux sociaux, les sites Web, les blogues, les webinaires, les journaux locaux, les manifestes et les documents internes. Cette technique d'analyse des données se nomme la triangulation (Detournay, Guillemette et Luckerhoff 2023). Cependant, la triangulation présente certaines limites pour la production du savoir anthropologique car, comme le souligne Laurel Richardson, elle tend à converger vers une vérité unique (illusion d'objectivité), plutôt qu'à refléter la nature multiforme, subjective et donc ambivalente de toute réalité (Richardson, cité par Lauren, 2019 : 284). L'écriture

⁹ La participation de ces acteurs à l'enquête ethnographique a été conditionnée à la signature d'un certificat de consentement, conformément aux directives du Comité d'éthique de l'Université d'Ottawa. Ce document explique l'objectif de la recherche, l'utilité de celle-ci, le rôle attendu des participants, les modalités de traitement des données et les conditions de divulgation des résultats, tout en assurant la protection de l'identité et des renseignements sensibles.

¹⁰ Le cours *FabAcademy* est dispensé par le professeur Neil Gershenfeld en ligne et suivi par les intéressés depuis certains FabLabs associés au réseau mondial de FabLabs. La durée du cours est de six mois et son coût est d'environ 5,000 \$US (Bosqué, Noor et Ricard 2013 : 179).

pourrait atténuer cet obstacle en combinant les analyses de triangulation avec des passages écrits à la première personne et descriptifs, visant non pas à neutraliser la subjectivité des interlocuteurs et interlocutrices, mais à la mettre en valeur (Calzolaio *et al.* 2019). La rédaction de cet article est en partie influencée par ces principes.

Les projets de Carmen et de Mario

Carmen et Mario¹¹ sont deux *makers* péruviens qui se démarquent du profil prédominant dans le mouvement. Carmen est une femme relativement âgée par rapport à ses collègues et ses connaissances en matière de fabrication numérique sont plutôt limitées. Elle a découvert le réseau des FabLabs de manière fortuite, lorsque quelqu'un lui a demandé un conseil juridique pour créer un FabLab sous forme d'association (Carmen est avocate). Mario, quant à lui, est originaire d'un village parlant quechua, mais il réside actuellement à Lima. En raison de ses racines autochtones, il a subi des discriminations dans la capitale, notamment durant ses études d'architecture, une discipline très élitiste au Pérou. Cependant, ces obstacles ne l'ont pas empêché de terminer ses études et de devenir professeur d'université. Le réseau de FabLabs a accompagné sa réussite professionnelle. Grâce à une bourse offerte par le doyen de son université, Mario a pu suivre la *FabAcademy*, une formation grâce à laquelle il a pu se distinguer comme inventeur dans le pays.

Lorsqu'on aborde le thème des projets personnels à venir, Carmen exprime son engagement en faveur de l'inclusion des femmes dans le monde de la fabrication numérique. Il s'agit d'un hommage à sa mère, ajoute-t-elle, « qui s'est toujours rebellée contre cette idée à savoir que les femmes ne peuvent pas faire certaines choses » [notre traduction] (Carmen, entretien, 2021). Dans cet esprit, Carmen a piloté la création du programme *FabWomen*. L'un des événements phares de ce programme est la *3D Fashion Week* (célébré annuellement), qui vise à mettre en lumière la contribution des femmes *makers* à la promotion du développement durable dans le secteur textile du pays. Le savoir-faire des artisanes traditionnelles sert d'inspiration à cet égard. Lors de l'édition 2020 de cet événement, les créations ont été présentées par les femmes *makers* comme une réinterprétation des techniques ancestrales à l'aide des technologies de fabrication numérique. Force est de préciser que ces *makers*, dont la plupart sont titulaires de diplômes universitaires en design et en art, ne font pas partie des collectivités d'artisanes traditionnelles. Cependant, la création d'alliances est envisagée pour concevoir conjointement des produits et faire en sorte que ces dernières pénètrent le marché mondial¹² :

La prochaine étape du programme *FabWomen* est de présenter ces créations à l'industrie pour lancer le processus de fabrication. Il s'agit d'une industrie responsable, conformément au modèle de production proposé par les Fablabs : la fabrication personnalisée et distribuée [notre traduction]. (Carmen, entretien, 2021)

Le projet personnel de Mario est essentiellement basé sur la création d'alliances avec des artisans et artisanes traditionnels pour fabriquer des *telaes* à partir de technologies de fabrication numérique¹³. L'objectif est en l'occurrence d'ordre éducatif. Sur la base des connaissances acquises lors de la fabrication collaborative des *telaes*, Mario conçoit des cours pour initier ses étudiants à l'utilisation de cet outil ancestral. Or, il s'agit d'une initiative personnelle qui n'est pas toujours appuyée par son université :

Les universités estiment que les projets de recherche doivent être orientés vers le développement des technologies. On entend par technologie le développement de drones, de bras robotiques ou de l'intelligence artificielle, n'est-ce pas ? Mais lorsque je propose de développer des technologies basées sur les savoir-faire traditionnels, il y a toujours une résistance. Il n'y a pas de fonds [notre traduction]. (Mario, entretien, 2021)

¹¹ Pseudonymes de deux participants à l'enquête ethnographique.

¹² Pour en savoir davantage sur ce modèle d'affaires, consulter les projets de la start-up *Qurantebi* (Redacción EC 2023) et de la firme *Ani Álvarez Calderon* (Solo para viajeros 2023).

¹³ Le mot *telar* se traduit en français par « métier à tisser ». La traduction semble toutefois inexacte ; c'est pourquoi le terme original en espagnol a été conservé.

L'idée est née après avoir trouvé un vieux *telar* désuet dans un entrepôt de l'université. Faute de compétence dans ce domaine, Mario a sollicité l'aide d'un maître-artisan¹⁴. L'expérience acquise lors de la préparation de ce cours l'a aidé à concevoir avec l'équipement des FabLabs un *telar*, appareil qui possède certains avantages par rapport aux machines traditionnelles. Fait simplement de feuilles de carton, ce nouveau mécanisme est moins coûteux et facile à assembler et il aide à réduire substantiellement le temps de fabrication des tissus. La machine a également été présentée par Mario à titre d'évaluation finale du cours FabAcademy. Le succès de la conception a été tel qu'il est depuis lors invité à participer aux divers événements organisés par le réseau mondial de FabLabs pour y effectuer des démonstrations. L'information relative à ce *telar* a été également diffusée sur les plateformes *open source*. Le maître-artisan ayant participé à la mise au point de ce cours a pu également bénéficier de la collaboration, car il est désormais sollicité par des centres culturels et éducatifs partout au pays pour dispenser des cours similaires.



Figure 1. 3D Fashion Week organisée par le FabWomen.

Source : Fashion & Rock, publication du 25 novembre 2020, Facebook.



Figure 2. Un telar réalisé avec l'équipement des FabLabs.

Source : Mario (pseudonyme) ©, 2012.

¹⁴ Il s'agit d'un artisan originaire de la région de Huallhuas, province de Huancayo au Pérou. Il est très engagé dans la préservation des techniques de tissage employées par la civilisation inca, notamment en ce qui concerne l'utilisation des *telares de cintura*.



Figure 3. Jeu de fils proposé lors d'un événement destiné à présenter ces telares.

Source : Mario (pseudonyme) ©, 2014.

Carmen et Mario montrent leur détermination à répondre à la détérioration des conditions de vie des artisans et artisanes traditionnels. Leur approche repose principalement sur la création d'alliances visant à valoriser les savoirs ancestraux au sein des institutions économiques et éducatives du pays. Ces alliances doivent-elles être présumées comme des « agencements » destinés à contourner les « dispositifs » de contrôle du système en place pour y installer une issue sur laquelle concevoir un nouveau modèle de production en mesure de concilier les aspirations à l'autonomie et à la sécurité des différents acteurs productifs? Marilyn Strathern (1988) note que c'est lors de la phase de diffusion que ces créations peuvent perdre leur statut de commun pour devenir la propriété relativement exclusive des participants qui ont accès à des circuits de diffusion robustes. Contrairement aux artisans et artisanes traditionnels, les *makers* bénéficient d'un accès privilégié aux événements organisés par le réseau mondial de FabLabs pour promouvoir leurs activités, comme la 3D Fashion Week ou le FabFest¹⁵. En ce sens, il est crucial de s'interroger sur les risques que les valeurs de mutualisation des équipements technologiques et de la libre circulation du savoir peuvent représenter pour ces potentiels alliés du réseau.



Figure 4. Atelier visant à promouvoir la fabrication collaborative de telares entre makers et artisans et artisanes traditionnels.

Source : Mario (pseudonyme) ©, 2019.

¹⁵ Festival annuel où les différents *FabLabs* du monde se réunissent pour présenter leurs projets et renforcer le sentiment d'appartenance au mouvement.

Le projet de livre collectif du réseau *FabCraft* devait être consacré à cette thématique. Chargé de la direction de l'ouvrage, Mario m'a proposé de contribuer à sa coordination et d'en écrire un chapitre. J'ai accepté sans hésitation, car c'était une manière de le remercier pour sa disponibilité au cours de l'enquête ethnographique. Toutefois, cette contrepartie était différente des autres, puisqu'elle faisait en sorte de me distancier du rôle de simple messenger que j'endossais parfois aux yeux de mes interlocuteurs et interlocutrices. L'anthropologue doit en effet savoir négocier son autonomie, afin de ne pas inscrire sa recherche exclusivement dans une logique d'alliance ou de commande. Ce projet de livre collectif me donnait les moyens de réaliser ce que Geneviève Berteloot (2004) appelle le passage nécessaire de l'implication ethnographique à l'engagement critique. C'est à l'anthropologue de convaincre ses interlocuteurs et interlocutrices de la pertinence de son regard et non l'inverse. Ainsi, les activités réalisées autour du projet de livre collectif m'ont donné l'occasion d'aborder les analyses sur lesquelles ce regard s'appuie, toujours dans le but de proposer un recul réflexif sur les pratiques des *makers* quant à leurs stratégies pour tisser des alliances avec des artisans et artisanes traditionnels.

La notion d'*allyship* peut aider à comprendre cette aspiration sur le terrain. Elle souligne l'importance de replacer les phénomènes sociaux dans leur contexte historique, afin de percevoir les inégalités comme le résultat d'un système qui pénalise certains individus en raison de leur classe sociale, appartenance ethnique, genre, etc. Les personnes privilégiées, y compris l'anthropologue, sont ainsi encouragées à reconnaître leur position de privilège et à prendre conscience des risques qu'une mauvaise utilisation de celui-ci pourrait poser pour ces acteurs, afin de s'engager dans un processus de construction d'alliances visant à corriger ces injustices (Bishop 2002). Le livre a été officiellement lancé sous le titre *El impacto de las nueva stecnologías en el futuro de las I+D+I y la propiedad intelectual en la artesanía* lors du FabFest 2022, organisé à Bali (Indonésie).

Conclusions

Cet article a proposé une analyse des modèles de production contemporains, de plus en plus enclins à adopter des formes de réseau, réalisée dans le cadre d'une enquête ethnographique menée auprès de FabLabs implantés au Pérou. Le réseau mondial de FabLabs se structure autour des valeurs de la mutualisation des équipements technologiques et de la libre circulation du savoir. Ainsi, leurs utilisateurs habituels (*makers*) rejoignent la critique antihierarchique et antibureaucratique portée par les jeunes dans les années 1970, en revendiquant une organisation du travail flexible qui favorise la mise en commun des ressources matérielles et cognitives visant à libérer la capacité créative des acteurs productifs. Ces revendications ne sont pas nécessairement en contradiction avec les règles du marché, d'autant plus que les entreprises privées ciblent souvent les *makers* pour orienter cette production en commun à leur avantage (accumulation par captation).

L'enquête ethnographique sur les FabLabs au Pérou révèle des dynamiques bien plus complexes entre les valeurs du réseau et les règles du marché. En effet, les *makers* s'intéressent ici aux équipements technologiques des FabLabs pour remettre en valeur les techniques ancestrales de fabrication, devenues obsolètes aux yeux des agents économiques dominants. Ainsi, la configuration du réseau suit une logique sensiblement différente, car elle s'ouvre à l'intégration des artisans et artisanes traditionnels. Les alliances entre ces acteurs hétérogènes devraient-elles s'envisager sous le prisme d'un « agencement », à partir duquel proposer un modèle de production en équilibre avec les revendications d'autonomie des *makers* et les besoins de sécurité sociale et culturelle des acteurs productifs traditionnels (critique artiste et critique sociale)? Cette enquête ethnographique ne peut pas apporter une réponse concrète à cette question, probablement en raison de sa durée limitée et de son caractère entièrement virtuel. Cependant, elle propose plusieurs pistes de réflexion. Ces collaborations se manifestent aujourd'hui par une présence soutenue des artisans et artisanes traditionnels au sein des institutions économiques et éducatives du pays, comme en témoigne l'intérêt grandissant des *startups* (entreprises en démarrage) locales pour ces acteurs ainsi que leur intégration dans les FabLabs associés aux universités. Ce phénomène pourrait signaler le début de changements importants dans le modèle de production du pays, surtout dans ce contexte de relance économique post-COVID-19.

Face à ce constat, il est pertinent d'avancer que les alliances entre les *makers* et les artisans et artisanes traditionnels ont fourni à ces derniers des outils pour améliorer leurs conditions de vie, tout en posant les bases d'une transformation plus profonde du modèle de production. Cependant, l'objectif est encore loin d'être

atteint, car il ne découle pas naturellement de ces dynamiques relationnelles, mais reste une condition à instaurer. En effet, l'équilibre sur lequel reposent ces alliances demeure fragile, en raison des intérêts parfois contradictoires des acteurs en interaction, rendant ainsi la proposition vulnérable aux yeux des institutions de pouvoir. Que se passe-t-il lorsque ces techniques ancestrales, revitalisées collectivement, deviennent attractives pour ces institutions? La plupart des FabLabs sont affiliés à des universités privées et, comme le reconnaît Carmen: « Elles ont tendance à breveter. Nous essayons de faire en sorte que la question de la propriété intellectuelle reste à la discrétion de chaque laboratoire » [notre traduction] (Carmen, entretien, 2021). De plus, les *makers* bénéficient d'une structure événementielle très solide, qui les aide souvent à obtenir pour leurs créations collectives une reconnaissance disproportionnée par rapport à celle accordée aux artisans et artisans traditionnels.

L'enquête ethnographique pourrait contribuer à créer les conditions nécessaires de transformation. Pour maintenir son caractère scientifique, elle exige une distance critique vis-à-vis des dynamiques imposées par ses interlocuteurs et interlocutrices. Certainement, cette exigence entre parfois en tension avec les attentes que ces derniers projettent sur l'anthropologue. Une réflexion sur la notion d'*allyship* peut aider à naviguer ces enjeux épistémologiques et éthiques, en offrant à l'anthropologue l'occasion d'intégrer le réseau d'alliances, non pas comme un simple instrument de celui-ci, mais comme un agent d'alerte quant au risque de succomber aux « dispositifs » du système en place (« accumulation par captation »). Une reconnaissance équitable des contributions des artisans et artisanes traditionnels à la fabrication en réseau pourrait contribuer à réorienter ces dérives. En effet, le développement du réseau des FabLabs dans la région repose largement sur les savoir-faire de ces acteurs. Ainsi, une enquête anthropologique complémentaire, analysant les alliances du point de vue des artisans et artisanes traditionnels, pourrait apporter une contribution précieuse en ce sens. Elle mettrait en lumière les compétences techniques et politiques de ces acteurs, souvent méprisées par les agents de pouvoir, en vue de les reconnaître comme des participants actifs dans la défense de leurs intérêts et, de ce fait, comme de véritables vecteurs de transformation¹⁶.

Références

- AGIER, Michel, 1997, *Anthropologues en dangers, l'engagement sur le terrain*, Paris : Jean Michel Place.
- AGUILERA, Thomas et Florence BOUILLON, 2013, « Le squat, un droit à la ville en actes », *Mouvements*, (74) :132-142.
- ABBASSI, Wyssal, HARMEL, Aida, BELKAHLA, Wafa et Helmi BEN REJEB, 2022, « Maker movement contribution to fighting COVID-19: insights from Tunisian FabLabs », *R&D Management*, 52(2) : 343-355.
- ALONSO, Yanira, 2020, « FabLabs sigue creandomaterial de protección contra la Covid-19 », *Periodismo ULL*. Obtenido de : <https://periodismo.ull.es/fablab-sigue-creando-material-de-proteccion-contra-la-covid-19/>.
- ATKINSON, Paul, COFFEY, Amanda, DELAMONT, Sara, LOFLAND, John and Lyn LOFLAND, 2001, *Handbook of ethnography*, Thousand Oaks : Sage publications Ltd.
- BERREBI HOFFMAN, Isabelle, BUREAU, Marie-Christine et Michel LALLEMENT, 2018, *Makers : enquête sur les laboratoires du changement social*, Paris : Seuil.

¹⁶ Pour des recherches visant à mettre en valeur ce genre de compétences, voir notamment : Bouillon 2002; Chantraine et Ruchet 2008; Robineau 2016; Véniat 2018.

- BERTELOOT, Geneviève, 2004, « Pratique ethnographique et questions éthiques : le point de vue de chercheurs de sciences humaines et sociales au Québec », *Esprit critique*, 6(1) : 31-44. En ligne : <https://www.espritteritique.org/0601/esp0601article02.pdf>.
- BISHOP, Anne, 2002, *Becoming an ally: breaking the cycle of oppression*, London : Routledge.
- BOLTANSKI, Luc et Ève CHIAPELLO, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard.
- BOLLIER, David, 2014, *La reconnaissance des communs : pour une société de coopération et de partage*, Paris : Éditions Charles Léopold Mayers.
- BOSQUÉ, Camille, 2015, « Des fablabs dans les marges : détournement et appropriations », *Journal des Anthropologues*, 142-143 : 49-76.
- BOSQUÉ, Camille, NOOR, Ophelia et Laurent RICARD, 2014, *Fablabs : les nouveaux lieux de fabrication numérique*, Paris : Eyrolles.
- BOUILLON, Florence, 2002, « À quoi servent les squats? Compétences des acteurs et ressources des lieux », *Revue française des affaires sociales*, 2(2) : 56-63.
- BUREAU, Marie-Christine, 2019, « L'éthique hackers infuse-t-elle le cœur de nos sociétés? », *Nectart*, 2(19) : 126-134.
- CALZOLAIO, Chiara, DELAINE, Estelle, DENOUN, Manon, DUPUY, Aurore, LAMOTTE, Martin, NAEPELS, Michel et Alexandre PIERONI, « De l'enquête ethnographique aux textes de recherche, Un atelier d'écriture », *Ethnographiques.org*, (37). En ligne : <https://hal.science/hal-04314478>.
- CHANTRAINE, Gilles et Olivier RUCHET Olivier, 2008, « Dans le dos du pouvoir Entretien avec James C. Scott, *Vacarme*, 1(42) : 4-12. En ligne : <https://shs.cairn.info/revue-vacarme-2008-1-page-4?lang=fr>.
- CLIFFORD, James, 1983, « On Ethnographic Authority », *Representations*, (2) : 118-146.
- CORSANI, Antonella et Maurizio LAZZARATO, 2008, *Intermittents et précaires*, Paris : Amsterdam.
- DE CERTEAU, Michel, 1990, *L'invention du quotidien - tome I, Arts de faire*, Paris : Gallimard.
- DEL VALLE HERNANDEZ, Luis, s.f., « Juan González, la persona detrás de Obijuan el referente del movimiento Maker Hispano », Programar Fácil, Podcast. Obtenido de : <https://programarfácil.com/podcast/juan-gonzalez-obijuan-referente-maker/>.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, 1975, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris : Les éditions de minuit.
- DETOURNAY, Rosine, GUILLEMETTE, François et Jason LUCKERHOFF, 2023, « Clarification conceptuelle de la méthode de triangulation en recherche qualitative », *Enjeux et société*, 10(2) : 75-92.
- Redacción EC, 2023, « Startup peruana lanza colección de moda junto a la comunidad de mujeres Shipibo-Conibo », *El Comercio*, 31 janvier 2023. Obtenido de : https://elcomercio.pe/viu/moda/moda-sostenible-startup-peruana-lanza-coleccion-de-moda-junto-a-la-comunidad-de-mujeres-shipibo-conibo-startup-peruana-emprendedoras-amazonia-noticia/?ref=ecr#google_vignette (Página consultada el 22 de marzo 2023).

- FOUCAULT, Michel, 1977, « “Le jeu de Michel Foucault” ». Entretien avec D. COLAS, A. GROSRICHARD, G. LE GAUFREY, J. LIVI, J. MILLER, J.-A. MILLER, C. MILLOT, G. WAJEMAR », *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, 10 : 62-93.
- _____, 2001, « Le jeu de Michel Foucault », dans *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 298-329), Paris : Gallimard.
- GERSHENFELD, Neil, 2007, *FAB. The Coming Revolution on Your Desktop: from personal computers to personal fabrication*, New York : Basic Books.
- GONZALEZ ARNAO, Walter, 2022, « Artseanía digital : revitalizar el patrimonio cultural a través de la innovación y la fabricación digital » (inédito), Lima : Universidad Nacional de Ingeniería.
- GONZALEZ ARNAO, Walter (dir.), 2019, *Neoartesanía en América: métodos para incorporar procesos de fabricación digital en las artesanías*, Lima : Universidad Nacional de Ingeniería.
- HIMANEN, Pekka, 2001, *L'éthique hacker : et l'esprit de l'ère de l'information*, Paris : Éditeur EXILS.
- KLEINER, Dmytri, 2010, *The Telekommunist Manifesto*, Amsterdam : Institute of Network Cultures.
- KOSTAKIS, Vasilis, and Michel BAUWENS, 2014, *Network Society and Future Scenarios for a Collaborative Economy*, Berlin : Springer.
- LALLEMENT, Michel, 2015, *L'âge du faire : Hacking, travail, anarchie*, Paris : Éditions du Seuil
- LAUREN, Angelone, 2019, « Virtual Ethnography: The Post Possibilities of Not Being There », *Mid-Western Educational Researcher*, 31(3) : 275-295.
- LENOBLE, Catherine, 2020, « Covid-19 en Nouvelle-Aquitaine : L'initiative relève le potentiel transformateur des tiers-lieux », *Makery, le média de tous les labs*, 9 juin 2020. En ligne : <https://www.makery.info/2020/06/09/covid-19-en-nouvelle-aquitaine-linitiative-homemade-revele-le-potentiel-transformateur-des-tiers-lieux/>.
- LEVY, Steven, 2013 [1984], *L'éthique des hackers*, Paris : Globale.
- MOUHOUD, El-Mouhoub, 2018, *Mondialisation et délocalisation des entreprises*, Paris : Éditions La Découverte, collection Repères.
- MOULIER BOUTANG, Yann, 2007, *Le capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation*, Paris : Éditions Amsterdam.
- MULLER, Paul, 2004, « Autorité et gouvernance des communautés intensives en connaissances : une application au développement du logiciel libre », *Revue d'économie industrielle*, 2(106) : 49-68.
- NOISETTE, Perline et Thierry NOISETTE, 2004, *La bataille du logiciel libre : Dix clés pour comprendre*, Paris : Éditions La Découverte.
- NSENGIYUMVA, Athanase, 2018, « Quand l'anthropologue peut s'impliquer sur son terrain : réflexion autour des cas de figure », *L'Homme - Revue française d'anthropologie*. En ligne : <https://shs.hal.science/halshs-01674418/document>.
- ROBINEAU, Colin, 2016, « Quand le sociologue est dans la confidence : les fonctions et les usages sociaux du secret en terrain militant radical », *¿ Interrogations ?*, 22. En ligne : <https://www.revue-interrogations.org/Quand-le-sociologue-est-dans-la>.

- Solo Para Viajeros, 2023, « Elarte Kenédél pueblo Shipibo-Conibo toma porasalto la moda internacional », Solo para Viajeros, 13 de noviembre 2023. Obtenido de : <https://soloparaviajeros.pe/el-arte-kene-del-pueblo-shipibo-conibo-toma-por-asalto-la-moda-internacional/>. (Página consultada el 25 de agosto de 2024).
- STALLMAN, Richard, 2000, « Le manifeste GNU », dans BLONDEAU, Olivier et Florent LATRIVE (dirs.), *Libres enfants du savoir numérique* (pp. 223-242), Paris : Éditions de l'éclat.
- STRATHERN, Marilyn, 1988, *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*: University California Press.
- TEDx Talks, 2013, « Yo, Maker: Juan Gonzalez "Objiuán" at TEDx Valladolid », YouTube, 14:12, 18 de octubre 2013. Obtenido de : https://www.youtube.com/watch?v=94_uafCR0w.
- The Fab Charter, 2012, The Fab Charter site WEB. Retrieved from: <https://fab.cba.mit.edu/about/charter/>.
- The Fab Foundation, 2024, Fab Foundation site Web. Retrieved from: <https://fabfoundation.org/>.
- TORVALDS, Linus et David DIAMOND, 2001, *Il était une fois Linux : L'extraordinaire histoire d'une révolution accidentelle*, Paris : Éditeur Osman Eyrolles Multimédia.
- VILLENA MERINO, Lucia Nicole, 2022, *Evaluación del impacto económico por COVID-19 en los negocios de artesanía de los distritos de Pisac del departamento de Cusco* (Tesis de Bachillerato), Universidad Andina del Cusco.
- VÉNIAT, Céline, 2018, « Se faire une “platz” dans la ville : décrire les pratiques d'appropriation de familles roumaines vivant en bidonville », *Espaces et sociétés*, 1-2(172-173) : 127-142.
- ZENEIDI-HENRY, Djemila, 2002, *Les SDF et la ville : géographie du savoir-survivre*, Paris : Boréal.
- ZIMERMAN, Bénédicte, 2014, *Ce que travailler veut dire : une sociologie des capacités et des parcours professionnels*, Paris : Éditions Economica.



Revue
d'études
autochtones



VOLUME 52, n° 3, 2022-2023

Sur la couverture :

Muak

CŒuvre numérique de Sophie Kurtness, 2022

Revue d'études autochtones

6742, rue Saint-Denis

Montréal, Québec

H2S 2S2 • CANADA

(514) 277-6178

revue@recherches-autochtones.org

Ce numéro : 32,00 \$ + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL

3 numéros (frais d'envoi inclus)

www.recherches-autochtones.org

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

PATRIMOINES AUTOCHTONES TERRITORIAUX

Le droit de protéger les espaces de culture et de transmission

INTRODUCTION

Patrimoines autochtones territoriaux : le droit de protéger les espaces de culture et de transmission

Caroline Desbiens et Justine Gagnon

Le principe du consentement libre, préalable et éclairé en contexte forestier québécois : une étude de cas chez les Innus de Pessamit

Marie Saint-Arnaud, Sara Teitelbaum et Peggy Smith

***E nutshemiu itenitakuat*, pour la conservation et l'aménagement du patrimoine naturel dans le Nitassinan des Innus de Pessamit : étude de cas du Natau-assi d'un groupe familial**

Patrice Bellefleur, Éric Kanapé, Louis Bélanger et Jean-Michel Beaudoin

Approcher les réclamations des territoires ancestraux à travers la fluidité : le cas d'Apitipik, Abitibi Sakaikan

Trycia Bazinet

« La porte où ils vont passer » : paysages industriels et persistance des patrimoines intangibles autochtones

Caroline Desbiens et Thomas Siméon

Autochtones et patrimoine au Canada : principes coloniaux, conflits ontologiques et gouvernance patrimoniale

Paul Wattez

La mise en récit des paysages comme outil de résistance et de décolonisation : le cas de la rivière Nastapoka (Nunavik)

Arielle Frenette

Le don du caribou et l'appel du teuehikan : repenser des patrimoines autochtones à la lumière des dimensions familiales et relationnelles établies avec les non-humains

Carole Delamour et Thomas Siméon

Gardiens et gardiennes de la terre : de la conservation à la conversation : entrevue avec Valérie Courtois, Innu de la communauté de Mashteuiatsh et directrice de l'Initiative de leadership autochtone

Justine Gagnon et Valérie Courtois

La gouvernance en recherche autochtone : « Pour y arriver, tu dois d'abord désapprendre ce que tu sais et ensuite m'écouter »

Élisabeth Kainet et Denise Lavoie

Ce numéro a été réalisé sous la direction de
Caroline Desbiens et Justine Gagnon

HORS THÈME

L'autochtonie des primo-arrivants du Nord-Cameroun à travers le prisme des critères objectifs et subjectifs de l'OIT

Richard Atimniraye et Alawadi Zelao

Mirowatisiwin : vers le mieux-être à Manawan. Une recherche-action au service du Principe de Joyce

Emmanuelle Bernheim et Eva Ottawa



Revue
d'études
autochtones



VOLUME 53, n° 1, 2023-2024

Sur la couverture :

Ready to Wear

Œuvre de Catherine Boivin, 2018

Jeans recyclés

(Photo de Noémie Proulx)

Revue d'études autochtones

6742, rue Saint-Denis

Montréal, Québec

H2S 2S2 • CANADA

(514) 277-6178

revue@recherches-autochtones.org

Ce numéro : 32,00 \$ + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL

3 numéros (frais d'envoi inclus)

recherches-autochtones.org

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

AUTO-AUTOCHTONISATION

Regards croisés sur une mutation coloniale

INTRODUCTION

Esquisse du phénomène de l'auto-autochtonisation au Québec : regards croisés sur une mutation coloniale

Darryl Leroux, Nawel Hamidi et Pierrot Ross-Tremblay

Le crépuscule des idoles : les « Métis de l'Est » dans le projet politique de Louis Riel

Darren O'Toole

L'évolution du terme Métis au sein de l'Alliance laurienne des Métis et Indiens sans statut entre 1971 et 1983

David Bernard

Le « feeling » métis au masculin au Québec et son héritage colonial

Corrie Scott

Jouer à être l'Autre : Kanata comme récit de l'innocence blanche

Leila Benhadjoudja

Sur les routes de « l'Amérique française » : métissage et auto-autochtonisation discursive dans Volkswagen Blues de Jacques Poulin

Zishad Lak et Pierre-Luc Landry

Ce numéro a été réalisé sous la direction de
Darryl Leroux, Nawel Hamidi et Pierrot Ross-Tremblay

HORS THÈME

Recherche en contextes autochtones : la posture réflexive du trait d'union au service des universitaires allochtones

Élisa Gouin

Le chamanisme comme moyen de résistance anticoloniale dans la tradition orale des Napo Runa d'Amazonie équatorienne

Arthur Cognet

Le fleuve et la forêt, le séducteur et l'anthropophage : deux bichos dans les filets de l'histoire (région du Tapajós, Amazonie brésilienne)

Chantal Medaets

COMPTE RENDUS

Louise Vigneault, dir. : Créativités autochtones actuelles au Québec – Arts visuels et performatifs, musique, vidéo

Caroline Nepton Hotte

Larry Watt et Robyn Bryant : Johnny Watt. His Life, His World, His Ways

Robert Lanari

Janet E. Chute, dir. : Muiwlaney kikamaqki "Honouring Our Ancestors": Mi'kmaq Who Left a Mark on the History of the Northeast, 1680 to 1980

David Bigaouette

Note de recherche

L'*allyship*: l'exercice d'un leadership éducatif favorisant l'émergence et la valorisation des réalités, des savoirs et des perspectives autochtones dans les écoles des Premiers Peuples au Québec

Vanessa Ratté

Coordonnatrice des services pédagogiques

Institut Tshakapesh

Doctorante

Département d'administration et fondements de l'éducation

Université de Montréal

Membre du comité de rédaction

Les Cahiers du CIÉRA

Résumé

La réappropriation de la prise en charge de l'éducation par et pour les Premiers Peuples est un mouvement de transformation fondamental envers la reconnaissance des droits des Autochtones dans la gestion de leur éducation au Québec. En tant que praticienne et chercheuse non-autochtone, je suis amenée à me questionner sur l'exercice de mon leadership en réponse aux besoins des écoles autochtones avec lesquelles je travaille, afin de les soutenir et de les accompagner dans cette ère de changement. Ce contexte me motive à rendre compte de la manière dont les Autochtones et non-Autochtones s'influencent réciproquement pour faire émerger et valoriser les réalités, les savoirs et les perspectives autochtones. C'est sur cette base que, dans un premier temps, je retrace dans la présente communication mes expériences de travail en milieux autochtones pour ensuite modéliser une situation-problème soulevant des paradoxes. Puis, une recension des écrits m'amène à amorcer un dialogue entre ma pratique et la littérature scientifique illustrant la complexité d'exercer son leadership en vue de favoriser la réussite éducative et identitaire des élèves autochtones. Ainsi, je tisse des liens entre la notion de leadership et celle d'*allyship* contribuant à l'essor de mon développement professionnel et au potentiel déploiement de pratiques sécurisantes et importantes sur le plan culturel pour tout partenaire des communautés éducatives autochtones.

Mots-clés : leadership éducatif; *allyship*; réalités, savoirs et perspectives autochtones; paradoxe.

Abstract

Indigenous Peoples in Quebec reclaiming control of their own education is a paradigm shift in acknowledging Indigenous Peoples' rights to manage their schooling. As a non-Indigenous practitioner and researcher, I come to reflect on my leadership skills in addressing the need for support and guidance of the Indigenous schools with which I work in these times of change. Given this context, I aim to report on how Indigenous and non-Indigenous peoples influence each other to bring out and promote Indigenous realities, knowledge and perspectives. On this basis, I retrace in this research paper my experience working in Indigenous school settings and model a problem situation that raises paradoxes. Following a literature review, I then engage in a dialogue between my practice and scientific literature regarding the complexity of exercising leadership to foster Indigenous students' academic achievement and pride in their cultural identity. Along this process, I build connections between the notions of leadership and *allyship* that contribute to my professional growth and the potential deployment of culturally significant and safe practices for all the partners of Indigenous educational communities.

Keywords: educational leadership; *allyship*; Indigenous realities, knowledge and perspectives; paradox.

Introduction

La Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) (2015) appuie la réappropriation de la prise en charge de l'éducation des Premiers Peuples en prônant des recommandations qui visent une réelle prise en compte des langues, des cultures et des identités autochtones au sein de ces systèmes d'éducation en transformation. Or, le nombre de personnes autochtones dans les écoles situées en communauté est inférieur à celui des non-autochtones (Osmond-Johnson et Turner 2020). Étant moi-même chercheuse et praticienne allochtone¹ en gestion de l'éducation dans ce contexte, ma participation à cette ère de changement suscite son lot de questionnements par rapport à mon positionnement. C'est donc à partir de cette double posture que je pose mon regard sur l'application de mes capacités de leadership² pour favoriser l'émergence et la valorisation des réalités, des savoirs et des perspectives autochtones dans l'offre éducative des écoles préscolaires, primaires et secondaires situées en communautés autochtones que je soutiens et accompagne.

Le leadership est un phénomène complexe, qui renvoie à un processus de dynamique sociale comportant un but, commun ou non, de l'influence et l'atteinte du but (Poirel *et al.* 2020). Dans le cas présent, la finalité est la réussite éducative et identitaire des élèves autochtones grâce à une école qui valorise leur langue, leur culture et leur identité. C'est pourquoi mon regard se porte sur mes pratiques répertoriées en leadership relevant de l'éducation, sans position hiérarchique ou d'autorité sur les écoles de même que sur ma compréhension du leadership chez des directions d'école de statut autochtone et non autochtone.

Pour enrichir les réflexions à l'égard de ce concept, je retrace dans un premier temps mes expériences de travail. Cela m'amène par la suite à modéliser une situation-problème soulevant des paradoxes. Puis, je résume ma recension des écrits scientifiques, ce qui me conduit à amorcer un dialogue entre ma pratique et la littérature illustrant la complexité d'exercer son leadership pour favoriser la réussite éducative et la fierté identitaire des élèves autochtones. Ainsi, je tisse des liens entre la notion de leadership et celle d'*allyship* contribuant à l'essor de mon développement personnel et professionnel.

Comme d'autres auteur.rices³ avant moi, je reconnais les privilèges associés à mon identité non autochtone et à mon appartenance à une société occidentale dominante. De ce fait, j'aborde avec vigilance l'exposition des enjeux vécus par les Autochtones, car je tiens à éviter de mal interpréter ou de déformer leurs voix et leurs réalités (Tuihawai Smith 1999). Mon intention d'écriture relève plutôt d'une volonté de faire part de mes apprentissages pour encourager le déploiement de pratiques sécurisantes et importantes sur le plan culturel pour tout partenaire des communautés éducatives autochtones.

¹ Les « Premiers Peuples » désignent les Autochtones qui sont les descendants de ceux qui habitaient un lieu où des groupes d'origines différentes sont arrivés et ont prédominé : par la conquête, l'occupation, la colonisation ou d'autres moyens (Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme 2013). Au Canada, les Autochtones comprennent les Premières Nations, les Métis et les Inuit. À l'inverse, le terme allochtone signifie « d'un autre pays » et désigne les personnes qui n'ont pas d'origine autochtone.

² Le terme « leadership » a été accepté par l'Académie française en 1935 (Poirel *et al.* 2020). En contrepartie, le mot « *allyship* » sera inscrit en italique, car il est emprunté à l'anglais et il ne possède pas encore de traduction socialement acceptée.

³ J'ai fait le choix d'une écriture inclusive, notamment pour mettre en évidence la présence prépondérante des femmes dans les contextes d'éducation que j'ai connus et ceux reflétés dans les textes lus. J'utilise une graphie tronquée qui accorde une visibilité à l'ensemble des identités de genre. Dans cette même logique, l'adjectif ou le participe passé après le nom reflète tous les genres par l'utilisation de la forme tronquée.

Mes ancrages professionnels



Figure 1. Carte des communautés Premières Nations et villages Inuit au Québec

Source : ©La Boîte Rouge Vif, 2024. En ligne : [Territoire-autochtone.pdf \(3peq.com\)](https://territoire-autochtone.pdf(3peq.com)).

Peu après l'obtention de mon diplôme en enseignement, je me suis envolée vers le Nunavik⁴, comblant ainsi ma curiosité pour le lointain et mon aspiration d'expériences professionnelles hors du commun. En rétrospective, j'admets avoir entrepris cette aventure (2014 – 2015) surtout par soif de découvertes et de rencontres, mais sans une connaissance suffisante de l'histoire des Inuit et des répercussions de celle-ci sur leur vie, notamment sur leur rapport à la scolarisation. Pendant cette année scolaire, je me trouvais souvent en dissonance entre mes approches d'enseignement apprises à l'université et celles à préconiser dans cet environnement éducatif. Je devais constamment rechercher de nouvelles manières de faire. Au fil des jours, je saisisais toutefois que la construction de liens avec les élèves, mais aussi avec leurs familles et les membres de la communauté, constituait des pas incontournables pour aborder l'éducation autrement. Quand la confiance se renforçait, le climat de la classe s'améliorait, contribuant à favoriser les apprentissages au sein du groupe. J'adaptais donc, petit à petit, ma posture enseignante à la culture, en me tenant parfois loin du programme scolaire, mais plus près des besoins relationnels et affectifs des élèves. En parallèle, je posais un regard sur mes collègues inuit et je m'interrogeais sincèrement quant au modèle d'école qu'elles souhaitaient pour leur communauté. Lorsque l'équipe-école, en majorité composée d'allochtones, proposait des idées et des pistes de solutions aux enjeux qui se présentaient, elles acquiesçaient discrètement; toutefois, leurs véritables pensées me paraissaient demeurées silencieuses. Cette expérience d'importance a sans aucun doute suscité chez moi un intérêt pour l'étude de la gestion des écoles en milieux autochtones.

Ma maîtrise en administration de l'éducation presque terminée, j'ai été sélectionnée par la Commission scolaire crie pour exécuter un mandat de direction adjointe d'une école préscolaire, primaire et secondaire⁵ (2017 – 2020) sur les terres d'Eeyou Istchee⁶. J'aspirais à une gestion participative et une place importante au personnel cri ainsi qu'à la communauté dans la prise de décisions de l'école, afin de créer un environnement authentique et en cohérence avec la langue, la culture et l'identité de la population locale. Toutefois, cette insertion professionnelle générait en moi plusieurs questionnements sur la façon dont je déployais mon leadership. Je tentais de trouver mon équilibre pour répondre aux attentes des différentes communautés culturelles au sein de l'école envers l'exercice de mes rôles. Comme nouvelle gestionnaire, je souhaitais rapidement établir ma crédibilité, et ce, en faisant preuve de proactivité. En même temps, je concevais que c'était au fil du temps que je me rapprocherais de la pensée et de la parole du personnel cri et qu'ainsi nous pourrions nous mobiliser autour de celles-ci dans les réflexions sur le projet éducatif de leur école et sa mise en œuvre. Ainsi, je rencontrais des distinctions importantes entre la théorie et la pratique et, par le fait même, je cultivais des doutes quant à mes décisions en matière de pédagogie et de gestion.

Depuis 2020, j'occupe un poste de coordonnatrice des services pédagogiques au sein de l'[Institut Tshakapesh](#), un organisme régional autochtone qui offre depuis 1978 des services aux communautés innues et aux écoles des communautés membres⁷ situées sur le Nitassinan⁸. L'un des buts premiers de l'institut est de soutenir la persévérance scolaire et favoriser la réussite éducative des élèves du préscolaire au secondaire. Pour

⁴ Le Nunavik est une partie du territoire traditionnel des Inuit dans le Nord-du-Québec (cf. Inuit Nunangat). Les écoles des villages inuit relèvent de la Commission scolaire Kativik Ilisarniliriniq créée en 1975 en vertu de la Convention de la Baie James et du Nord québécois.

⁵ La direction d'école ou d'établissement planifie, oriente, dirige, coordonne et évalue l'action de l'ensemble de l'équipe-école, dans le but de soutenir, de maintenir et d'assurer la réussite éducative des élèves. Selon le référentiel de compétences des directions d'établissement de la province du Québec, la direction utilise l'autonomie dont elle dispose pour définir avec son équipe les orientations les mieux adaptées aux besoins d'apprentissage de ses élèves et celles qui sont les plus représentatives des valeurs éducatives de sa communauté (Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport 2008). On retrouve différentes structures administratives en milieux autochtones au Québec, et la plupart des directions d'école relève de l'autorité des conseils de bande ou d'une commission scolaire.

⁶ Eeyou Istchee est le territoire traditionnel des Iyiyiwch (Cris au Québec). Les écoles des communautés cries au Québec sont sous la gouverne de la Commission scolaire crie fondée en 1978 en vertu de la Convention de la Baie James et du Nord québécois.

⁷ Les communautés membres de l'Institut Tshakapesh sont Essipit, Pessamit, Uashat mak Mani-Utenam, Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu, Pakut-Shipit et Matimekush-Lac John. Elles ont toutes des écoles de bande sur leur territoire, à l'exception d'Essipit où les élèves fréquentent des écoles hors de la communauté.

⁸ Le Nitassinan est le territoire traditionnel de la nation innue.

ce faire, l'organisme tend à mobiliser les acteur.rices concerné.es autour d'objectifs communs et à offrir aux jeunes des activités et des projets qui pourront renforcer leur fierté identitaire et leur plein engagement (Institut Tshakapesh 2021). Dans ce contexte, notre équipe considère la fierté identitaire comme un important déterminant de la réussite éducative des jeunes innu.es de tous les âges, qui contribue à l'épanouissement de l'apprentissage tout au long de la vie (Blanchet-Cohen *et al.* 2021). L'essence de mon travail est de proposer des services pédagogiques culturellement pertinents en réponse aux demandes et aux besoins des écoles innues avec lesquelles je collabore. En résumé, cette tâche consiste à fonder le développement pédagogique sur des approches basées sur les pédagogies autochtones qui valorisent et encouragent la transmission de l'innu-aimun (la langue innue) et de l'innu-aitun (la culture innue), tout en tenant compte des attentes ministérielles de la province. Ainsi, je suis amenée à collaborer de près avec les directions d'écoles dont certaines sont autochtones et d'autres allochtones. Puisque je dois faire preuve de leadership dans l'exercice de mes fonctions professionnelles, une conscience de mon identité allochtone m'incite à être vigilante quant à ma posture. Par conséquent, j'interroge cette capacité à user d'influence avec compétence et sensibilité culturelle pour favoriser l'émergence et la valorisation des réalités, des savoirs et des perspectives des Innus pour leurs écoles.

Ma situation-problème : vivre entre deux mondes culturels



Figure 2. When Two Rivers Merge into One

Source : Illustration d'Alexandra Uniam, artiste naskapie (Centre de développement de la formation et de la main d'œuvre Huron-Wendat [CDFM], Conseil en éducation des Premières Nations [CEPN] et Institut Tshakapesh, 2020).

L'illustration de l'artiste naskapie Alexandra Uniam rend parfaitement compte du contexte éducatif dans lequel se déploie mon activité professionnelle. L'image symbolise la 15^e compétence⁹ conçue par des organismes éducatifs autochtones (CDFM, CEPN et Institut Tshakapesh 2020) et présentée au ministère de l'Éducation du Québec pour son intégration au référentiel de compétences de la profession enseignante. Cette compétence intitulée « Valoriser et promouvoir les savoirs, la vision du monde, la culture et l'histoire des Autochtones » me sert de guide dans l'accomplissement de mes mandats, car elle rappelle notre devoir de répondre aux recommandations de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) (2015), de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) (2019) et de la Commission Viens (2019)¹⁰, et ce, bien au-delà du domaine de l'éducation, mais dans toutes les sphères visées par les appels à l'action (CEPN 2020).

⁹ À ce jour, la [15e compétence](#) n'est pas reconnue par le gouvernement du Québec. Cependant, bon nombre d'universités de la province du Québec l'intègre aux programmes de formation en enseignement. Une [résolution](#) pour la reconnaissance officielle de la Compétence 15 par le ministère de l'Éducation du Québec a été conjointement dictée par le CEPN et l'Institut Tshakapesh dans le cadre du 5^e Colloque sur la persévérance et la réussite scolaires chez les Premiers Peuples en novembre 2022.

¹⁰ Il s'agit de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : écoute, réconciliation et progrès, présidée par l'honorable Jacques Viens.

Les deux rivières reflètent la vision binaire du savoir et de l'apprentissage, puisque l'eau qui coule dans l'une d'elle est empreinte de la pensée autochtone et l'eau de l'autre désigne la pensée occidentale (CDFM, CEPN et Institut Tshakapesh 2020). Ces deux cours d'eau, séparés à la source, m'évoquent le sentiment de vivre entre deux mondes culturels distincts, comme si on devait choisir l'un des cours d'eau sur lequel naviguer, tandis qu'il est pourtant toujours nécessaire de braver les portages entre les deux. Ce sentiment d'ambivalence visant à favoriser la réussite éducative et la fierté identitaire des élèves est largement répandu chez le personnel des écoles, dont moi, en l'occurrence. Pour cette raison, cette illustration est représentative du contexte paradoxal de la pédagogie et de la gestion de l'éducation en milieux autochtones, où les deux rivières sont le reflet de l'interrelation persistante entre deux éléments pourtant interdépendants (Schad *et al.* 2016; Lewis 2000; Yvon et Huguenin 2021; Girard 2022). D'une part, j'observe un désir ardent de refléter les réalités, les savoirs et les perspectives autochtones dans le modèle de l'école, du préscolaire au secondaire, en vue de la réappropriation, de la réaffirmation, de la valorisation, de l'inclusion et de la transmission de la langue, de la culture et de l'identité des populations autochtones. D'autre part, je note qu'il persiste le souci de se conformer aux attentes et aux prescriptions de la société dominante pour faciliter le passage vers des écoles hors communautés et des établissements postsecondaires, ce qui freine indéniablement l'aspiration nommée précédemment.

L'image des deux rivières traduit le fait qu'à la base, chaque cours d'eau coule vers sa propre finalité, tandis que ce qui est souhaité, dans une visée de décolonisation et de réconciliation, est de faire converger ces deux rivières de sorte que l'on puisse payer dans le même sens (CDFM, CEPN et Institut Tshakapesh 2020) et à un même rythme. Le mélange des eaux et leur union nous amènent alors à concevoir les savoirs et les perspectives autochtones et occidentaux dans un esprit de « et / et » ou « *both / and* » plutôt que dans une logique dichotomique « soit / soit » ou « *either / or* » (Schad *et al.* 2016). Enfin, à partir de cette image emblématique, je tente de rendre visible comment je fais vivre mon leadership, dans le but de rapprocher ces cours d'eau et de payer harmonieusement vers leur confluence.

Quel leadership éducatif pour les écoles en contextes autochtones?

L'angle de recherche que j'ai employé pour sélectionner des textes pertinents à mon contexte de travail visait deux cibles. D'abord, je souhaitais davantage comprendre mes propres expériences de gestion, passées et en cours. Du même coup, j'aspirais à mieux saisir le vécu professionnel des directions d'école avec lesquelles je travaille. Pour ce faire, j'ai parcouru les bases de données ERIC (ProQuest), Erudit, Autochtonia, CAIRN ainsi que Google Scholar. J'ai élaboré une stratégie de recherche que j'ai par la suite déclinée en différentes combinaisons, à partir des termes suivants, en français et en anglais : autochtone, Première Nation, Premier Peuple, direction d'établissement ou d'école, leadership (inclusif, transformatif, collaboratif, etc.), décolonisation, sécurisation culturelle et *allyship*. Par la suite, j'ai retenu une cinquantaine de lectures parmi lesquelles j'ai fait une place de choix aux textes se rapportant à la province du Québec¹¹ et à l'ensemble du Canada, bien que peu nombreux dans le lot. J'ai, en outre, conservé des textes sur le leadership éducatif des directions d'école dans les communautés autochtones en Australie, en Nouvelle-Zélande, au Groenland et à Hawaï, car ils révélaient des similitudes sur le plan des politiques coloniales avec les contextes d'ici et ils m'étaient inspirants par rapport à leur vision de l'éducation. Bref, il est certes complexe de dépeindre le leadership en milieu autochtone dans toute sa diversité; il m'importe cependant de mentionner que cette recension est non exhaustive en matière de représentations et ne tend pas à généraliser le sens que chacune des nations ou chaque individu peut attribuer à ce concept.

¹¹ Lorsque je mentionne le Québec ou d'autres terres ayant subi la colonisation, comme ailleurs au Canada, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, le Groenland et Hawaï, je conçois qu'il s'agit de territoires autochtones non cédés ou de terres obtenues par des traités ou des conventions au cours des 19^e et 20^e siècles, rarement à l'avantage des peuples autochtones et dont les noms actuels sont ceux qui ont été imposés depuis l'ère coloniale et non pas les noms donnés à l'origine par les peuples autochtones.

Circonscrire le concept de leadership éducatif

Le concept de leadership, puisqu'il se décline en des dizaines de milliers de significations (Dubrin, 2000 cité dans Kamara, 2007), est une notion quasi insaisissable, de telle sorte que s'enquérir d'une définition consensuelle est un défi de taille, à la fois pour les praticien.nes et les chercheur.ses (Poirel *et al.* 2020). La difficulté de percer le flou conceptuel ainsi que la problématique de tenter de déterminer les fondements épistémiques opaques du leadership sont décrites ainsi par Allix et Gronn : « Almost no area of inquiry or interest has shown itself to be more elusive, or more controversial, to human understanding, than the notion of leadership. It has been, and remains, a notoriously perplexing, yet tantalizing preoccupation for those who research it and/or expound upon it, and for those who, more pragmatically, wish to embrace it and master it, to effect change or effect organizational performance¹² » (Allix et Gronn 2005 : 181). Dans ce même ordre d'idées, Spillane, Halverson et Diamond (2004) énoncent qu'on en sait très peu sur les façons de faire qui rendent clair et précis le leadership éducatif. Blakesley (2011) renchérit en soulignant que le peu de littérature existante sur ce sujet porte davantage sur ce que le ou la leader accomplit, soit le « quoi », et moins sur le « comment » ou le « pourquoi ». Dans le but d'orienter la discussion, je retiens que le leadership éducatif est un processus d'influence réciproque et partagé par l'ensemble des acteur.rices engagé.es auprès des élèves ainsi que culturellement situé et contextualisé tant à l'école que dans la communauté, où un collectif mise sur les meilleures pratiques pédagogiques pour assurer la réussite de tous les élèves (Gather Thurler, Pelletier et Dutercq 2015). Poirel, Lauzon et Clément (2020) complètent ce cadre conceptuel avec cet énoncé : « Pour les leaders en éducation, il s'agit d'avoir la créativité nécessaire pour influencer et mobiliser les individus à se dépasser dans l'objectif d'atteindre un but altruiste commun : la réussite des élèves » (Poirel, Lauzon et Clément 2020 : 8). Or, malgré ces quelques pistes pour délimiter la notion de leadership éducatif, sa conceptualisation reste vague en contextes autochtones.

Si peu de littérature scientifique

La définition du leadership éducatif lorsque située en contextes autochtones est d'autant ardue, et ce, à l'échelle mondiale, puisque cette question est encore trop peu étudiée (Goddard et Foster 2002; Blakesley 2008, 2010, 2011; D'Arbon *et al.* 2009; Fitzgerald 2010). D'ailleurs, on soulève la rareté de l'utilisation d'approches narratives et de récits biographiques pour refléter comment se perçoit le leadership sur le terrain en milieux autochtones, chez les Autochtones et les non-Autochtones (Blakesley 2010; Fitzgerald 2010; Santamaria *et al.* 2015). Une leadeuse scolaire māorie¹³ fait écho au constat préalable en s'exprimant ainsi sur son sentiment d'invisibilité dans la littérature :

We feel silenced in the literature. We cannot find ourselves. I do read books from other nations, mostly not about leadership but the stories of Indigenous lives. It is painful... remembering is painful, telling my own story will be painful but I don't want to keep reading words that have no connection with who I am... what I think is needed right now is for Pakeha¹⁴ to stop and listen for a while. (Fitzgerald 2010: 94)

Comme je navigue entre les expériences terrain et la littérature, je confirme que les ouvrages ne rendent pas justice à la dimension plurielle du leadership chez les personnes qui œuvrent dans les écoles en communautés autochtones. En tenant compte de ces éléments, il n'est peut-être pas si surprenant de me questionner autant sur mes pratiques au constat que le nombre de références est minime pour m'orienter ou me valider dans mon activité professionnelle. En raison de ce manque de représentativité et de préparation, mon travail est ponctué de découvertes et de constatations qui nécessitent une prise de recul, des réflexions et des adaptations en

¹² Dans le but de conserver la validité et l'authenticité des propos des auteur.rices ayant publié en anglais, j'ai choisi de conserver la langue d'origine des textes cités. Il m'était particulièrement important de procéder de cette façon pour les témoignages de personnes autochtones en vue de conserver autant de justesse que possible dans leur discours.

¹³ Lorsque le véritable nom de personnes autochtones est cité dans les textes lus, je prends soin de le nommer dans cette note de recherche à des fins de visibilité et de représentativité. Si un pseudonyme est utilisé, je dévoile au moins le nom de la nation de la personne.

¹⁴ *Pakeha* est le terme généralement employé par les Māoris pour désigner les Néo-Zélandais d'origine anglo-saxonne et européenne ou pour représenter toute personne non-Māori et donc non-Autochtone.

continu. Mes apprentissages sur le leadership éducatif acquis au cours de ma formation de gestionnaire scolaire, ancrée dans des épistémologies occidentales, sont alors constamment revisités par rapport à l'environnement dans lequel je me trouve et aux interactions qui les animent.

Reconnaître le leadership autochtone

Mes expériences et mes lectures m'ont aidée à confirmer que chaque communauté possède ses repères et un vocabulaire propres, soit une multitude de termes, voire aucun terme précis, pour décrire le leadership autochtone (Khalifa *et al.* 2019). Cela étant dit, quelques idées fondatrices ressortent dans la littérature.

En premier lieu, le leadership autochtone serait davantage communautaire, collectif, interdépendant, relationnel et générationnel (Nolen 1998; Kamara, 2007; D'Arbon *et al.* 2009; Fitzgerald 2010; Niesche et Keddie 2013). D'ailleurs, pour plusieurs nations autochtones, la représentation du leadership n'est pas associée directement à une position hiérarchique ou à un statut d'autorité. Les recherches de Maaka et de son équipe (Maaka *et al.* 2019) menées avec les communautés éducatives autochtones d'Hawaï appellent à critiquer l'importation du modèle occidental mettant de l'avant une seule personne comme leader.euse; ces derniers jugent paternaliste cette pensée qui prétend que les groupes ont besoin d'être dirigés par un seul individu.

En second lieu, le leadership éducatif autochtone se retrouve en tout lieu, qu'il s'agisse de l'école ou de la communauté. Les apprentissages se conçoivent bien au-delà des parcours scolaires conventionnels, de la maternelle aux études universitaires, tandis qu'une vision holistique prône l'acquisition et le développement de ceux-ci tout au long de la vie (Conseil canadien sur l'apprentissage 2007). La discussion sur le leadership éducatif est donc beaucoup plus riche lorsqu'elle réunit des leaders de tous les horizons pouvant accroître les chances d'apprentissages des uns et des autres (Maaka *et al.* 2019).

En troisième lieu, le leadership autochtone se résume davantage à la dimension humaine et à l'être qu'à des habiletés de gestion. Ce concept est ancré dans le présent tout en conservant un lien profond avec la spiritualité (Kamara 2007). Beth, une direction d'école māorie l'explique ainsi : « Leadership is about being true to who you are, where you have come from. » (Fitzgerald 2010 : 97). En appui à ces propos, Tootoosis, une direction d'école autochtone interviewée, dit à ce sujet :

I feel that leadership is something that cannot be developed or taught. Leadership is revealed, as greatness is revealed. True greatness comes from the inside... Greatness has no room for ego so it is important to study the ego, embrace the ego, and let go of the ego. We need Indigenous Leadership Revelation programs; so young people can awaken their authenticity, responsibility, and become conduits for greatness. (Maaka *et al.* 2019 : 236)

Ces témoignages mettent en évidence ce que Blakesley (2011) soulève comme étant deux écoles de pensée en opposition dans le débat sur le leadership éducatif. D'un côté, le leadership pourrait être « prescribed, standardized, and reduced to quantifiable traits or characteristics generalizable across contexts » (Blakesley 2011 : 13) et d'un autre côté, il serait « culturally, contextually, and situationally located » (*ibid.*). Bref, le leadership autochtone est teinté des influences du milieu de vie de la personne qui l'exerce, mais aussi de son parcours qui se reflète dans son savoir-être.

Tout compte fait, ces quelques points de repère amènent à contester les structures hiérarchiques et délimitées de l'école dans l'exercice du leadership des directions en contextes autochtones. Il est préconisé d'adopter une vision égalitaire et élargie de l'espace dans lequel refléter son leadership pour assurer la réussite de tous les membres de la communauté. Ce processus met aussi en évidence les difficultés pour les Autochtones, en position minoritaire, d'assumer leur leadership selon une culture dominante et des théories qui éclipsent leurs modes de pensée. Kamara exemplifie ce fait par le propos suivant : « Indigenous people in school principal positions often find themselves caught between quite antithetical values, and sometimes find themselves having to inhabit a persona that is neither wholly recognizable to westerners nor well accepted at

the local community level » (Kamara 2007 : 5). Ce constat paradoxal est confirmé par Deschênes et Pelletier, qui décrivent ainsi la situation observée dans les communautés autochtones au Québec :

[...] l'école autochtone demeure peu autochtone pour l'Autochtone et trop autochtone pour le non-Autochtone, ce qui crée pour des directions d'établissement une difficulté majeure et pérenne à exercer leurs fonctions, y compris pour des directions autochtones qui peuvent ressentir une certaine "imposture". (Deschênes et Pelletier 2021 : 34)

Je ne suis pas étrangère à cet inconfort dans le travail lié à la difficulté d'allier les deux visions du monde et de vivre de façon constructive et soutenue la démarche avec l'ensemble des acteur.trices concerné.es. En lien avec ma situation-problème préalablement située, il m'apparaît évident de faire doublement face à ce constat. Selon le premier aspect, je travaille avec des directions autochtones qui m'expriment ce tiraillement de devoir se conformer à un style de leadership normé d'un point de vue occidental, attendu tant par la société majoritaire que par certains membres de leur communauté. Ces dernières peuvent alors essuyer des critiques lorsqu'elles adoptent des pratiques de leadership se rapprochant davantage de la pensée autochtone. Conséquemment, l'émergence des réalités, des savoirs et des perspectives autochtones dans le modèle de leur école s'en trouve ébranlée. Selon le second aspect, je reconnais ce même positionnement ambivalent chez moi qui suis allochtone et qui exerce mon leadership en contextes autochtones. Or, il n'est jamais évident de statuer sur les postures et les gestes de métier à favoriser pour réaliser mes mandats. Il importe ainsi de rester fidèle à qui l'on est, certes, mais tout en s'alignant sur les principes des pratiques dites probantes et efficaces ou en empruntant aux valeurs et pratiques culturelles des milieux qui nous accueillent et en les adoptant. En somme, cela montre l'intérêt pour une personne de se rapprocher de ses conceptions sur le leadership, tandis que ses repères sont en construction de part et d'autre.

La variable culturelle du leadership éducatif

La littérature scientifique sur le leadership éducatif omet le plus souvent des descriptions et des explications liées au contexte et aux déterminants de la situation (Blakesley 2008) et néglige, de surcroît, de se centrer sur la personne et son histoire (Fitzgerald 2010). Cette réalité renforce le fait que la culture soit une variable manquante dans le leadership, tandis qu'elle possède pourtant le potentiel de servir de point de départ pour une étude plus compréhensive des phénomènes (Hallinger et Leithwood 1998).

Afin d'adopter une perspective culturelle et critique sur ce concept, il est de mise de faire ressortir comment est définie la culture; pour ce faire, je reprends deux définitions tirées de ma recension des écrits. Dans un premier temps, « [l]a culture est un ensemble de manières de penser, de sentir et d'agir apprises et courantes servant à rattacher les personnes à une collectivité particulière et distincte » (Rocher 1992, cité dans Boyer et Guillemette, 2015 : 2). Dans un deuxième temps, « Culture consists of a dynamic and complex set of values, beliefs, norms, patterns of thinking, styles of communication, linguistic expressions and ways of interpreting and interacting with the world that a group of people has developed to assure its survival in a particular physical and human environment » (James, 1999 : 194, cité dans Foster et Goddard 2003 : 2). Ces définitions font notamment en sorte de ne pas se limiter à la culture organisationnelle de l'école, mais d'ouvrir sur une perspective sociétale dans laquelle s'inscrit l'établissement scolaire (Goddard et Foster 2002).

Qui plus est, la culture de la société exerce une influence importante sur les directions d'école, au-delà de la culture particulière de l'organisme ou institution (Hallinger et Leithwood 1998). Le concept de leadership ne pourra être bien représenté que si l'on tient compte du fait qu'il est partiellement dérivé de la culture sociétale et influencé par celle-ci : « Culture is a significant influence on school leadership in and within societies because it helps to shape school leader's [leaders'] thoughts and subsequent actions about concepts such as leadership, followership, communication, and learning and teaching » (Walker et Dimmock 2002 : 168). La notion de leadership éducatif et celle de culture ne sont donc pas seulement entrelacées, elles sont indissociables (Goddard, Foster et Finell 2004).

Contrecarrer le pouvoir colonial et occidental

Les pensées dites eurocentrées ont été transportées et reconduites par le système colonialiste (Battiste et Henderson 2000, cités dans Blakesley 2010), tandis que les conceptions et les épistémologies autochtones ont été écartées des façons de concevoir le leadership (Khalifa *et al.* 2019). En estimant que les cadres théoriques peuvent se transférer à tout contexte, et ce, sans égard à la culture ainsi qu'au genre et à l'ethnicité, on laisse place à une « monoculture of the powerful » (Blackmore 1999, 2005, cité dans Niesche and Keddie 2013) ou à un impérialisme des savoirs (Battiste 2013; Wiscutie-Crépeau 2021). Les approches dominantes liées au leadership ont ainsi tendance à refléter un esprit masculiniste, individualiste, hiérarchique et décontextualisé (Niesche et Keddie 2013). Cela contribue en conséquence au maintien d'une hiérarchie inégalitaire et à l'acceptation qu'une élite étrangère aux réalités et aux besoins des Autochtones puisse décider pour la population (Fallon et Paquette 2014).

Khalifa et ses collaborateur.rices (Khalifa *et al.* 2019) mettent de l'avant que le monde académique n'a pas fait suffisamment d'efforts pour détacher les pratiques en matière de leadership éducatif d'un héritage colonial. Ce collectif avance même que les écoles supérieures occidentales reflètent encore de nos jours des intentions impérialistes qu'il importe de contester par le biais d'une pensée critique. Le problème ne réside donc pas dans les connaissances des Premiers Peuples sur le leadership, puisqu'un système d'éducation autochtone était en place depuis des milliers d'années avant la colonisation (Cassidy et Marsden 2009; Fallon et Paquette 2014). L'enjeu réside plutôt dans les méthodologies de recherche qui sont dominées par des approches occidentales façonnant la conceptualisation et limitant corollairement les ouvertures à d'autres perspectives épistémologiques et ontologiques (Fallon et Paquette 2014). La prédominance des paradigmes eurocentrés pour concevoir le leadership éducatif en contextes autochtones entrave la construction d'une conception culturellement pertinente de cette notion (Blakesley 2008). Tant que la théorie et la pratique seront ancrées dans un champ de recherche et de pratique qui se contraint à des croyances et des philosophies eurocentrées, la compréhension du concept de leadership éducatif en contextes autochtones restera partielle (D'Arbon *et al.* 2009; Fitzgerald 2010). Dans les faits, les facteurs de genre et d'ethnicité devraient être pris en compte de façon transversale dans tous les débats sur le leadership éducatif en contextes autochtones (D'Arbon *et al.* 2009), afin de réduire le fossé dans la littérature (Blakesley 2011; Foster et Goddard 2003).

Foster et Goddard ayant étudié le leadership au sein des communautés autochtones éloignées du Nord au Canada n'ont pu éviter de souligner qu'il était répandu chez une majorité d'éducateur.rices dans les écoles de croire que les notions de scolarisation et de leadership issues des courants dominants étaient celles à préconiser, et ce, en dépit d'entrer en conflit avec les aspirations et les croyances des membres des communautés (Foster et Goddard 2003). D'ailleurs, Khalifa et ses collègues soulèvent en ce sens que c'est bien souvent de façon internalisée et inconsciente que le personnel des écoles adopte des pratiques de leadership colonisées qui asphyxie la culture, la langue, les traditions et les épistémologies autochtones, puisqu'elles sont de nature systémique et seulement remises en question que si intentionnellement contestées (Khalifa *et al.* 2019). L'exemple le plus frappant observé est celui d'interdire à l'élève de parler sa langue maternelle en classe, ou encore, d'offrir moins de périodes de cours en langue maternelle qu'en langue seconde ou tierce, sous prétexte que l'on consolide par cette stratégie la réussite scolaire. Le fait de considérer ces orientations comme valides, car issues des courants dominants, témoigne de la nature systémique des modes de pensée qui font que des pratiques à la base coloniale sont dorénavant diffusées dans un modèle d'école qui paraît normal et acceptable. Qui plus est, la littérature fait ressortir le constat que certaines directions d'école autochtones qui succèdent à leurs prédécesseur.es allochtones sont implicitement appelées à employer un style et des pratiques similaires à ces derniers (Kamara 2007). Ces circonstances d'entrée en fonction accroissent les risques d'échec des leaders autochtones qui souhaitent valoriser et inclure les réalités, les savoirs et les perspectives autochtones. Enfin, tout comme je l'ai modélisé dans ma situation-problème, les directions d'école qui reconnaissent que les structures et les mécanismes sont à déconstruire se sentent prises entre deux systèmes (Guenter et Osborne 2013; Osmond-Johnson et Turner 2020). Elles ressentent la contrainte de répondre, d'une part, aux attentes de l'équipe-école et à celles de la communauté et, d'autre part, à celles d'une structure supérieure construite sur les bases d'un modèle hiérarchique et colonial. La reconnaissance des disparités dans

la construction du leadership et la manière dont ce dernier est abordé est, par conséquent, indispensable à la transformation du système éducatif autochtone (Keddie et Niesche 2012).

Repenser le leadership éducatif en contextes autochtones

Tandis que certaines voix s'élèvent pour réévaluer la définition du leadership éducatif en contextes autochtones (Kamara 2007; Osmond-Johnson et Turner 2020), d'autres poussent plus loin le raisonnement et sont d'avis qu'il faudrait complètement réinventer ce concept (Fallon et Paquette 2014). La possibilité d'emprunter un positionnement critique sur la base de la justice sociale pour se dégager des termes conventionnels contribuerait à penser avec de nouvelles imaginations (Santamaria *et al.* 2015). Un travail de reconnaissance des inégalités opérant comme des barrières à la participation (Foster et Goddard 2003) ouvrirait alors la possibilité à la voix des minorités d'être prise en compte dans l'élaboration des théories (D'Arbon *et al.* 2009). À ce titre, « It is imperative that we co-create spaces within leadership theories and discourse that center Indigenous voices while also remaining vigilant in acknowledging how contemporary Western notions of leadership continue to be informed by the same colonizing power structures that work to silence them » (Khalifa *et al.* 2019 : 601). Sur cet aspect, une leadeuse māorie livre ses pensées à une chercheuse allochtone : « Getting you involved in this project is a form of co-option. You can create the space for our voices to be heard, for our views to come forth. I don't know the academic game... we need help... we need allies » (Fitzgerald 2010 : 94). Bien qu'encore à ce jour débattu, le concept d'allié.e contribue justement à perturber les espaces oppressifs, en éduquant les autres sur les réalités et l'histoire des personnes marginalisées (Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal 2019). Un ancrage dans l'*allyship* ferait-il en sorte d'exercer un leadership éducatif favorisant l'émergence et la valorisation des réalités, des savoirs et des perspectives autochtones dans les écoles des Premiers Peuples?

L'*allyship* : une piste pour se positionner et s'engager?

L'examen de la question du leadership peut mener à la fois à des prises de conscience inconfortables et à des moments de lucidité étonnants. Selon Maaka et son équipe (Maaka *et al.* 2019), ceux-ci sont non seulement nécessaires, mais ils peuvent aussi apporter réconfort, guérison et direction à toute une communauté. J'acquiesce à cette idée que certaines de mes révélations issues de ma pratique réflexive aient pu s'avérer déstabilisantes, voire gênantes et inconfortables, quoiqu'elles aient toujours servi à améliorer ma pratique et dès lors à nourrir mes relations avec autrui. J'ai retrouvé ces mêmes questionnements liés au leadership en ce qui a trait au phénomène d'*allyship*, dont Rachelle A. C. Joplin décrit la démarche comme suit : « This journey is a profoundly uncomfortable space to occupy » (Joplin 2020 : 215). Il s'agit, à l'instar du leadership, d'un processus réflexif en continu, dans ce cas axé sur son positionnement et son engagement dans la dénonciation des systèmes d'oppression pour une rectification juste et équitable : « Allyship is a means to an end: the reconciliation of historical and contemporary wrongdoings and the rectification of the inequitable colonial systems » (Smith, Puckett et Simon 2015 : 6). L'*allyship* n'est donc pas une identité symbolique ou un *badge* que l'on s'octroie (Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal 2019); c'est pourquoi on ne vise pas à atteindre un sentiment de compétence pleinement maîtrisée dans un temps donné (Spanierman et Smith 2017). Dans les contextes éducatifs autochtones, l'*allyship* se déploie notamment quand des alliés dirigent l'attention sur la décolonisation¹⁵, grâce à la mobilisation de pratiques de pédagogie et de gestion qui offrent des chances égales de réussite aux élèves et qui dénoncent, du même coup, celles qui maintiennent ces derniers dans un système qui ne les font pas réussir (Mullen 2022).

¹⁵ Décolonisation :

Démarche critique de déconstruction des savoirs, des idéologies et des structures coloniales, afin de permettre [favoriser] la prise en compte et la revitalisation des manières autochtones d'être et de comprendre le monde – Le processus de décolonisation permet [fait en sorte] d'orienter les actions à mettre en œuvre d'après les intentions, les perspectives et les objectifs propres aux Autochtones eux-mêmes. (Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec 2022 : 5)

Dilemmes dans les rôles à adopter

Comment décliner les gestes professionnels de l'allié.e qui exerce son leadership en contextes éducatifs autochtones? Il me paraît hors d'atteinte, du moins à ce stade-ci de ma pratique et de mes recherches, de choisir une forme ou une autre de déclinaison parmi appuyer, aider, soutenir, accompagner, guider, coopérer, collaborer ou faciliter. Par le fait même, la question de la traduction de certains concepts se pose, car ceux-ci sont souvent illustrés différemment en langues autochtones. Par exemple, Linda M. Goulet et Keith Goulet, dans leur ouvrage intitulé *Teaching Each Other: Nehinuw Concepts and Indigenous Pedagogies* (2014), expriment l'idée de s'aider ou de se soutenir entre nations comme étant une invitation à marcher côte à côte et à cheminer ensemble au sens d'une aventure humaine. Lucien Saint-Onge, membre de la Nation innue et du comité des Sages de la Chaire UNESCO en transmission culturelle comme agent de mieux-être et de prise en charge de soi d'*empowerment*, imagine la relation entre Autochtones et allochtones comme celle de comarcheurs et comarcheuses. Côte à côte, l'une ou l'autre des deux parties prend les devants en pratiquant son leadership, selon les circonstances, tout en conservant une certaine équité dans les rôles : « Soyons des comarcheurs, apprenons à naviguer ensemble, d'égal à égal, pour relever le grand défi collectif de la sécurisation culturelle! » (Couture *et al.* 2024). Une approche critique pourrait concevoir le leadership tel un processus relationnel dialectique, qui suppose de ne pas retrouver d'ordre ou de hiérarchie, mais une place en avant pour quiconque souhaite s'y retrouver à un moment ou à un autre (D'Arbon *et al.* 2009). Bref, illustrer en images ou en histoires en mouvements la relation d'alliés en vue d'atteindre la mission éducative des écoles me paraît souvent plus évident que de tenter de la mettre en mots.

L'expérience professionnelle de Tasha R. Wyatt, praticienne et chercheuse allochtone dans divers contextes éducatifs marqués par le colonialisme, résonne avec la mienne. Bien qu'elle ait été sollicitée en raison de son expertise pour contribuer à certains changements dans les systèmes éducatifs, elle a souvent vécu des tensions dont elle situait la source entre le fait de collaborer ou de faire preuve d'initiatives et celui de manifester du leadership (Wyatt 2018). Selon cette dernière, la question récurrente était celle de déterminer le bon moment de faire un pas en avant, un pas de côté ou un pas de recul dans l'exercice de ses fonctions (*idem*). Ces dilemmes professionnels me sont familiers, car mon activité reflète cette même préoccupation à savoir de trouver ma place et de saisir si je patiente pour que l'on m'assigne un mandat et des tâches ou si je prends les devants en proposant des idées et en posant des actions dans le but de mettre les choses en mouvement. Wyatt révèle de surcroît une pensée à laquelle j'adhère : « I realized that the issues around the construct of leadership are context-bound and, as a white researcher working in these settings, I need to investigate this aspect of my role in each setting » (Wyatt 2018 : 309). Il est vrai que chaque situation ou chaque interaction exige de revisiter son positionnement et de juger de ce qui est attendu, afin d'exercer un leadership que l'on pourrait alors qualifier de flexible. Néanmoins, il ne s'agit pas d'être aléatoire et de ne s'en tenir qu'à son intuition; un regard critique sur soi et sur ses pratiques est plutôt de mise.

Gare aux « bonnes » intentions

Khalifa et ses collaborateur.rices sont d'avis qu'il n'est pas possible pour les non-Autochtones de comprendre pleinement les besoins des personnes autochtones. Ces auteur.rices soulèvent que, dans bien des cas, les allochtones établissent des orientations et posent des gestes qui ne répondent pas tout à fait aux demandes exprimées par les Autochtones (Khalifa *et al.* 2019). Elles et ils concluent qu'indépendamment des « bonnes » intentions des directions d'école allochtones dans les écoles accueillant des élèves autochtones, elles continuent de mener leur pratique selon un certain héritage de sorte qu'involontairement, les risques sont accrus qu'elles colonisent et marginalisent ces élèves (*idem*). Un retour sur mes expériences passées m'amène à admettre que, nonobstant mon niveau d'engagement et de dévouement dans la poursuite de la mission éducative des communautés scolaires, j'ai moi-même été porteuse de façons de pensée et de faire qui n'étaient pas toujours appropriées et sensibles au contexte. Par exemple, je me questionne encore sur mon apport aux politiques mises en place pour encourager la fréquentation scolaire. Est-il de mise de récompenser la présence des élèves, de donner des conséquences pour les retards, de signaler les longues périodes d'absence ou de créer des groupes séparés pour les élèves fréquemment absents?

Osmond-Johnson et Turner font ressortir que les directions de statut allochtone ne peuvent pas et ne devraient pas guider le chemin de la réconciliation. Selon eux, cette voie doit être entreprise par les Autochtones et soutenue par les directions d'école autochtones : « It is only then that principals can respectfully engage the ethics of allyship in the communities that they seek to serve » (Osmond-Johnson et Turner 2020 : 61). En d'autres mots, saisir sa place et bien jouer son rôle est fondamental; car autrement, une menace se profile quand une personne qui souhaite aider se présente en guérisseuse ou en sauveuse, posant ainsi le poids de s'en sortir sur les épaules des Autochtones (Osmond-Johnson et Turner, 2020). Or, l'*allyship* répond à cet avertissement : « In addition to the pitfalls of savior attitudes and behaviors, tensions also can emerge from the fact that even well-intentioned White ally work risks being cosmetic — it can at times have an effect that is superficial and transitory rather than facilitative of deep structural change » (Spanierman et Smith 2017 : 610). J'en retire que de s'accrocher à un postulat d'agir à partir de « bonnes » intentions, dans un esprit d'amoindrir les incidences du colonialisme, est plutôt un risque d'en reproduire les mécanismes (Tuck and Yang 2012, cités dans Osmond-Johnson et Turner 2020).

Désapprendre pour mieux apprendre

Le désir de faire vivre son leadership en contextes autochtones exige d'une personne allochtone qu'elle adopte une posture d'apprenante. Il faut volontairement se plonger dans un processus qui nécessite de se « défamiliariser » et de désapprendre les pratiques dominantes liées à des conceptions occidentales qui ne sont pas compatibles avec les milieux autochtones (Blakesley 2010; Khalifa *et al.* 2019), puis de réapprendre autrement (Osmond-Johnson et Turner 2020). Un premier pas vers le changement de pratique est celui de la réflexion centrée sur sa propre identité et l'examen de ses biais, de ses perceptions et de ses jugements dans une démarche d'engagement éthique. Cette prise de conscience de la diversité des façons de voir le monde, d'être et de faire de même que leur acceptation ouvre la voie à une culture d'école qui soit plus réceptive aux modes de vie des Autochtones (Cassidy et Marsden 2009). L'équipe du chercheur Khalifa indique à cet effet : « Indigenous school leaders who are aware of their communities' colonial, patriarchal, and racist history are more capable of operating within the confines of their restrictive environments, and can provide their students and school community with a sense of purpose to challenge the status quo and usher change » (Khalifa *et al.* 2019 : 592). On résume de la façon suivante ce processus d'apprentissage : « En somme, être une alliée ne se limite pas à cocher des actions sur une liste et ce n'est pas une compétition. Être une alliée, c'est une façon d'être et de faire. Cela signifie que l'introspection, l'écoute de ses motivations et le [débriefage] débriefing avec les membres de la communauté sont un processus continu; c'est une façon de vivre » (Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal 2019 : 3). Ces allers-retours entre apprendre, désapprendre et réapprendre créent une dynamique qui aide à la fois l'un.e et à l'autre à évoluer; c'est alors qu'il se crée un espace de possibles.

Le silence et l'écoute pour redonner une voix

Une posture d'écoute serait préalable à l'engagement dans la tâche. Le rôle premier de la personne allochtone qui souhaite s'engager auprès des Autochtones est d'arrêter et d'écouter ainsi que, même dans le silence, de prendre part activement aux discours, et ce, par une réflexivité en cours. Cette posture a pour but de comprendre la demande avant de s'en tenir à celle-ci dans ses actions futures. Mad Bear, un Aîné de la nation Tuscarora, partage avec sagesse : « All you have to do is to be quiet and listen and quit worrying about proving and believing » (Cassidy et Marsden 2009 : 1). Comment cela se traduit-il concrètement en éducation comme les acteur.rices sont appelé.e.s à contribuer de façon proactive à la réussite des élèves? Une leadeuse scolaire māorie s'est ouverte sur ce point auprès d'une chercheuse allochtone :

We asked you to work with us because we need your voice. If we get out there and talk about how we have to advocate for our tamariki [children], for our people and for our future we get known as “radicals”. We're not, we know what we need to do, but getting it done is hard. That's why we came to you. You have an understanding of nga mea Māori [things Māori] and we know you will listen and guide us to get to where we want to be. (Fitzgerald 2010 : 94).

Ce message nous remémore non seulement d'écouter, mais de reconnaître les savoirs des Autochtones dans la poursuite de la mission éducative. Il nous rappelle aussi que nous sommes interpellé.es à rendre cette expertise visible et utile. C'est surtout en accueillant les moments de silence que la voix de l'autre peut se faire entendre. Wilkinson et ses collègues nomment cet espace où les influences mutuelles opèrent *the space in-between*, soit un lieu où le leadership de l'un et de l'autre se fusionne (Wilkinson, McGinty et Lewthwaite 2014). En définitive, la concrétisation de ce « lieu » d'échange et d'influence mutuelle m'apparaît comme étant le point de rencontre des deux rivières de savoir et d'ouverture à une coconstruction.

Nourrir de précieuses relations

Dans l'exercice du leadership, au-delà de l'atteinte d'objectifs et de la poursuite de finalités, les relations authentiques entre Autochtones et allochtones sont essentielles et devraient être le premier élément sur lequel se concentrer (Cassidy et Marsden 2009). Ces relations sont caractérisées par une pratique dialogique, selon laquelle le pouvoir, la responsabilité et l'engagement sont partagés (Kamara, 2007; Frawley et Fasoli 2012). Cet engagement, que l'on rencontre dans la littérature sous les termes en anglais de *ownership* et de *commitment*, serait d'ailleurs précurseur à l'établissement de liens de confiance (Osmond-Johnson et Turner 2020). Pour les leaders.euses allochtones, l'établissement et le maintien de relations associés à une compréhension et à des bénéfices mutuels seraient l'ancrage du leadership et le moteur de l'amélioration de l'école (D'Arbon *et al.* 2009). Frawley et Fasoli appuient ce constat dans les propos suivants : « “Right” relationships underpin effective educational leadership. They are the key to education because they build on the values of mutual interests, respect and trust » (Frawley et Fasoli 2012 : 316). La confiance est par ailleurs nommée comme fondement pour exercer et assumer son leadership en milieux autochtones, puisqu'elle serait l'élément central de la qualité des relations entre les directions et leur équipe (Deschênes 2018). Sans cette confiance, il n'y a ni relations ni honneur ni sincérité (Cassidy et Marsden 2009). Les non-Autochtones sont donc invités à se sentir responsables et à s'engager dans une démarche de réconciliation (Keddie et Niesche 2012; Battiste 2013), en nourrissant des liens profonds avec les gens ainsi qu'avec le territoire et en restant imputables envers ces rapports (Osmond-Johnson et Turner 2020). Finalement, l'équipe de recherche de Maaka (Maaka *et al* 2019) offre une conclusion tout à fait appropriée, en insistant sur le fait qu'un leadership bien exécuté n'est pas un produit ou la somme d'un ensemble d'habilités ou de capacités, mais un processus relationnel.

Conclusion

Les rôles des directions d'école, comme ceux de l'ensemble des leaders.euses en milieux éducatifs autochtones, ne se limitent pas à assurer la réussite éducative des élèves, mais également à renforcer la fierté identitaire de ces derniers. Il s'agit là d'une double mission à conjuguer, comme celle qui est de faire preuve de leadership tout en s'engageant dans un mouvement d'*allyship*. La somme des paradoxes qui teintent ces contextes éducatifs requiert des personnes allochtones qu'elles en saisissent la complexité et qu'elles acceptent de naviguer dans les ambiguïtés pour se positionner et s'engager convenablement auprès des Premiers Peuples.

Le débat réflexif entourant le leadership éducatif en contextes autochtones doit être sincère et profond pour réexaminer les courants dominants et pour ainsi être en résonance avec une réelle intention de décolonisation. Il y a lieu de repenser la vision occidentale du leadership en éducation autochtone, afin de s'assurer qu'il reflète entièrement les modes de pensée et de faire des populations concernées et, enfin, d'y accorder toute sa valeur.

Lorsque le leadership et l'*allyship* convergent de façon éthique, les influences réciproques se manifestent et les efforts se mobilisent vers la décolonisation de l'éducation pour les élèves autochtones. Riche de mes expériences, je conçois que c'est dans la création d'interactions et de relations authentiques ainsi que dans le rapprochement avec autrui que se trouvent les moyens pour faire émerger, valoriser et inclure les réalités, les savoirs et les perspectives autochtones en éducation. Si en début de carrière j'étais davantage inspirée par les théories sur le leadership et les expériences de leaders.euses en contextes non-Autochtones, aujourd'hui je saisis mieux les repères qui me servent à exercer mon leadership éducatif, afin qu'il encourage

et soutienne la pensée et les initiatives des personnes autochtones de mon entourage et qu'il concrétise le principe « par, pour et avec ». L'*allyship* favorisant l'exercice d'un leadership éducatif éthique et culturellement pertinent en contextes autochtones devient alors une responsabilité sacrée.

Références

- ALLIX, Nicholas M. and Peter C. GRONN, 2005, « 'Leadership' as a Manifestation of Knowledge », *Educational Management Administration and Leadership*, 33(2) : 181-196.
- BATTISTE, Marie, 2013, *Decolonizing education: Nourishing the learning spirit*, Vancouver : Purich Publishing Limited.
- BLAKESLEY, Simon, 2008, « Remote and unresearched: Educational leadership in Canada's Yukon Territory », *Compare*, 38(4) : 441-454.
- _____, 2010, « Storytelling as an insightful tool for understanding educational leadership in Indigenous Yukon contexts », *Canadian Journal of Educational Administration and Policy*, 111 : 1-31.
- _____, 2011, « Defining educational leadership in Canada's Yukon Territory: "Hmmm, that's a good question ..." », *Canadian Journal of Education*, 34(1) : 4-36.
- BLANCHET-COHEN, Natasha, Marie-Eve DROUIN-GAGNÉ, Flavie ROBERT-CAREAU, Daisy BELLEFLEUR et Caroline TALBOT, 2021, *Réussite éducative et renforcement identitaire des Innus dans des écoles québécoises de la Moyenne-Côte-Nord*, Rapport de recherche. Institut Tshakapesh et Chaire réseau jeunesse (CRJ).
- BOYER, Michel et Suzanne GUILLEMETTE, 2015, « La gestion de l'éducation autochtone, un référentiel à construire en collaboration », *Revue de la persévérance et de la réussite scolaires chez les Premiers Peuples*, 1 : 35-37.
- CASSIDY, Wanda and Davita MARSDEN, 2009, « Aboriginal "ways of being": Educational leaders, students and traditional Aboriginal knowledge », *Values and Ethics in Educational Administration*, 7(3) : 1-8.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada — CVR, 2015, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Commission de vérité et réconciliation du Canada : Ottawa.
- Conseil canadien sur l'apprentissage — CCA, 2007, *Redéfinir le mode d'évaluation de la réussite chez les Premières nations, les Inuits et les Métis*. Rapport sur l'apprentissage au Canada, 07. En ligne : http://www.bdaa.ca/biblio/recherche/cca/redefining_success_measured_fr/redefining_success_measured_fr.pdf.
- COUTURE, Christine, KAINE, Élisabeth, ROCK, Julie, PINETTE, Sylvien AUROUSSEAU, Emmanuelle, BLANCHET GARNEAU, Amélie, BARON, Marie-Pierre, COOK, Marhieu, DION, Jacinthe, DUQUETTE, Catherine, JACOB, Elisabeth, MARCHAND, Anne, PULIDO, Loïc et Jean-François VACHON, 2024, *Étude de pratiques de sécurisation culturelle développées conjointement avec des acteurs de milieux éducatifs, communautaires et culturels, situés au nord du 49^e parallèle, du fleuve et du golfe Saint-Laurent pour soutenir la persévérance scolaire et la réussite éducative des élèves autochtones*. Document de présentation pour l'activité de transfert. Action concertée en sécurisation culturelle, 8 mai 2024. Chaire UNESCO en transmission culturelle comme dynamique de mieux-être et d'empowerment, UQAC. En ligne : https://frq.gouv.qc.ca/app/uploads/2024/05/presentation_ac-psc_20240501d.pdf.

- Centre de développement de la formation et de la main d'œuvre huron-wendat — CDFM, Conseil en éducation des Premières Nations — CEPN et Institut Tshakapesh, 2020, *Compétence 15 : Valoriser et promouvoir les savoirs, la vision du monde, la culture et l'histoire des Autochtones*. En ligne : https://www.tshakapesh.ca/wp-content/uploads/2024/06/Competence-15_doc.pdf.
- D'ARBON, Tony, FASOLI, Lyn, FRAWLEY, Jack and Robyn OBER, 2009, *Linking worlds: Strengthening the leadership capacity of Indigenous educational leaders in remote education settings*, Lancaster : Australian Research Council. Retrieved from: https://eprints.batchelor.edu.au/id/eprint/221/1/Linking_Worlds_July_2009.pdf.
- DESCHÊNES, Émilie, 2018, « La confiance comme fondement essentiel du leadership des gestionnaires scolaires œuvrant au sein de communautés autochtones québécoises », *Éducation et francophonie*, 46(1) : 83-99.
- DESCHÊNES, Émilie et Guy PELLETIER, 2021, « Diriger une école en milieux autochtones au Québec : défis de pilotage, défis d'accompagnement, défis de formation », dans PROGRIN, Laetitia, LETOR, Caroline, Étienne, RICHARD et Guy PELLETIER (dirs.), *Les directions d'établissement au cœur du changement. Pilotage, collaboration et accompagnement des équipes éducatives* (pp. 33-49), Bruxelles : De Boeck-Supérieur.
- FALLON, Gerald and Jerald PAQUETTE, 2014, « Rethinking conceptions of educational leadership within a First Nations setting in Canada: Mapping a disputed terrain », *Journal of Educational Administration*, 52(2) : 193-209.
- FITZGERALD, Tanya, 2010, « Spaces in-between: Indigenous women leaders speak back to dominant discourses and practices in educational leadership », *International journal of leadership in education*, 13(1) : 93-105.
- FOSTER, Rosemary Y. and Jim T. GODDARD, 2003, « Leadership and culture in schools in northern British Columbia: Bridge building and/or re-balancing act? », *Canadian Journal of Educational Administration and Policy*, 27 : 1-18.
- FRAWLEY, Jack and Lyn FASOLI, 2012, « Working together: Intercultural leadership capabilities for both-ways education », *School Leadership & Management*, 32(4) : 309-320.
- GATHER THURLER, Monica, PELLETIER, Guy et Yves DUTERCQ, 2015, « Leadership éducatif? », *Recherche et formation*, 78 : 95-109.
- GIRARD, Nadia, 2022, « Récit d'un exercice de théorisation en gestion des paradoxes ». *Recherches qualitatives*, 41(2) : 96-120.
- GODDARD, Jim T. and Rosemary Y. FOSTER, 2002, « Where cultures collide: A case study of educational leadership in northern Alberta », *Canadian Journal of Education*, 27 (1) : 1-20.
- GODDARD, Jim T., FOSTER, Rosemary Y. and Jeff FINELL, 2004, *Leadership and culture in northern schools*, Calgary : University of Calgary.
- GOULET, Linda M. and Keith N. GOULET, 2014, *Teaching each other: Nehinuw concepts and Indigenous pedagogies*, Vancouver / Toronto : UBC Press.
- GUENTHER, John and Sam OSBORNE, 2018, « Red dirt education leaders “caught in the middle”: Priorities for local and nonlocal leaders in remote schools », *The Australian Journal of Indigenous Education*, 49(1) : 57-69.

- HALLINGER, Philip and Kenneth LEITHWOOD, 1998, « Unseen forces: The impact of social culture on school leadership », *Peabody Journal of Education*, 73 (2) : 126-149.
- Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme — HCDH, 2013, *Fiche d'information — No. 9 (Rev.1), Les droits des peuples autochtones*. En ligne : <https://archive.li/JxTQ6>.
- Institut Tshakapesh, 2021. En ligne : <https://www.tshakapesh.ca/>.
- JOPLIN, Rachelle A. C, 2020, « Through a White Woman's Tears: Fragility, Guilt, and the Journey toward Allyship ». dans NIEMANN, Yolanda Flores, GUTIÉRREZ Y MUHS, Gabriella and Carmen G. GONZALEZ (dirs), *Presumed Incompetent II: Race, Class, Power, and Resistance of Women in Academia* (pp 215-222), Salt Lake City : Utah State University Press.
- KAMARA, Martha Sombo, 2007, *The changing leadership culture in Northern Territory Indigenous remote community schools: Implications for Indigenous female principals and school community partnerships*, Paper Presented at the AARE Annual Conference, Fremantle, 2007. Retrieved from: <https://www.aare.edu.au/data/publications/2007/kam07608.pdf>.
- KHALIFA, Muhammad. A., Deena KHALIL, Tyson E. J. MARSH and Clare HALLORAN, 2019, « Toward an indigenous, decolonizing school leadership: A literature review », *Educational Administration Quarterly*, 55(4) : 571-614.
- KEDDIE, Amanda and Richard NIESCHE, 2012, « “It's almost like a White school now”: racialised complexities, Indigenous representation and school leadership », *Critical Studies in Education*, 53(2) : 169-182.
- La Boîte Rouge Vif, 2024, *Le territoire autochtone*, Intention pédagogique. Comprendre des réalités contemporaines autochtones liées au territoire. En ligne : <https://3peq.com/wp-content/uploads/2024/05/Le-territoire-autochtone.pdf>.
- LEWIS, Marianne W., 2000, « Exploring Paradox: Toward a More Comprehensive Guide », *The Academy of Management Review*, 25(4): 760–776.
- MAAKA, Margaret J., WONG, Kerry Laiana, PERRY, W. Kekailoa and Patricia M. G. JOHNSTON, 2019, « Indigenous leadership: A complex consideration », dans MCKINLEY, Elizabeth Ann and Linda TUHIWAI SMITH (dirs.), *Handbook of Indigenous education* (pp. 229-248), Singapore : Springer.
- Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, 2008, *La formation à la gestion d'un établissement d'enseignement. Les orientations et les compétences professionnelles*, Québec : Gouvernement du Québec. En ligne : http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/.
- MULLEN, Carol. A., 2022, « I write as an uninvited guest on Indigenous land: Recentring allyship in education », *Educational Studies*, 58(4) : 495-510.
- NIESCHE, Richard and Amanda KEDDIE, 2013, « Issues of Indigenous representation: White advocacy and the complexities of ethical leadership », *International journal of qualitative studies in education*, 27(4) : 509-526.
- NOLEN, Helen, 1998, *Emerging models of leadership in remote Aboriginal schools in the Northern Territory* [publication n° 28907768] (Mémoire de maîtrise non publié), Charles Darwin University]. ProQuest Dissertations and Theses Global.

- GUENTHER, John and Samuel OSBORNE, 2013, « Red dirt thinking on aspiration and success », *The Australian Journal of Indigenous Education*, 42(2) : 88-99.
- OSMOND-JOHNSON, Pamela and Peter TURNER, 2020, « Navigating the “ethical space” of truth and reconciliation: Non-Indigenous school principals in Saskatchewan », *Curriculum Inquiry*, 50(1) : 54-77.
- POIREL, Emmanuel, LAUZON, Nancy et Louise CLÉMENT, 2020, *L'actualisation du leadership*, Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal — RÉSEAU, 2019, *Trousse d'outils pour les alliés aux luttes autochtones*. En ligne : <http://reseaumtlnetwork.com/wp-content/uploads/2019/02/Trousse.pdf>.
- SANTAMARÍA, Andrés. P., WEBBER, Melinda, SANTAMARÍA, Lorri. J. and Lincoln. I. DAM, 2015, « Partnership for change: Promoting effective leadership practices for Indigenous educational success in Aotearoa New Zealand », *eJEP: eJournal of Education Policy*, Special issue : 93-109.
- SCHAD, Jonathan, LEWIS, Marianne W., RAISCH, Sebastian and Wendy K. SMITH, 2016, « Paradox research in management science: Looking back to move forward », *The Academy of Management Annals*, 10(1) : 5-64.
- SPANIERMAN, Lisa. B. and Laura SMITH, 2017, « Roles and responsibilities of White allies: Implications for research, teaching, and practice », *The Counseling Psychologist*, 45(5) : 606-617.
- SPILLANE, James P., HALVERSON, Richard and John B. DIAMOND, 2004, « Towards a theory of leadership practice: A distributed perspective », *Journal of curriculum studies*, 36(1) : 3-34.
- SMITH, Jackson, PUCKETT, Cassandra and Wendy SIMON, 2015, *Indigenous allyship: An overview, Waterloo, Ontario: Office of Aboriginal Initiatives*, Waterloo : Wilfrid Laurier University.
- TUHIWAI SMITH, Linda, 1999, *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*, London : Zed Books.
- WALKER, Allan and Clive DIMMOCK, 2002, « Moving school leadership beyond its narrow boundaries: Developing a cross-cultural approach », dans LEITHWOOD, Kenneth, HALLINGER, Philip, FURMAN, Gail C., RILEY, Kathryn, MACBEATH, John, GRONN, Peter and Bill MULFORD (dirs), *Second International Handbook of Educational Leadership and Administration* (pp. 167-202), London : Springer International Handbooks of Education.
- WILKINSON, Louise, Sue MCGINTY and Brian LEWTHWAITE, 2014, *The Power of Two: Sharing leadership for school improvement in Indigenous education*, 2014 AARE-NZARE Conference, Brisbane. Retrieved from: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED596753.pdf>.
- WISCUTIE-CRÉPEAU, Nancy, 2021, « L'éducation et les Autochtones au Québec : enjeux et défis », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, 26 : 97-107.
- WYATT, Tasha R., 2018, « Knowing when to step forward, back, or out: An autoethnography of a white researcher in two post-colonial educational contexts », *Power and Education*, 10(3) : 301-314.
- YVON, Frédéric et Jean-Marc HUGUENIN, 2021, *Améliorer la gestion des institutions de formations*, Paris : Éditions L'Harmattan.

Note de recherche

Réflexion sur le rôle de la personne alliée dans le cadre de l'élaboration de projets appliquant le principe du Double Regard-*Etuaptmumk*

Carine Nassif-Gouin

Doctorante

Faculté des sciences de l'éducation

Université du Québec à Montréal

Conseillère pédagogique

Cégep du Vieux Montréal

Maria del Carmen Grullon Carvajal

Doctorante

Faculté des sciences de l'éducation

Université de Montréal

Professionnelle de recherche

TÉLUQ

Chantal Levesque

Responsable de programme

Certificat en santé publique

Université de Montréal

Responsable de programme

Certificat en gestion des services de santé et des services sociaux

Université de Montréal

Responsable de programme

Certificat en intervention psychoéducatrice

Université de Montréal

Chargée de projets en décolonisation, réconciliation et autochtonisation

Faculté de l'éducation permanente

Université de Montréal

Pierre Picard

Membre de la Nation huronne-wendate

Directeur

Groupe de recherche et d'interventions psychosociales en milieu autochtone (GRIPMA)

Mélanie Boivin

Innue

Directrice générale

Centre d'amitié autochtone du Lac-Saint-Jean

Samuel Blain

Médecin de famille et médecin-conseil en santé publique
Professeur adjoint de clinique
Département de médecine de famille et de médecine d'urgence
Faculté de médecine
Université de Montréal

Sophie Martel

Innue
Infirmière clinicienne spécialisée

Isabelle Chiasson-Levesque

Responsable de programme
Certificat en santé publique
Université de Montréal
Responsable de programme
Certificat en gestion des services de santé et des services sociaux
Université de Montréal
Responsable de programme
Certificat en intervention psychoéducatrice
Université de Montréal

À Miniam, à Andréanne, à tous nos partenaires.

Résumé

Marcher sur le sentier de la décolonisation, de la réconciliation et de l'autochtonisation selon le principe du Double Regard / *Etuaptomuk* (*Two-Eyed Seeing*) demande une ouverture à la coconstruction, soit à la reconnaissance de l'égalité des savoirs. Pour y parvenir, toutes les personnes impliquées dans un projet qui se veut guidé par une véritable coréalisation incarnent le sens et l'application d'un faire-ensemble. Dans un tel contexte, la question du rôle de la personne « alliée » peut se poser. Cet article se veut un partage d'expériences, sans prétention ni prescription, recueilli lors d'échanges sur le rôle de la personne « alliée », dans le cadre de l'élaboration de trois projets distincts. Ces derniers se sont déroulés dans le respect des différences de visions ou de paradigmes. Il s'inspire du récit polyvocal pour présenter notre réflexion collective à ce sujet.

Mots-clefs : Personne alliée, principe du Double Regard, *Etuaptomuk*, approche coconstructive, groupes de travail paritaires Autochtones-allochtones.

Abstract

The path to decolonization, reconciliation and indigenization in terms of *Etuaptomuk* (*Two-Eyed Seeing*) requires openness to co-construction, i.e. the willingness to recognize the equality of knowledge. To achieve this, all the people involved in three different projects guided by genuine coconstruction must embody and apply what it means to be working together. As such, the role of “allies” may be addressed. The purpose of this article is to share insights, free of pretense or prescription, from conversations held on the role of “allies,” while acknowledging differences of vision or paradigm. In the form of a polyvocal narrative, it presents our collective thinking process on this subject.

Keywords: Allyship, Two-Eyed Seeing principle, *Etuaptomuk*, co-constructive approach, Indigenous-non-Indigenous joint working groups.

Introduction

Dans le cadre de l'élaboration de trois différents projets, trois groupes de travail se sont constitués dans l'intention de respecter autant que possible l'application du principe du Double Regard ou *Etuaptmumk* (*Two-Eyed Seeing*). Ce principe peut être défini en quelques mots comme étant une vision du monde dans laquelle se retrouvent ensemble, de manière égale, les philosophies et les savoirs autochtones et occidentaux (Bartlett, Marshall et Marshall 2012).

Pour ce faire, il était incontournable de constituer des groupes de travail paritaires Autochtones-allochtones, idéalement mixtes. Peu importe la constitution des groupes de travail, toutes les personnes participantes — chercheuses, praticiennes et étudiantes — se sont rassemblées pour atteindre les objectifs fixés en commun. Cette coconstruction a pu se réaliser dans le cadre de projets divers¹, comme un programme de formation, un jardin ou encore un guide d'accompagnement, pour ce qui nous occupent dans cet article. Ce principe du Double Regard a pour essence même de laisser une place à l'Autre, une voix égale. Par souci de congruence et d'authenticité, cette démarche coconstructive a défié les normes de temps et d'espace dans la réalisation de ces projets. Cela dit, il a été essentiel de respecter ce temps et cet espace nouveaux demandés par chacun et chacune.

Lors de la réalisation de chaque projet, l'un des exercices que nous avions était de respecter le principe du Double Regard tant dans le milieu professionnel de la santé que de l'éducation, que nous soyons Autochtones ou allochtones. Nous proposons de faire état des échanges que les personnes membres et partenaires de ces groupes de travail ont eus sur le rôle de la personne alliée, dans ces contextes de coconstruction, de manière à représenter les visions autochtones et allochtones que nous avons de ce travail en application du Double Regard. Ainsi, nous n'explorerons pas plus que nous ne décrirons les projets. En effet, l'intention de cet article est de présenter quelques réflexions ayant eu lieu sur la notion de la personne alliée dans le cadre d'initiatives réalisées selon le principe du Double Regard / *Etuaptmumk*.

Ipsa facto, cette note de recherche s'aligne et est aussi réalisée en cohérence avec le principe du Double Regard. Sous la forme d'une revue auto-ethnographique, nos témoignages sur cette coconstruction conjuguent la tradition orale retranscrite de manière structurée, afin de nous assurer de la cohérence et de la fluidité de la lecture du texte. Pour illustrer cette conjonction de voix, nous avons construit cet article sous la forme d'un récit polyvocal, dans le sens de la polyvocalité de Nathaniel Kohn (2000), laquelle « fait en sorte de créer des espaces où plusieurs voix variées se côtoient dans l'interaction et la juxtaposition » [notre traduction] (Kohn 2000, cité dans Paquin et Noury 2021), voire plus encore là où elles se raccordent au point de se confondre sur le plan narratif.

Enfin, pour faciliter la compréhension du contexte dans lequel les projets s'inscrivent, nous discuterons brièvement de la relation entre Autochtones et allochtones et des raisons qui peuvent renforcer et fragiliser sa coconstruction. Ensuite, nous préciserons notre compréhension du rôle de la personne alliée en contexte de coconstruction autochtone-allochtone après avoir précisé le double cadre conceptuel retenu pour nos échanges. Par la suite, nous décrirons brièvement la méthodologie de l'autoethnographie et nous terminerons par une synthèse de ce que nous en retenons.

¹ Ici nous faisons référence à plusieurs projets : 1) la cocréation d'un guide d'accompagnement pour illustrer l'application du principe du Double Regard [Groupe de travail pour un Faire ensemble de l'*Etuaptmumk* / Double Regard (2023). Guide d'accompagnement pour un Faire ensemble de l'*Etuaptmumk* / Double Regard (ou *Two-Eyed Seeing*). ASPQ/RÉFIPS Amériques. Publication numérique] <https://asqp.org/app/uploads/2024/08/guide-daccompagnement-pour-un-faire-ensemble-de-letuaptmumkdouble-regard.pdf>; 2) la cocréation d'espaces Jardins des Premières Nations en milieu académique et de santé et services sociaux et 3) la coconception de formations et de cours de niveau universitaire sur la santé des Premières Nations et des Inuit ou encore en lien avec l'art, la culture et l'intervention en contexte international.

Problématique

Dans le cadre des relations entre Autochtones et allochtones, le rapport aux savoirs sur de nombreuses réalités vécues et reconnues se pose toujours. Autant le spectre de la connaissance (The DICS Pyramid; Wallace 2007) peut être très large en ce qui a trait à certaines réalités, autant il semble bien plus réduit quant aux réalités autochtones. Il va sans dire que ce manque de connaissances remet en cause l'évolution de l'acquisition des savoirs et le développement de leur mise en application ; pensons à la place limitée, voire invisibilisante des Premières Nations et des Inuit dans le système de l'éducation et dans les milieux professionnels au Québec, par rapport à d'autres figures issues de l'Antiquité ou d'autres continents, par exemple. Malgré ces questionnements, notamment depuis la publication des rapports d'enquêtes nationale et provinciale et de leurs recommandations distinctes (CVR 2015; ENFFADA 2019, pour n'en nommer que quelques-uns), la méconnaissance des réalités et des réalisations autochtones est malheureusement encore bien courante et peut être un enjeu dans la prise de contact et le maintien des relations. Il est donc nécessaire avant tout de défaire les préjugés ou encore les mythes (Lepage 2019) pour saisir l'importance des renseignements erronés ou incomplets.

Afin d'illustrer notre propos, nous avons imaginé une version de la pyramide inversée de la connaissance inspirée et adaptée à partir de l'article de Grodie et Dos Santos (2017) et de la pyramide de Wallace (2007; voir figure 1) :

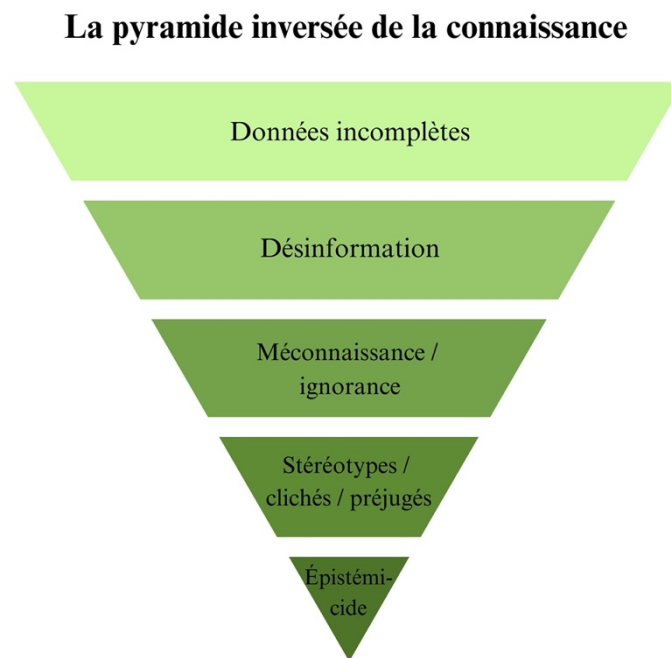


Figure 1. La pyramide inversée de la connaissance.

Source : Inspirée et adaptée de la pyramide de Wallace (2007) et de l'article de Grodie et Dos Santos (2017).

Devant cette déclinaison, les partenaires peuvent exprimer différents états émotifs. En effet, cette pyramide inversée de la connaissance, qui inclurait la méconnaissance, peut se décliner jusqu'à l'ignorance totale d'événements historiques aussi bouleversants qu'importants. À cette situation se conjuguent un déséquilibre vécu et l'incompréhension devant cette ignorance des autres, créant un inconfort, voire un malaise durable, entre les deux partenaires autochtones et allochtones, quels que soient le niveau de scolarité et le milieu de travail.

En effet, dans certains contextes, nous avons été témoins de l'expression d'un sentiment de trahison, voire de manipulation (*tokénisation*² ou instrumentalisation), plus ou moins contenu. Ainsi, dans le cadre de cours et de formations postsecondaires que certains et certaines d'entre nous avons eu la chance d'animer, le manque de connaissances de nombreux pans de l'histoire passés sous silence a été souligné à maintes reprises. Or, ces connaissances sont incontournables pour comprendre la complexité de certains enjeux autochtones. La révélation de ce manque de connaissances a fait émerger de vives réactions chez les personnes apprenantes, comme de l'inquiétude ou de l'irritation à l'idée d'avoir été privées de connaissances historiques fondamentales. Ces dernières ont alors tenté de saisir les raisons de cette méconnaissance et des lacunes dans les programmes d'enseignement, et ce, quel que soit le niveau, de l'école primaire à l'université. Pour nous, cette démarche est l'expression d'un pas vers la décolonisation des savoirs à tous les niveaux. Cependant, nous avons fait le constat que ces manques fragilisent la relation entre Autochtones et allochtones.

Pour notre part, nous comprenons mieux pourquoi il est courant d'observer de l'indignation face au peu, voire à l'absence, d'efforts de décolonisation des savoirs et des pratiques autant dans les milieux scolaires que professionnels (Battiste 2013; Mintz, 2021; Tsehay et Vieille-Grosjean 2018). Cette situation représente un défi de taille pour expliquer et saisir les nuances quant aux conséquences et aux résultats de nombreuses décisions politiques, économiques et sociales ayant une incidence sur les communautés et personnes issues des Premières Nations, Métis et Inuit au Canada. À ce moment précis, le rôle de la personne alliée peut prendre tout son sens dans l'appréhension de cette quête. Or, dans un contexte de décolonisation des savoirs et des actions, la posture choisie remet en cause le rôle à prendre.

To be an ally, it is not enough to merely be motivated to express minimal or no prejudice towards Aboriginal Peoples. As already stated, in order to be an ally, non-Aboriginal people must actively engage in decolonizing processes. Brown and Ostrove (2013) assert that allies can be distinguished by two characteristics: first, allies have a desire to actively support social justice, to promote the rights of the non-dominant groups and to eliminate social inequalities that the allies benefit from; and second, allies offer support by establishing meaningful relationships with people and communities of the non-dominant group that they wish to ally themselves and [, in order] to ensure accountability to those people and communities. (Brown et Ostrove 2013)

En ce sens, le concept d'*allyship* — que nous traduirons par « personne alliée » par la suite — est un moyen employé à une fin bien précise : « the reconciliation of historical and contemporary wrongdoings and the rectification of the inequitable colonial systems » (Smith, Puckett et Simon 2015 : 6). Ces auteurs soutiennent d'ailleurs que l'on ne peut pas s'autoproclamer personne « alliée ». En effet, seule la personne Autochtone ayant vécu les conséquences « indues » du système politique, économique et social mis en place par l'autre partie peut déclarer la personne allochtone qui les voit, s'en soucie et tente de rééquilibrer les iniquités et les inégalités comme une « personne alliée ».

De ce constat et de ces expériences, les questions suivantes ont émergé pour s'imposer sans relâche à nos réflexions sur la notion de personne alliée :

- Comment construire de réelles perspectives ou des regards communs à l'intérieur de structures de pouvoir établies comme inégales et inéquitables?
- Comment créer de véritables alliances entre Autochtones et allochtones, pour ce faire, ces alliances nécessitent-elles le démantèlement des structures de pouvoir établies?
- Comment l'ensemble de ces réflexions peut-il se traduire en pratique?

² La « tokénisation » vient de l'anglais *tokenism*, faisant référence au fait d'instrumentaliser une personne ou un groupe non dominant dans le but de paraître respectueux des meilleures pratiques et de faire bonne figure. Ainsi, l'intention de laisser une vraie place égalitaire à l'Autre n'est pas réelle ou première, car elle est obstruée par la volonté, avant tout, de se targuer de répondre aux recommandations et aux normes contemporaines.

- Comment peut-on approcher et faire coexister plusieurs perspectives qui paraissent, à première vue, incompatibles?

À notre avis, l'une des réponses se trouve dans l'application du principe du Double Regard ou *Etuaptmumk* (*Two Eyed-Seeing*) (Bartlett, Marshall, Marshall et Iwama 2015). Dans ce contexte, la personne alliée ne se contente pas de prendre conscience des mécanismes (dé)coloniaux, mais participe également au processus de réduction de ces mécanismes.

Double cadre théorique

À la suite de plusieurs recherches et de longues discussions, nous avons conclu que la notion d'*allyship* n'est pas encore suffisamment bien définie pour retenir une définition pertinente et complète. En effet, le terme « allié·e » (en anglais, *ally* ou *allyship*) est un concept dont la définition ne fait pas l'unanimité et dont la conceptualisation varie en fonction du groupe minoritaire ou marginalisé auquel il est associé.

Dans le cadre de cet article, nous avons limité la discussion à l'usage de ce terme dans une relation égalitaire entre Autochtones et allochtones, conclusion d'une expérience vécue lors de la coconstruction de projets et d'initiatives menés pas à pas, ensemble. Certaines personnes allochtones ont été reconnues par les membres autochtones des différents groupes de travail comme étant des personnes alliées, et c'est pourquoi nous proposons une discussion sur son sens et ses effets possibles sur les projets réalisés en mode Double Regard / *Etuaptmumk*.

Afin de comprendre ce qu'est une personne alliée, quelques éléments de définitions ont été recensés. Ainsi, nous proposons une sélection de définitions apportées par quelques personnes autrices ayant travaillé sur la question, afin de nourrir et justifier l'approche que nous avons retenue.

Sur la liste de qualités

Nous avons déterminé plusieurs pistes de réflexion fondées sur une liste de postures ou de traits de caractère à acquérir ou à reconnaître (Lamont 2021; voir également la *Trousse d'outils pour les personnes alliées aux luttes autochtones* du RéSEAU 2019). Ces caractéristiques sont présentées par plusieurs personnes autrices comme des qualités à avoir pour se qualifier ou être qualifiée de personne alliée. Or, la question ne s'est jamais posée dans le cadre de nos projets. Naturellement, les personnes allochtones ont présumé pouvoir travailler ensemble sans avoir à questionner préalablement les qualités et la posture de personnes alliées, pendant et après la réalisation des projets, quels qu'ils soient.

La blogueuse, designer et activiste Amélie Lamont (2023) rappelle que l'un des guides suggère plusieurs éléments visant à identifier ce qu'est une personne alliée :

1. *Take on the struggle as your own.*
2. *Transfer the benefits of your privilege to those who lack it.*
3. *Amplify voices of the oppressed before your own.*
4. *Acknowledge that even though you feel pain, the conversation is not about you.*
5. *Stand up, even when you feel scared.*
6. *Own your mistakes and de-center yourself.*
7. *Understand that your education is up to you and no one else.*

Ces qualités nécessitent d'être authentiques et ressenties, dans le sens où certains évoquent la sincérité comme pierre angulaire de cette notion (Moser 2022). Plusieurs caractéristiques récurrentes dans les définitions de la personne alliée sont également précisées, principalement la confiance et la solidarité (Smith, Puckett et Simon 2015 : 16). À ce titre, la personne alliée est responsable de sa posture et de ses propres apprentissages. Il relève d'elle de prendre les mesures requises pour discerner les connaissances et les faits incontournables à la prise en compte des discriminations et des inégalités vécues indûment par un groupe et par des personnes en particulier.

Ainsi, il lui revient de renverser la pyramide inversée de la connaissance (figure 1). Cela dit, nous croyons qu'il n'est pas nécessaire de s'attarder sur une liste comme sur les ingrédients d'une recette.

Évitant ces critiques, la définition plus large de Smith, Puckett et Simon (2015) nous apparaît viable : être une personne alliée est un processus continu et infini dans lequel la personne allochtone peut aspirer à le devenir, sans jamais l'être complètement, puisqu'elle sera perçue comme « une personne alliée aux yeux des uns, mais ne le sera pas aux yeux des autres » [notre traduction] (Smith, Puckett et Simon 2015 : 6). En ce sens, ce n'est donc pas tant d'être une personne alliée reconnue qui compte, mais les actions que l'on pose, le sens qu'on leur donne et la posture que l'on adopte.

Sur l'expression d'une volonté d'un faire-ensemble

Le terme « personne alliée » est présent dans les dictionnaires classiques, comme celui de l'Office québécois de la langue française (OQLF), qui le définit en ces termes : « Personne en position de privilège par rapport à un groupe minoritaire ou marginalisé, qui s'associe aux membres de celui-ci afin de promouvoir l'inclusion et l'équité » (OQLF 2023 §1). Empruntant un angle plus politique, Nicole Asong Nfonoyim-Hara, directrice des programmes sur la diversité à la *Mayo Clinic*, aux États-Unis ajoute à cette définition l'intention d'abolir les systèmes qui remettent en cause les droits fondamentaux, l'égalité d'accès et la capacité de ce groupe à prospérer dans la société (Asong Nfonoyim-Hara s.d., citée dans Dickenson 2021). Toutefois, la question de l'inclusion fait débat dans le sens où elle n'est pas nécessairement un objectif pour les groupes minoritaires et marginalisés (Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques 1992 [2012] : 166). La reconnaissance des valeurs, des philosophies, des pratiques et des langues ne vise pas toujours une inclusion ou une intégration au groupe majoritaire ou privilégié (voir figure 1).

À la lecture de nombreuses définitions, nous en retenons qu'être une personne alliée suscite l'idée d'une préqualification. Ces définitions nous amènent à nous demander si nous avons bien compris la définition de ce qu'est une personne alliée et comment nous l'entendons. Ainsi, nous nous interrogeons sur notre propre conception de cette notion et comment nous la définirions. La question est alors de déterminer comment notre démarche s'inscrit dans le principe du Double Regard ou *Etuaptmumk* (*Two-Eyed Seeing*). Nous avons donc revisité notre compréhension de ce principe, défini ci-après, à la lumière de la notion de personne alliée.

Double Regard ou *Etuaptmumk* (Two-Eyed Seeing)

Le principe du Double Regard ou *Etuaptmumk* a été conçu dans le milieu académique par trois auteurs et autrices de la Nouvelle-Écosse : la professeure Cheryl Bartlett et les deux personnes Aînées Mi'gma'w Albert et Murdena Marshall (Bartlett, Marshall et Marshall 2012). L'idée principale décrite consiste à percevoir un même objet ou individu selon les deux perspectives, ou plus précisément encore, les deux regards autochtone-allochtone. Ce double regard vient enrichir la vision humaine de l'individu, du monde, et donc de celui de l'Autre. Notons qu'il n'est aucunement question de confronter ou de déséquilibrer l'une et l'autre, mais bien au contraire de les valoriser.

La définition du cadre conceptuel du Double Regard est reprise du guide que certaines personnes du groupe ont publié sur ce principe directeur :

Le « Double Regard », appelé *Etuaptmumk* ou encore *Two-Eyed Seeing*, a été défini par Murdena et Albert Marshall, deux personnes Aînées de la Nation Mi'gma'w, pour concilier la vision de la santé dite conventionnelle allochtone avec celle de la santé traditionnelle autochtone, qui se trouve au fondement de la santé intégrative. (Bartlett, Marshall, Marshall et Iwama 2015, repris du Groupe de travail pour un Faire ensemble de l'*Etuaptmumk* / Double Regard, 2023 : 17-19)

Ce principe directeur de vie (Tremblay et Martin 2023 ; Roher, Yu, Martin et Benoit 2021) illustre en soi le rapport égalitaire des savoirs autochtones et allochtones. Il s'appuie sur un processus de décolonisation visant

l'abolition de la hiérarchisation des peuples et des individus de même que de leurs savoirs, de leurs philosophies et de leurs valeurs, afin de vivre des rapports humains comme étant égaux. Cette définition peut s'étendre à tous les champs visés.

Nous proposons une mise en contexte de la méthodologie de travail employée dans la réalisation de nos projets, suivie de notre compréhension de la notion de personne alliée. Nous terminerons par une synthèse des événements, des moments d'apprentissage ou encore des enjeux et des points forts d'une expérience de ce genre pour en dégager une définition ou des éléments constitutifs visant à enrichir cette notion.

Démarches pour guider nos réflexions

La méthodologie de l'auto-ethnographie (Hilgers 2013 : 97) retenue pour cette note est une démarche de recherche du « sujet social » (Coulon 1988, 2003). Elle s'inscrit dans la perspective post-positiviste qui compose avec la subjectivité dans le contexte d'une recherche qualitative et s'illustre dans un récit auto-ethnographique. Afin de mieux appréhender le sujet, plusieurs questions ont été soulevées. D'un point de vue épistémologique et dans notre contexte d'étude, nous les formulerons ainsi :

- Si la reconnaissance des personnes alliées fonctionne avec un projet particulier, fonctionnera-t-elle avec tous les autres?
- Comment opérer le passage du particulier au général en évitant un travail de décontextualisation, qui peut extraire la particularité du Double Regard et la spécificité du contexte?
- Comment généraliser les résultats obtenus de manière participative? Comment valider le tout avec des programmes qui ne seront jamais aussi bien connus, soit par inférence inductive (Hume 1739)?

Sous un autre angle et d'un point de vue strictement méthodologique, d'autres questions se sont prêtées à la réflexion :

- Comment étendre à d'autres recherches la pertinence d'une observation localisée dans un lieu, un contexte et une temporalité (indexicalité) en particulier?
- Comment l'observation peut-elle être productrice de sens à partir d'une activité critique (Bourdieu 1984)?

Enfin, d'un point de vue rhétorique, il serait légitime de se demander comment, à partir de l'observation de projets, il est possible de produire des analyses suffisamment générales pour dépasser l'intérêt des seuls spécialistes directement liés à ces objets de recherche?

La réponse devrait pouvoir constituer une méthodologie composée de quatre étapes, dont :

1. La présence sur le terrain en tant qu'acteur ;
2. L'observation des situations ;
3. La consignation ;
4. La rédaction de vignettes descriptives (Ellis et Bochner 1996; Riordan 2014)

Ces étapes mènent à l'élaboration d'une approche réflexive par l'adoption d'une posture dite « observatrice participante », en alternance lors d'échanges informels au sein de trois groupes. Dans ce cadre méthodologique, la personne observatrice participante doit faire la preuve d'une grande rigueur qualitative, en démontrant connaître son terrain, saisir la réalité sociale qu'elle étudie, cerner et définir sa complexité ainsi que comprendre les logiques qui sous-tendent l'organisation grâce à la production de données inédites (tout en risquant l'exotisation). Cependant, il reste plus que jamais important de « se donner une chance de découvrir quelque chose que l'on ne savait pas » (Bourdieu 1984 : 17).

À cette étape, nous avons interrogé quelle posture une personne alliée peut prendre et quel statut pourrait lui être accordé dans le cadre de l'élaboration d'une initiative ou d'un projet appliquant le principe du Double Regard / *Etuaptumuk*.

En effet, dans cette situation, le groupe a joué et joue un rôle essentiel dans le cadre de son propre terrain de réflexion. Dès lors, sa posture est-elle celle d'une personne observatrice participante ou bien l'inverse (Spradley 1980 Tedlock 1992 ; Soulé 2007), soit celle d'une personne participante observatrice? Dans les faits, les postures changeront selon les rôles retenus. Ainsi, l'approche (auto)réflexive ou autodiagnostique a été privilégiée, et ce, afin d'aider à définir les limites de chaque personne partie au projet (Ellis et Bochner 2000; Rondeau 2011). Cette démarche fait en sorte de revenir sur un travail collaboratif précis, puisqu'il visait l'application du principe du Double Regard dans la coconstruction de projets. Dans ce cadre, certaines personnes membres du groupe de travail ont joué un rôle essentiel, en s'aidant elleux-mêmes ainsi qu'autrui à ne pas perdre de vue la distance et l'esprit critiques essentiels à la réalisation des projets de formation et de rédaction. Certes, il en va de la validité et de la crédibilité du travail réalisé dans le cadre de divers projets, même s'il ne s'agit pas d'une recherche conventionnelle (Donnay et Savoie-Zajc 2004).

Dans le cadre d'une approche qualitative, nous avons ensuite simplifié toutes nos questions préalables pour les formuler de la façon suivante :

1. Qu'est une personne alliée?
2. Quelle place les éléments constitutifs ont-ils pour définir ce qu'est une personne alliée?
3. Avons-nous des précisions à apporter sur la définition de la personne alliée dans le contexte qui nous anime?

Résultats des échanges

Cet article est rédigé sous la forme d'un récit polyvocal (Kohn 2000) lequel nous donne une voix pour modifier, maintenir et renforcer le narratif, ensemble. Ainsi, en nous interrogeant sur la notion de personne alliée, nous avons à tour de rôle, et ensemble, fait le constat d'une insatisfaction face aux définitions trouvées. D'après nous, il y manque toujours au moins une dimension fondamentale.

Qu'est-ce qu'une personne alliée ?

La définition que nous avons retenue comme étant la plus pertinente est celle qui met en relation le rôle de la personne alliée comme étant celle qui décolonise les pratiques. Ainsi, elle apparaît uniquement dans l'action et se décrit ainsi :

Être une personne alliée, c'est perturber les espaces oppressifs en s'éduquant soi-même et en éduquant les autres sur l'historique des réalités [liées aux] des discriminations et [aux] des inégalités vécues indûment par un groupe et par des personnes autochtones. (RéSEAU 2019)

Cela dit, ce n'est pas suffisant. Nous pensons que cette définition doit s'appuyer sur la proposition de certaines personnes autrices qui soutiennent un engagement actif et continu. Le soutien à la cause ne suffit pas sans créer un espace d'échanges et de changements. Ainsi, sans actions continues concrètes et sans création d'espaces de collaboration pour ce faire, la personne ne peut être réputée alliée. La reconnaissance ne peut se donner avant tout que par les actions entreprises, lesquelles peuvent prendre différentes formes (National Institutes of Health Clinical Center s.d., passage cité dans Dickenson 2021).

Dans cette conception, ce n'est pas tant le résultat qui compte, mais l'action entreprise. Ainsi, toute personne qui donne tout ce qu'elle peut pour faire avancer la cause reste une personne alliée, même si elle n'est pas en position de pouvoir de changement. À l'appui de notre réflexion, nous retiendrons les deux caractéristiques énoncées par Brown and Ostrove (2013) :

Allies have a desire to actively support social justice; to promote the rights of the nondominant groups and to eliminate social inequalities that the allies benefit from; and second, allies offer support by establishing meaningful relationships with people and communities of the non-dominant group that they

wish to ally themselves and [, in order] to ensure accountability to those people and communities.
(RéSEAU 2019)

De ce fait, une personne alliée ne cherche jamais à tirer personnellement profit de cette relation et n'est pas plus en quête d'un crédit social. Ainsi, nous maintenons l'idée que la reconnaissance d'une personne alliée se réalise par son intention et ses actions authentiques et non pas par son résultat attendu ou espéré. Cela dit, le contexte étant si complexe et multidimensionnel, nous ne pensons pas que le résultat doit reposer sur les épaules d'une seule personne, même si elle appartient à un groupe de personnes privilégiées. La personne appartenant à ce groupe ne peut répondre au nom d'une institution ou d'un groupe à laquelle ou auquel elle appartient, à moins d'avoir la légitimité pour ce faire. Dans cette réalité résident toute la difficulté et les limites que nous avons pu retenir. La vision personnelle de l'individu n'est pas nécessairement celle de son groupe ou de son organisme ou institution. Or, la relation entre Autochtones et allochtones devrait pouvoir aussi passer par les institutions, lesquelles auraient alors la charge de sécuriser et protéger les personnes autant Autochtones qu'allochtones.

Lors d'un échange, l'un des membres du groupe de travail nous a rappelé que dans chacun des milieux de travail, « des lois, des règlements, des codes, des politiques de gestions internes, une déontologie sont à respecter. Ce corpus de normes ne nous permet pas toujours d'adapter nos actions en fonction du besoin de la personne » (personnes collaboratrices, Échanges, 2023). Il est donc nécessaire d'avoir un cadre assez souple et flexible pour protéger l'Autre. Dans le cadre des relations entre Autochtones et allochtones, il « faut savoir se réinventer, sortir de ce cadre, en ne perdant pas de vue cette mince ligne entre l'acceptable et le préjudiciable » (personne collaboratrice, Échanges, 2023). Pour faire preuve de créativité et suivre une certaine intuition, ceux ayant en charge le respect « du cadre doivent avoir une ouverture d'esprit et faire confiance pour donner la latitude dans des initiatives totalement nouvelles et étrangères » aux organisations (personne collaboratrice, Échanges, 2023).

La réponse à toutes nos questions précédentes s'inscrit également dans une perspective institutionnelle ouverte et équitable. La charge de décoloniser les savoirs et les institutions ne devraient jamais reposer que sur une seule personne ou un petit groupe, aussi privilégié e soit-elle ou soit-il. En attendant que la décolonisation et l'application du Double Regard / *Etuaptmumk* soient portées par les institutions et non seulement par des individus, l'interrogation demeure sur les éléments susceptibles de constituer la définition d'une personne alliée, à défaut d'avoir un cadre, entre autres normatif, issu des organismes et institutions.

Quelques éléments constitutifs?

Nous nous sommes mis d'accord afin de préciser qu'une personne alliée n'est pas une identité autodésignée ni une récompense. Dans ce contexte de cocréation de projets, être une personne alliée suppose de démontrer une compréhension de ce que sont les réalités des Premières Nations, des Métis et des Inuit au Canada par ses intentions, ses actions et ses relations. Cette réflexion épistémologique a conduit à quelques constats, divisés de la façon suivante.

La posture de la personne alliée

Certaines personnes membres du groupe ont précisé qu'être une personne alliée nécessite une posture d'ouverture au dialogue, qui se maintient avec authenticité. Il est donc essentiel de savoir se mettre en position d'écoute continue. Pour ce faire, il est important de faire preuve de « curiosité positive face à l'autre et à son point de vue » (personne collaboratrice, Échanges, 2023). Le fait de s'allier peut alors être une partie de la solution à la coconstruction, soit réaliser un projet créé en partenariat égalitaire autochtone-allochtone. Une posture d'« écoute pour favoriser le dialogue est alors de mise » (personne collaboratrice, Échanges, 2023). Une autre personne participante à l'un des projets précisera que nous « sommes responsables de nos apprentissages et de nos connaissances / compétences ; pour ce faire, c'est à chacun et chacune de nous d'adopter une posture d'écoute [afin de] pour favoriser le dialogue » (personne collaboratrice, Échanges, 2023). Dans le cadre de la perpétuation des traitements inégaux, injustes et inéquitables, nous pouvons même espérer la sécurisation émotionnelle de chacun et de chacune des membres du groupe.

Cette posture fait en sorte de « mettre en commun les forces de chacun et de chacune » ainsi que de réfléchir et de déterminer ensemble des lieux de rencontre qui bénéficient à tous et à toutes (personne collaboratrice, Échanges, 2023).

Comme une personne membre d'un groupe de travail l'a souligné : pour atteindre l'égalité des savoirs et des traitements, l'une des solutions consiste à mettre les forces en commun et à créer des lieux de rencontre où chaque personne y trouve sa place, une place égale. Cette posture rend possible le partage des actions et des expériences en étant soi-même et l'autoconstruction dans un espace prévu, à cet effet. Comme l'indique une personne d'un autre groupe de travail, il faut comprendre que la confiance se construit en continu et que lorsqu'elle est fragilisée, il ne faut pas « hésiter à pardonner les écarts » et à « persévérer les relations, car les blessures sont là pour rester malgré tous les efforts fournis » (personne collaboratrice, Échanges, 2023). L'effort d'oser, d'ouvrir la discussion et de communiquer le résultat de ces échanges s'est avéré une démarche essentielle à prévoir en amont et en aval des activités, puisqu'elle a contribué à réaliser un pas de géant vers la vision enrichie de l'expérience partagée autochtone-allochtone.

Pour notre part, ces coconstructions ont illustré combien il est possible de se découvrir, en prenant conscience de nos jugements et de nos préjugés. Cette prise de conscience nécessite parfois d'accepter de les ébranler, de les confronter à une nouvelle réalité dans une perspective de les délaissier et de les réduire, voire de les faire disparaître.

Une personne participante à l'un des projets précise que « personnellement, j'ai beaucoup apprécié le fait que l'on respecte mon rythme qui n'était pas aussi rapide qu'à mon habitude. Cet exercice m'a demandé de plonger à l'intérieur de moi pour trouver cet espace à l'échange authentique. De plonger dans ma culture et dans mon vécu pour faire ressortir des clés de compréhension qui allaient [faciliter] permettre cet échange et ces écritures [censées] qui allaient être partagées » (personne collaboratrice, Échanges, 2023).

De plus, la réflexion sur l'inversion de la qualité de personne alliée s'est également posée lors des échanges sur la notion de personne alliée. En somme, nous avons soulevé la question à savoir si une personne Autochtone pouvait être qualifiée d'alliée. Nous en avons conclu qu'il y a un grand risque d'atténuation ou de réduction, voire d'annihilation de ce que les personnes vulnérabilisées et invisibilisées ont vécu. En effet, en d'autres termes, ce qui semble limiter l'inversion de la qualité de personne alliée est avant tout la finalité associée à ce concept et, par association, la praxis. Nous avons questionné le terme de personne « alliée » pour identifier s'il n'était pas *sine qua non* d'un contexte colonial, au sens où c'est l'allochtone qui se présente comme le pont d'entrée / d'accès pour améliorer la situation des personnes marginalisées (Autochtones) dans un contexte d'intégration à une société (post)coloniale. Cette manière de concevoir le monde nous éloigne de l'application du principe du Double Regard, voire la rend impossible. En effet, dans cette logique, attribuer la qualité d'alliée à une personne Autochtone aboutirait à l'identifier, par association, comme étant une personne allochtone en contexte d'alliance à la cause autochtone! Par conséquent, une personne Autochtone pourrait être une « alliée », mais dans le cadre d'une cause autre que la sienne. Plus précisément, en étant des personnes alliées de leur propre cause, les Autochtones n'auraient alors pas besoin des allochtones pour faire mention de leurs besoins, de leurs causes, de leurs expériences, des injustices vécues, etc. Ils ne pourraient plus justifier les raisons de leur situation créées par la marginalisation, l'exclusion ou la ségrégation, etc., ainsi que ses conséquences subies.

Pour terminer, certains membres du groupe ont amené l'idée que la posture de personne alliée peut faire écho à la critique de la réconciliation (Bloomfield, Barnes et Huyse 2003). En effet, il a souvent été énoncé que « la réconciliation pouvait faire référence à une symétrie des rôles dans un conflit préalable ». Cela dit, cette vision n'est effectivement pas envisageable en raison des réalités des Premières Nations, des Métis et des Inuit au Canada. Comme l'indique Sipi Flamand, « la réconciliation imposée, à sens unique, ou la réconciliation négociée où on demande aux petits Indiens d'oublier le passé et de contempler un "bel avenir" en fermant les yeux [...] » (Flamand 2023 : 19) n'est, en effet, pas envisageable. Nous retenons qu'il faut bien passer par la reconnaissance pour maintenir sa posture de personne alliée.

Une reconnaissance

Comme nous l'avons précisé précédemment, le concept de personne alliée n'est jamais une identité autodésignée. Cela dit, elle peut être celle qui inspire et guide les personnes tout au long de la vie. Cette posture demande de démontrer sa compréhension des réalités autochtones par « ses actions, ses relations et la reconnaissance collective des communautés » (traduit librement et inspiré de Lamont 2021). Il s'agit donc d'une reconnaissance uniquement donnée par l'Autre; elle est évolutive, voire toujours temporaire. Elle peut être qualifiée pour les uns et déqualifiée pour d'autres. Ainsi, on n'est une personne alliée ni un jour ni pour toujours.

Cette qualité est mouvante par le fait qu'il ne s'agit pas d'un titre ni d'une récompense, mais davantage d'une reconnaissance à un temps « T » par une ou des personne(s) « P ». Cette reconnaissance temporaire est donc réservée aux personnes ayant un pouvoir de changement ou qui tente de l'initier, et ce, même si les résultats ne viennent pas nécessairement s'incarner dans un champ des possibles. En ce sens, il s'agit donc davantage d'un principe de vie.

Un principe de vie

Comme tout principe de vie, la personne alliée présente des caractéristiques bien particulières, sincères, authentiques et solidaires. Ce n'est pas l'erreur commise sur laquelle on se focalisera qui annihile tous les efforts démontrés, soit sur l'ensemble de ses actions et de sa posture cohérente et continue. Ainsi, l'ouverture à l'Autre se réalise dans une relation pérenne. Elle ne s'arrête jamais.

C'est pourquoi nous sommes d'avis qu'il n'y a donc aucune liste (non) exhaustive pour être une personne alliée. Nous n'y voyons aucune liste ou recette possible à composer. Par conséquent, il n'existe aucune évaluation ou aucun test pour vérifier la présence ou non de tous ces éléments. Il n'y a pas non plus de gestes précis à poser ni de caractéristiques à combler.

Dans nos échanges, nous n'avons pas non plus été en mesure de préciser ce qu'il faut dire ou ce qu'il faut faire ou encore qui être. Puisque la reconnaissance de personne alliée peut être retirée en tout temps, être une personne alliée s'accompagne nécessairement d'attentes relatives à que dire, au comment faire et à qui ou à comment être. Ainsi, cette reconnaissance peut disparaître, dès le moment où les intentions et les actions d'une personne ne correspondent pas aux attentes. En effet, comme il s'agit de combler les inégalités et les iniquités, il reste important qu'une personne demeure attentive aux besoins de l'Autre.

À notre avis, il ne s'agit en rien d'avoir pitié, de créer un malaise ou de susciter de la culpabilité chez la personne alliée. Cette posture devrait appartenir à chacun et à chacune, car au fond, l'idée de reconnaître une personne alliée est aussi étrange que celle de qualifier quelqu'un de gentil ou pas. En ce sens, d'après nous, être une personne alliée relève plus de l'ordre de l'état d'être d'une personne et donc de son ressenti, tout comme être amoureux, que d'un concept. Nous n'avons pas retenu l'idée que le fait d'aider une cause ou encore d'aider à la reconnaissance des arts, de la pédagogie, des savoirs ou des droits autochtones devait passer par un titre quelconque. Au fond, il ne s'agit pas de venir en aide à des personnes vulnérables, car la face cachée de cet état nous ramène à une attitude condescendante et renvoie, là encore, à une relation inégale.

Conclusion

En conclusion, nous en retenons que chaque personne définit la posture de personne alliée par elle-même, et il n'est en rien besoin d'un titre puisqu'il s'agit d'un état, d'un ressenti.

En nous appuyant sur les éléments constitutifs présentés, nous espérons participer à la reconnaissance de personnes alliées telle qu'elle a fonctionné avec ce projet en vue de soutenir tout autre projet. Nous n'avons pas la prétention d'opérer un passage du particulier au général, et ce, même dans un contexte que nous sommes en mesure de contextualiser, soit le contexte particulier de l'application du principe du Double Regard. Nous

laissons le travail à nos personnes lectrices de généraliser les résultats obtenus de manière participative, soit par un travail d'inférence inductive (Hume 1739). Pour ce faire, nous rappellerons les éléments suivants :

1. On ne s'autodéclare pas « personne alliée »

Dans le cadre de l'élaboration de nos projets, quelques discussions ont eu lieu sur le rôle que nous avons et que nous portons. Nous en avons conclu que l'on ne s'autodéclare pas personne alliée. Cette qualification est davantage réservée à ceux qui reconnaît chez l'autre des actions authentiques. Il s'agit d'une reconnaissance donnée par l'autre du fait de la façon cohérente d'être et d'agir d'une personne. Ce n'est donc pas un statut, mais la reconnaissance d'une posture ressentie, incarnée et authentique.

2. La reconnaissance n'est jamais définitive

Cette désignation est toujours temporaire, car elle est en évolution, chaque jour et à chaque instant. Ainsi, si une personne alliée est reconnue comme telle dans le cadre d'un projet, elle pourrait ne pas l'être dans celui d'un autre projet.

3. La posture de personne alliée est sine qua non du contexte colonial

La logique de liste de compétences à cocher ou encore la recherche de titre s'inscrivent dans une logique coloniale, qui favorise l'appât du gain et la hiérarchisation. Si l'on souhaite décoloniser ses façons de faire et proposer d'autres modèles, le rôle de la personne alliée apparaît nécessairement comme provisoire. Cela dit, il n'est jamais question d'oublier ou de faire disparaître les événements du passé, mais d'en tenir compte pour mieux les dépasser et tendre vers un modèle plus juste, plus équitable et égalitaire.

En conclusion, nous laissons encore quelques dernières questions en suspens, afin de susciter des discussions collectives sur lesquelles nous sommes nous-mêmes encore en réflexion. Il est beaucoup question d'assurer des corridors et des espaces sécuritaires, exempts de jugement. Son corolaire est lié à la notion du temps. En effet, la contrainte du temps a été soulignée de nombreuses fois, et il serait important de travailler à concilier nos temporalités. La question qui demeure est : « Quand? ». Si l'on sait comment intégrer des mécanismes favorisant une relation de confiance, « il serait maintenant plus que temps et nécessaire qu'ils soient intégrés rapidement dans les organisations, [afin] pour que cette relation ne repose plus uniquement sur une [personne] ou un petit groupe de personnes ». Sous cet angle et d'un point de vue strictement méthodologique, nous espérons que ces quelques réflexions critiques auront mis en évidence certains éléments producteurs de sens en vue de passer à une autre étape le plus rapidement possible, car il est plus que temps de ce faire.

Références

- BARTLETT, Cheryl, MARSHALL, Murdena, MARSHALL, Albert and Marilyn IWAMA, 2015, « Integrative Science and Two-Eyed Seeing: enriching the discussion framework for healthy communities », in Lars K. Hallström, Nicholas P. Guehlstorf and Margot W. Parkes (dirs.), *Ecosystems, Society, and Health: Pathways through Diversity, Convergence, and Integration* (pp. 280-326), Montreal: McGill-Queen's University Press. Retrieved from: <https://doi.org/10.1515/9780773583122-012>.
- BARTLETT, Cheryl, MARSHALL, Murdena and MARSHALL, Albert, 2012, « Integrative science and Two-Eyed Seeing: enriching the discussion framework for healthy communities », in L. K. Hallstrom, N. Guehlstorf, M. Parkes (dirs.), *Beyond intractability: convergence and opportunity at the interface of environmental, health and social issues* (pp. 331-340), Vancouver : UBC Press.
- BLOOMFIELD, David, BARNES, Teresa Barnes and Luc Huyse, 2003, *La réconciliation après un conflit violent : un manuel*, Stockholm : International IDEA.

<https://www.idea.int/sites/default/files/publications/la-reconciliation-apres-un-conflit-violent.pdf>.

Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : écoute, réconciliation et progrès (CERP), appelée Commission Viens, 2019, Rapport final. En ligne : www.cerp.gouv.qc.ca.

COULON, Alain, 1988, « L'ethnométhodologie », *Revue Française de Pédagogie*, 82 : 65-101.

_____, 2003, *Ethnométhodologie et éducation*, Paris : Presses Universitaires de France.

Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, 1992 [2012], *Promouvoir et protéger les droits des minorités – Un guide pour les défenseurs*, HR / PUB / 12 / 7, Genève et New York : Secrétariat de l'Organisation des Nations Unies et Haut-Commissariat des Droits de l'Homme du système des Nations Unies. En ligne : https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/HR-PUB-12-07_fr.pdf.

DENZIN, Norman Kent, 2006, « Analytic autoethnography, or déjà vu all over again », *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4) : 419-428.

DICKENSON, Samantha-Rae, 2021, (Blogging Website), January 28, 2021. Retrieved from : <https://www.edi.nih.gov/blog/communities/what-allyship>.

DONNAY, Jean, 2002, *Quand on veut analyser une pratique...*, Acte de conférence. En ligne : http://probo.free.fr/textes_amis/quand_on_veut_analyser_jd.pdf.

ELLIS, Carolyn and Arthur. P. BOCHNER, 1996, *Composing ethnography: alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek : AltaMira.

_____, 2000, « Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity. Researcher as Subject », in Norman K. Denzin and Y. S. Lincoln (dirs.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 733-768), Thousand Oaks : Sage.

_____, 2006, « Analyzing analytic autoethnography. An autopsy », *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4) : 429-449.

Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA), 2019, Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. En ligne : <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>.

FLAMAND, Sipi, 2023, *Nikanik e itapian – Un avenir autochtone « décolonisé »*, Wendake : Hannenorak.

GRODIE, Baptiste et Marie DOS SANTOS, 2017, « Injustices épistémiques », *Sociologie et Sociétés*, 49(1) : 7-31.

Groupe de travail pour un Faire ensemble de l'Etuaptmumk / Double Regard, 2023, Guide d'accompagnement pour un Faire ensemble de l'Etuaptmumk / Double Regard (ou *Two-Eyed seeing*), ASPQ/RÉFIPS Amériques, Publication numérique. En ligne : <https://aspq.org/app/uploads/2024/08/guide-daccompagnement-pour-un-faire-ensemble-de-letuaptmumk-double-regard.pdf>.

HILGERS, Mathieu, 2013, « Observation participante et comparaison. Contribution à un usage interdisciplinaire de l'anthropologie », *Anthropologie et Sociétés*, 37(1) : 97-115.

- HUME, David, 1739, *A Treatise of Human Nature*: Book I, Part III, Section VI, Oxford : Oxford University Press.
- KOHN, Nathaniel, 2000, The screenplay as postmodern literary exemplar: Authorial distraction, disappearance, dissolution », *Qualitative Inquiry*, 6(4) : 489-511.
- LAMONT, Amélie, 2021, *Guide to Allyship* (Blogging Website). Retrieved from: <https://niromp.org/2021/02/21/guide-to-allyship-amelie-lamont/>.
- LEPAGE, Pierre, 2019, *Mythes et réalités sur les peuples Autochtones*, 3^e édition (mise à jour et augmentée) Institut Tshakapesh : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse et Institut Tshakapesh. En ligne : <https://www.cdpdj.qc.ca/storage/app/media/publications/Mythes-Realites.pdf>
- MINTZ, Steven, 2021, *Decolonizing the Academy, Inside Higher education*, June 21, 2021 (Blogging Website). Retrieved from : <https://www.insidehighered.com/blogs/higher-ed-gamma/decolonizing-academy>.
- MOSER, Charlotte E., 2022, *Does he mean it? The role of sincerity in ally motivations and behaviors* (Ph.D. Thesis), Social Psychology Faculty, University of Kansas. Retrived from : <https://www.proquest.com/openview/47f0567f922bef6236e9d559c08f9ecd/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>.
- Office québécois de la langue française (OQLF), 2023, « personne alliée », Grand dictionnaire terminologique. En ligne : <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/26557588/personne-alliee>.
- PAQUIN, Louis-Claude et Cynthia NOURY, 2020, *Co-écriture à trois voix sur des pratiques de recherche-création performatives - Récit de pratique d'une écriture performative polyvocale*, niversité du Québec à Montréal, MAC, Montréal, Présentation du 19 février 2020. En ligne : http://lcpaquin.com/Ecriture_performative_polyvocale_PaquinNoury.pdf.
- RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal, 2019, *Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones*. En ligne : <https://rcentres.qc.ca/wp-content/uploads/2019/01/trousse-alliee.pdf>.
- RIORDAN, Niamh O., 2014, *Autoethnography: Proposing a new method for information systems research*, Twenty Second European Conference on Information Systems - Proceedings of the European Conference on Information Systems (ECIS), 2014, Tel Aviv, Israel, June 9-11, 2014. Retrieved from: <https://core.ac.uk/download/pdf/301362417.pdf>.
- ROHER, Sophie I.G., YU, Ziwa, MARTIN, Debbie H. and Anita C. BENOIT, 2021, « How is Etuaptmumk / Two-Eyed Seeing characterized in Indigenous health research? A scoping review », *PLoS ONE*, 16(7) : 1-22.
- RONDEAU, Karine, 2011, « L'autoethnographie : une quête de sens réflexive et conscientisée au cœur de la construction identitaire », *Recherche Qualitatives-Développement, apports et outils de la recherche qualitative*, 30(2) : 48-70.
- SAVOIE-ZAJC, Lorraine, 2004, « La recherche qualitative/interprétative en éducation », dans KARSENTI, Thierry et Lorraine SAVOIE-ZAJC (dirs.), *La recherche en éducation : étapes et approches*, 4^e édition (pp. 147-150), Sherbrooke : Éditions du CRP.

- SMITH, Jackson, PUCKETT, Cassandra and Wendy SIMON, 2015, Indigenous Allyship: An Overview, Office of Aboriginal Initiatives: Wilfrid Laurier University. Retrieved from: <https://ihll.healthsci.mcmaster.ca/wp-content/uploads/2022/02/indigenous-allyship-an-overview.pdf>.
- SOLOMON TSEHAYE, Rachel et Henri VIEILLE-GROSJEAN, 2018, « Colonialité et occidentalocentrisme : quels enjeux pour la production des savoirs ? », *Recherches en éducation*, 32 : 17-130. En ligne : <http://journals.openedition.org/ree/2323>.
- SOULÉ, Bastien, 2007, « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », *Recherches Qualitatives*, 27(1) : 127-140.
- SPRADLEY, James, 1980, *Participant observation*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- SPRY, Tamy, 2001, « Performing autoethnography: an embodied methodological praxis », *Qualitative Inquiry*, 7 : 706-732.
- TREMBLAY, Marie-Claude and Debbie H. MARTIN, 2023, « Etuaptmumk/Two-eyed seeing: A Guiding Principle to respectfully embrace Indigenous and Western systems of knowledge », in JOURDAN, Didier et Louise Potvin (dirs.), *Global Handbook of health promotion research*, Vol. 3 (pp. 105-114), New York : Springer Nature.
- WALLACE, Danny P., 2007, « Introduction », in Danny P. WALLACE (dir.), *Knowledge Management: Historical and Cross-Disciplinary Themes* (pp. 1–11), Westport: Libraries Unlimited.

Entrevue - Interview

Réflexions sur la notion d'*allyship* avec Michelle McGeough, Jonathan Lainey et Caroline Nepton-Hotte

Pascale Tremblay

Doctorante

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

En tant que chercheuse féministe allochtone engagée dans une recherche orientée par une analyse intersectionnelle de pratiques performatives décoloniales d'artistes femmes et queer autochtones, j'effectue un processus réflexif constant. Par exemple, je m'interroge sur les actions concrètes à mettre en place pour éviter l'emploi métaphorique de notions telles que *allyship*, décolonisation et autochtonisation. Car leur omniprésence dans les discours institutionnels, plutôt que d'en préciser la teneur, a parfois pour effet de les galvauder.

D'ailleurs, ayant plus de questions que de certitudes sur ce néologisme qu'est *allyship*, j'ai convié en entrevue trois professionnel·le·s du milieu muséal et universitaire, afin d'entendre leurs points de vue sur le sujet. Fait à noter : les entretiens avec Michelle McGeough¹, Jonathan Lainey² et Caroline Nepton Hotte³ ont été réalisés à des moments distincts⁴ et sont rassemblés ici, suivant l'ordre des rencontres.

Pascale Tremblay (PT) : Je n'arrive pas à trouver d'équivalence satisfaisante en français pour le terme *allyship*, qui se traduit par « alliance » ou « être allié·e ». J'ai aussi vu « alliance inclusive ». Comment définiriez-vous ce terme?

Michelle McGeough (MM) : Within the last five years, there was a lot of discussion on social media regarding what we mean by the use of these terms, the deployment of these terms, what does “Ally” really mean. It was actually through grassroots movements and grassroots organizing that it was started. It started out as “ally”, but then it wasn't enough: “we need people to be more invested in the outcome” and to understand that what happens to Indigenous people also happens to other people as well; that there is not just the possibility where we're denied our rights, but the possibility for others to be denied their rights as well by the State. So, that's why we need people to be invested in the outcome.

I was thinking about that and, in particular, thinking about how a lot of the conversation around the term is too passive. There has been a switch to a recognition about how passive it is, and perhaps the term that should be used is “accomplice.” Because then it indicates that there is an equal kind of investment in an

¹ Originally from Amiskwaciwâskahikan, Michelle McGeough is a Métis scholar and artist. Prior to accepting her current position as an Assistant Professor at Concordia University, she taught at the University of British Columbia. Dr. McGeough received her Ph.D. in Indigenous art histories from the University of New Mexico.

² Jonathan Lainey est historien, auteur et conservateur, Cultures autochtones, au Musée McCord Stewart. Il détient une maîtrise en histoire de l'Université Laval. Il a occupé les fonctions de conservateur, Premiers Peuples – Histoire, au Musée canadien de l'histoire, à Gatineau et d'archiviste aux Archives autochtones, à Bibliothèque et Archives Canada. Il est membre de la Nation huronne-wendat de Wendake.

³ Caroline Nepton Hotte est professeure au Département d'histoire de l'art et candidate au doctorat au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle est membre de la communauté ilnue de Mashteuiatsh.

⁴ L'entretien avec Michelle McGeough a eu lieu le 16 mars 2023, celui avec Jonathan Lainey, le 26 avril 2023 et celui avec Caroline Nepton Hotte, le 27 avril 2023.

outcome. If we really want to effect change and see change, we need to talk about being accomplices and that everyone has a stake in what is happening. Whereas I think with the idea of using the term “accomplice”, it's more like you're in for the long haul.

Also, there is this expectation that the institution will fall into place through the activities of people within the institutions, within the organizations. That's not always the case; and particularly when we look at museums, we look at the history of museums in particular and what their intent was. Their intent was to educate people into a particular kind of citizen. And so, there are certain kinds of histories that are sanctioned by the State, or that often support it. [Pause] I think that maybe part of it is also that we need to be more demanding of institutions. But the thing is that we also realize that often, when we make these demands, it has an impact on the Indigenous people working in those institutions. And part of the reason why they go into these institutions is because they want to effect change. I do think that allyship isn't enough. You have to have a stake in what's being talked about, a stake in the change. And you have to see that the change is something that also benefits everyone.

Jonathan Lainey (JL) : Dans la période actuelle, il y a définitivement un engouement énorme pour tout ce qui touche aux questions autochtones. C'est comme si plusieurs personnes s'appropriaient les sujets autochtones et des mots comme *allyship*, décolonisation, autochtonisation apparaissent et deviennent galvaudés. Je refuse volontairement de définir les termes « décolonisation » et « autochtonisation ». Plus je lis sur le sujet, plus je constate qu'il n'y a pas consensus. Certaines personnes vont associer leur définition à l'autochtonisation, tandis que pour d'autres, il est question de décolonisation. Pourtant, ce ne sont pas du tout des mots interchangeables. Dans cette turbulence, je préfère prendre un pas de recul et ne pas contribuer à cette cacophonie. Dans ce contexte, j'ai le sentiment que les gens s'écoutent moins, mais s'affirment beaucoup.

J'ai aussi l'impression qu'il peut y avoir un effet de mode derrière le fait de s'affirmer comme allié·e. En même temps, je veux accorder le bénéfice du doute à ces personnes, mais il n'en demeure pas moins que je me demande : Pourquoi s'affirmer ou s'afficher comme allié·e? J'ai l'impression qu'il y a un petit côté égocentrique sous-jacent à cette prise de position. Encore une fois, je ne veux pas porter de jugement, parce qu'on a vraiment besoin d'allié·e·s et, somme toute, je suis pour cette notion d'*allyship*, parce qu'il y a encore tellement de commentaires racistes violents, rétrogrades et agressifs. Il reste beaucoup de travail à faire pour sensibiliser les gens, et les Autochtones ne peuvent pas tout faire seul·e·s. On a besoin de plus d'allié·e·s, de plus de combattant·e·s, littéralement, de plus de gens qui travaillent dans cette direction. Être Autochtone, c'est avoir subi la colonisation, donc l'oppression et la dépossession. Selon moi, être allié·e, ça implique de défendre les causes autochtones, qui sont : la réaffirmation, la réappropriation et la repossession. Être pro-Autochtones, c'est être une personne qui aide, qui contribue, qui fait avancer. D'ailleurs, on peut prendre position à travers l'écriture, en défendant ses convictions sur la place publique et en prenant part au débat. Pour moi, l'écriture consiste en une façon d'être allié·e, parce que ce n'est pas passif.

Caroline Nepton Hotte (CNH) : À mon avis, un allié, c'est quelqu'un qui va venir en soutien, qui va aider, qui va avoir à cœur la cause, les demandes ou les revendications des mouvements autochtones, mais qui ne va pas s'en faire une carrière profitable [pause]. C'est une personne qui épaula à la demande, parce qu'il faut que ça vienne de la base.

J'ajouterais aussi que ce n'est pas quelqu'un qui va attendre que le projecteur soit sur lui pour le faire. Il va le faire au quotidien. Dans le cadre d'une conférence donnée à l'UQAM le 19 avril 2023, l'essayiste et professeure Dalie Giroux disait, et je paraphrase : « De décoloniser et d'être allié·e, ça ne devrait pas être quelque chose que l'on met de l'avant, ça devrait être quelque chose que l'on fait ». On n'a pas besoin de dire : « Ah, moi, je suis décolonial·e! ». Fais-le sans tout le temps avoir besoin de te placer sous les projecteurs. Le but, c'est de donner la place à « l'Autre », parce qu'il n'en a pas eu depuis 1815. À mon avis, tu es allié·e dans ton cœur avant tout. Pour en revenir à ce que disait Dalie Giroux dans sa conférence : la décolonisation, tu la fais quand tu choisis de protéger l'environnement, d'accompagner les gardiens du territoire. Il faut que tu sois dans l'action, donc ce n'est pas une posture statique.

PT : Est-ce que cette définition varie selon votre posture ou le contexte dans lequel se construit cette relation?

MM : I never really anticipated what it would be like to be in the institution, to be in academia. I've always seen that what my work and my research is, is about creating space. I've always seen that my position is to kind of put my foot in the door and to open it up, hopefully, wider than a crack for other things to enter into this institutional space. I also see what my position within the institution is, is to create a space for those Indigenous people who want to have or experience higher education. Not everybody wants to. That's not everybody's thing [pause]. In terms of being queer, being Indigenous, being a woman, my presence demonstrates the kind of possibilities for people. I consider my presence in academia as inviting people in and making sure that they're comfortable. My presence also speaks to the notion that there are other types of knowledge that are just as valid as Western knowledge. I think that it's so important for us, being Indigenous, to be here, because through our research, we are able to expose the things that are taken for granted, in terms of thinking about patriarchy, racism and being able to say: "No, that might be the practice, but that's not a good practice." [laughter].

I have a student who is an Indigenous queer Two-Spirit scholar looking at tattooing practices and the revitalization of tattooing. This Indigenous student and others like them are creating knowledge, and that's part of the process of a Ph.D. program to create new knowledge. That's why we must have people who have different kinds of life experiences in academia, because, if we don't, we just replicate the same kinds of knowledge [pause]. If we ask different questions, then we're going to get different outcomes. So it's important to have that opportunity for those people who are coming in from a different life experience to ask those different kinds of questions, and so that we can start to think of things in a different way and maybe get better solutions to where we find ourselves now. So I think we could even use the term "accomplice" between nations. With all of my grad students, I see myself as an accomplice; my role is to assist them in achieving the goals that they're wanting to achieve.

As a curator, part of my role is also about educating people and creating spaces for stories that might not necessarily have access to those institutional spaces. I see my roles as creating space, educating people, and telling stories from an Indigenous perspective. There isn't just one history, but there are multiple histories, and each one is valuable and each one deserves to have a space for the story to be told. I'm beginning to rethink the idea of what curation is. We're looking towards the shifting role of curator. Usually, the curator is the one who that plans to show and the one who that executes, decides what work is going into the exhibition. The curator has a vision, a narrative that they want to communicate. And over the last, probably, ten years, we've seen a shift where the curator is now becoming more of a facilitator. For example, we saw that some of the first attempts were at Smithsonian's National Museum of the American Indian, with its inaugural exhibitions that were community-based and had a comprehensive consultation process with Indigenous communities. I think we're going to see this even more now, because Cynthia Chavez Lamar, who is Hopi, Tewa and from the Santa Clara Pueblo, is now the head of that institution. So, it'll be interesting to see how such things will evolve. One of the difficulties with consultations is the cost and the time it takes to do it: "Oh, it might be this year, it might be that year." Indigenous communities don't have the same timetable as institutions. Some of the ways that museums plan and structure the process of curation makes it hard to intervene and to decolonize.

JL : [Pause] Je serais tenté de dire que pour être allié·e, il faut être extérieur au groupe sinon, tu es le groupe. Entre Autochtones, on va être plus facilement ou presque automatiquement des allié·e·s parce qu'on se « bat » contre le gouvernement, contre les institutions, contre le peuple *mainstream* qui ne comprend pas toujours nos revendications et nous juge. Cela dit, cette solidarité n'est pas forcément infaillible parce qu'il y a parfois des conflits entre les membres d'une même communauté ou entre les nations [autochtones]. Lorsqu'il est question des revendications territoriales ou autres, les échanges peuvent être extrêmement virulents, extrêmement agressifs. C'est triste de voir ça. Cette solidarité entre Autochtones demeure fragile et relative. Quand on s'oppose au gouvernement colonial, on fait front commun, mais quand on a des intérêts conflictuels, tout à coup, on peut devenir des opposants. La solidarité ou l'*allyship* varie en fonction de notre interlocuteur finalement, donc du contexte. Remarque que ma réflexion n'est pas encore tout à fait arrêtée à ce propos [pause].

En tant que conservateur huron-wendat travaillant dans une institution coloniale qui témoigne de la dépossession des Autochtones, je peux agir à titre d'allié. Du moins, c'est comme ça que je vois mon rôle ici au [Musée] McCord Stewart parce que je peux faciliter l'accès aux collections aux Autochtones qui veulent reprendre contact avec leur culture. Mais en même temps, j'ai un certain pouvoir parce que quand on fait de l'histoire publique, on diffuse de l'information, donc des perspectives, un récit sur le passé, à des centaines de milliers de personnes. Nous avons un pouvoir énorme de véhiculer une perspective autochtone [pause]. Mais est-ce que je deviens un allié ou je fais juste jouer mon rôle en bénéficiant d'une tribune plus grande? On peut voir ça comme ça aussi [rires]. Ce que je tente d'expliquer, c'est que d'être Autochtone, ça peut rassurer immédiatement des gens. Mais ça n'ouvre pas nécessairement toutes les portes parce qu'on demeure une institution coloniale avec un passé qui n'est pas toujours glorieux.

Donc oui, ça varie selon la posture et le contexte. Comme je le disais, en tant que conservateur, je deviens un allié parce que c'est comme si je facilitais l'entrée dans l'institution. Du moins, c'est comme ça que je vois mon rôle, comme un facilitateur. Mais en tant qu'historien autochtone, quand j'écris un article ou un chapitre dans un ouvrage collectif, par exemple, je peux profiter de cette tribune pour enfin présenter une perspective autochtone en lisant et interprétant les sources différemment. Comme ce fut le cas pour le chapitre d'un ouvrage collectif publié en 2013 par Septentrion : *Vivre la conquête*⁵. J'ai coécrit, avec Thomas Peace, un texte à propos d'un Huron-Wendat qui a vécu au XVIII^e siècle et qui est un personnage extraordinaire. Il s'agit de Louis Vincent Sawantanan (1769-1844)⁶, premier bachelier autochtone canadien en 1781. Il était polyglotte. Il savait écrire. Il a formé une école à Wendake et c'est absolument exceptionnel, considérant qu'à la même époque les Canadiens français étaient illettrés.

CNH : Je ne me considère pas nécessairement comme une alliée parce que je suis membre de la communauté. Je peux être alliée, mais pas tout le temps [rires]. Si je trouve que les décisions politiques ou les initiatives votées en assemblée n'ont pas de sens ou ne sont pas respectueuses, je vais le dire et j'ai le droit parce que c'est ma communauté. En tant que Pekuakamiulnu, c'est un rapport différent puisque je fais partie du groupe donc je ne me vois pas comme une alliée.

Dans le cadre de ma thèse de doctorat⁷, j'ai développé un code d'éthique avec des valeurs spécifiques comme le respect et la réciprocité. Ces valeurs ont été approuvées par toutes les artistes ayant participé à ma thèse. Pour ce qui est de ma contribution à l'exposition de Sonia Robertson, *Eshi uapatakau ishkuuatsh tshitassinu / Regards de femmes sur le territoire*⁸, présentée au centre d'artistes Le LOBE, à Chicoutimi et à la Galerie de l'UQAM, il s'agissait pour moi d'un exercice de réciprocité avec elle et les artistes. C'était un échange, alors je ne me vois pas nécessairement comme une alliée dans ce contexte, mais je peux l'être aussi, ça dépend du point de vue. Je dirais aussi que l'objectif principal dans ce projet était la mise en valeur de Soleil Launière, Sophie Kurtness et Marie-André Gill, trois créatrices de la communauté de Mashteuiatsh. Il n'y avait pas une seule artiste qui était mise de l'avant. On braquait les projecteurs sur le groupe en tant qu'ensemble.

PT : Pour revenir sur cette idée de décolonisation, peut-on réellement décoloniser la pensée, les gens, les institutions, comme les musées ou les universités, ou devrait-on construire de nouveaux lieux et faire ailleurs, autrement?

⁵ LAINEY, Jonathan et Thomas PEACE, 2013, « Louis Vincent Sawantanan, premier bachelier autochtone canadien », dans DESCHÊNES, Gaston et Denis VAUGEOIS (dirs.), *Vivre la conquête : à travers plus de 25 parcours individuels* (pp. 204-214), Québec : Septentrion.

⁶ Pour plus de détails, veuillez consulter le lien URL suivant : <https://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=15371&type=pge>

⁷ La soutenance de thèse de Caroline Nepton Hotte a eu lieu le 8 décembre 2023 : « Aшетатау : sur les traces des femmes artistes autochtones au Kepek. Stratégies pour une mobilisation des épistémologies et des cosmologies autochtones en arts médiatiques ».

⁸ Pour plus de détails, veuillez consulter le lien URL suivant : <https://galerie.uqam.ca/expositions/eshi-uapatika-ishkuuatsh-tshitassinu-regards-de-femmes-sur-le-territoire/>.

MM : In thinking about decolonization, different people will give opinions in terms of whether or not it's possible. I do not think it's possible, because of the fact that we are living in this structure defined by settler colonialism. If we could just totally destroy the structure, then that perhaps decolonization is possible. I guess decolonization is seen as trying to level things up to create a more even playing field.

Patrick Wolfe once said that settler colonialism is a structure, not an event. This structure defines our relationship to the settler nation state and the State's to its citizens. Since settlers benefit from this structure, i.e. they now have all the land and profit from the resources, it is not in their collective interest to decolonize. The only way I see a level playing field happening is if we remove the hierarchies that settler colonialism creates and maintains.

And I think that we can try to do both, work from the inside and outside. I sit on the board of daphne, the only Indigenous arts organization in the City of Montreal, and we have a board structure, but it's very not hierarchical. The first exhibition, when we open the new centre, will be about the Cofounders' artistic visions; and I'm curating that⁹. It's fun because I'm working with all the founding board members; and I see it more as a collaboration. I'm going to do studio visits, but it's not going to be like "I'm going to pick and choose work." We're going to talk about it, then I have to figure out what the conversation is between the work of the artists. It's not me going in with this idea of what it's going to be; it is a collaborative process. I've named the exhibition "And Now Our Minds are One"; it comes from the Haudenosaunee Thanksgiving Address. We recite this at all our gatherings. We do this in English, Kanien'kéha, French and Anishinabemowin, as a way of recognizing founding member nations, but also to cultivate a culture of peace. The Words Before All Else is a recognition of all the entities and about giving thanks. At the end of each recognition, what is said is: "And now our minds are one." That's where the title of the exhibition comes from. So perhaps, we may only be able to decolonize in very small ways, by presenting our stories to disrupt the dominant narrative.

JL : Non, je ne pense pas qu'on puisse décoloniser. L'intention peut être là, et c'est un très mauvais moyen que de se fier sur une seule personne pour y parvenir. En fait, ce qu'il faut comprendre dans le cas précis du Musée McCord Stewart, c'est que l'embauche d'un historien autochtone au poste où je suis fait partie d'un processus institutionnel de transformation.

J'ai un rôle à jouer là-dedans, mais ce n'est pas mon combat. Ce n'est pas mon rôle de décoloniser ou encore d'autochtoniser l'institution. On le sait, des gens ont témoigné du fait qu'ils et elles ont été embauché·e·s pour des raisons d'apparence, une embauche de façade qu'on pourrait dire, mais sans réelle écoute et ouverture aux changements proposés. Et ça, c'est horrible. C'est vraiment de la « tokénisation »¹⁰ à 100 %. Mais non, une personne seule ne peut pas faire ça, c'est impossible. Et ça me fait plaisir quand les gens me consultent à l'interne ou quand on reçoit des demandes de journalistes qui veulent savoir ce que l'institution met en application pour améliorer ses pratiques. Je leur réponds qu'ils et elles peuvent également trouver réponse auprès de la directrice des communications ou de la nouvelle présidente. Ce n'est pas juste moi qui peux faire ça.

Donc une personne, ce n'est pas suffisant. En même temps, le fait qu'il y ait une personne seulement, c'est aussi un élément de réponse quant à la difficulté de créer ce genre de groupe. Ce que je veux dire par là c'est que des gens des Premières Nations, bilingues, avec une formation et une expérience professionnelle dans notre domaine, il n'y en a pas des masses. Et chaque fois que tu ajoutes un critère, il y en a de moins en moins. Mais effectivement, tu peux prendre des gens qui ont un savoir communautaire, un savoir traditionnel et là, ça

⁹ L'exposition *Eh káti'naióhton ne onkwa'nikòn:ra / Mì àjaye ki midonenindjiganan pejigwan / Et maintenant nos esprits ne font qu'un / And Now Our Minds Are One*, commissariée par Michelle McGeough, a été présentée au centre d'art autochtone daphne, du 21 juin au 19 août 2023.

¹⁰ Jonathan Lainey fait ici référence au terme *tokenism* qu'on pourrait traduire par « diversité de façade ». Pour plus de détails sur ce terme, veuillez consulter le lien URL suivant :

<https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/17486669/diversite-de-facade>.

devient très utile. Mais en même temps, ces gens ne sont pas là à attendre qu'on vienne les chercher. Ils sont occupés. Ils ont différents projets et c'est ça l'enjeu.

CNH : Décoloniser, ça implique qu'il y ait une forme de déconstruction qui nous amène à sortir des sentiers battus. Ça crée des malaises, des inconforts. Décoloniser, c'est défaire, dénoncer le colonial, le pointer, le regarder, le nommer. Ensuite, il faut le déconstruire et proposer d'autres structures qui permettent d'être davantage en harmonie avec les valeurs et les façons de faire autochtones.

Dans les musées, on parle souvent d'autochtonisation et de décolonisation, mais le terme « autochtoniser » est critiqué aussi. Autochtoniser une institution, c'est de s'assurer d'intégrer des éléments culturels, des valeurs, des savoir-faire et des savoir-être autochtones dans ses pratiques, dans ses fondements. Mais les institutions sont complètement coloniales et n'oublions pas qu'elles ont été patriarcales pendant plusieurs années, coloniales et patriarcales. On observe quelques changements, mais elles doivent travailler activement à transformer les manières de faire en investissant les montants nécessaires et en posant des gestes concrets, comme de remanier leurs politiques, leurs méthodes et leurs approches. Selon moi, certaines réussissent relativement bien, tandis que pour d'autres, c'est plus de la poudre aux yeux.

PT : Auriez-vous un exemple d'engagement concret et positif initié par une personne alliée ou un qui aurait moins bien fonctionné par manque de ressources humaines ou financières?

MM : Within Concordia, we have the Office of Indigenous Directions as well as the Indigenous Directions Leadership Council that includes Concordia staff, faculty and students. This group of people work at implementing the Indigenous Directions Action Plan in partnership with the rest of the community at Concordia, in order to create a more inclusive environment. Through the university, they offer courses on pedagogy and how to include Indigenous knowledge in the classroom for recognition. It doesn't have to be huge things. It can be really small things; like if you're teaching a course on literature, then you could include Indigenous writers in your curriculum. It doesn't have to be humongous acts, but little by little, so that it becomes commonplace.

And regarding the need not to be the only Indigenous person at the table, I think it makes a big difference in terms of your own mental health to have Indigenous people around you. We need more Indigenous people in institutions like universities.

JL : Une personne qui refuserait sciemment de prendre en compte l'agentivité des Autochtones dans son analyse d'un contexte « X » en Nouvelle-France, par exemple. Bien qu'elle écrive abondamment sur les Autochtones, ce n'est pas une alliée. En revanche, les auteur·rice·s, les chercheur·euse·s, les historien·ne·s – et je mentionne ces exemples parce que je baigne dans ce monde-là – mais ces personnes qui vont défendre ou mettre de l'avant les perspectives autochtones, je les considère comme des alliées parce qu'elles nous aident à faire valoir et faire entendre notre perspective.

Il y a eu un article très critique à propos du MET à New York qui mentionnait que la source de leurs objets était douteuse. Il y avait toutes sortes d'information quant à la restitution qui n'avait pas été faite dans un délai dit « raisonnable ». Une conservatrice autochtone travaillant au musée a répondu le lendemain dans un autre papier que l'institution faisait son possible. Je me sens interpellé par ce type de débat parce qu'on a beaucoup de travail à faire. Ça fait 200 ans qu'on dépossède systématiquement les Autochtones. On se retrouve avec des collections de 8 000 objets et 60 % d'entre eux ne sont pas documentés. La réalité, c'est que je suis seul pour effectuer ce travail, en plus du commissariat d'expositions, des entrevues, de la rédaction et de toutes autres « tâches connexes » liées à mon poste. On me demande de consulter 5 000 objets dont on ne connaît pas la provenance et il faudrait que je retrouve leurs destinataires en un tournemain! On va le faire, mais ça fait 200 ans qu'on l'a mal fait. Donnez-nous un petit 20 ans [rires]. Les gens sont super critiques et exigeants. La critique, c'est une voie facile, mais c'est triste parce que ç'a pour effet d'invisibiliser les gens qui ont des bonnes intentions à l'interne, qui font des petits miracles avec peu de ressources et qui font des beaux projets de collaboration.

CNH : Les gens qui ont initié Projets autochtones du Québec (PAQ) parce que ce n'est pas *glamour* de partir un projet d'hébergement pour des itinérant·e·s autochtones à Montréal. Disons que ce n'est pas « tendance » de s'attaquer aux problèmes de logement qui touchent les Premiers Peuples en milieu urbain. Il y a quelques années, j'ai rencontré Adrienne Campbell, qui a assuré la direction de PAQ de 2012 à 2019. Elle m'expliquait avoir travaillé très fort avec l'équipe – qui comptait des employé·e·s du Centre d'Amitié Autochtone de Montréal, des chercheur·euse·s de l'Université de Montréal, des gens du YMCA Centre-ville ainsi que des Autochtones – pour développer des partenariats, comme celui avec La Société Makivik pour répondre aux besoins spécifiques des Inuit. Ç'a été bien fait parce que les intervenant·e·s de Montréal connaissaient des choses que l'organisme Makivik ne savait pas. Et vice versa, Makivik connaissait des choses sur la vie des Inuit que les gens de PAQ ne savaient pas. Ils se sont vraiment entraides pour faire quelque chose qui fonctionne bien encore aujourd'hui. Le projet a d'ailleurs pris de l'ampleur. Très récemment, PAQ a inauguré une résidence pour les Autochtones à Montréal, La Maison Akhwà:tsire. C'est une résidence de transition et beaucoup d'Autochtones ont pris la relève dans la gestion et l'organisation, ce qui en fait un projet porteur.

L'UQAM aussi a de belles initiatives, comme le local Niska et l'embauche, en 2021, de Marco Bacon à la direction du Bureau de l'inclusion et de la réussite étudiante (BIRÉ). Il y a aussi le programme court et la concentration de 1^{er} cycle en études autochtones mis sur pied par Laurent Jérôme, qui sont très intéressants. Les gens sont contents d'avoir accès à ce type de cours. Ça fonctionne très bien, comme en témoigne la popularité du cours *Femmes autochtones du Québec : Débats et enjeux*, mais je pense que je suis la seule professeure autochtone francophone à l'UQAM et, en réalité, ça nous prend des équipes pour faire des projets.

Ce qui m'amène à mon exemple d'initiative qui aurait moins bien fonctionné. En 2019, le Musée des beaux-arts de Montréal embauche Lisa Qiluqqi Koperqualuk à titre de conservatrice-médiatrice en art inuit. L'intention de Nathalie Bondil était très intéressante, mais Lisa Qiluqqi Koperqualuk, c'est une anthropologue, pas une conservatrice. Elle ne possédait pas tous les codes du métier et ne connaissait pas nécessairement tous les objets inuit. Embaucher juste une personne autochtone, ça ne fonctionne pas. C'est comme si tu disais : « OK! Je veux "féminiser" l'institution, alors je vais engager une femme ». La femme est assise à la table et doit tout faire seule? Voyons! Ça ne fonctionne pas comme ça. Lisa Qiluqqi Koperqualuk s'est retrouvée seule à porter toutes les cultures inuit sur ses épaules. C'est pareil pour les initiatives de décolonisation. Il ne faut pas que ce soient des projets champignons. Il faut que ce soient des projets collaboratifs.

PT : Y a-t-il une limite à l'implication des allochtones dans ce désir d'être allié·e·s?

MM : It's hard to respond. I'm older and I'm a little more jaded. [Pause] I think I'm more hardened nowadays. I think when I was maybe in my forties, I was a little more philosophical, a little more generous. As you get older, it's just, get on with the show. I don't have a lot of time. We need to get our shit together. Do your due diligence and do your homework. Don't waste my time and do the work, because this generation coming up is going to have really great expectations. There comes responsibility with allyship, and I think there is a big difference between being an accomplice. There's this sense of having a greater degree of responsibility to act. We have to be vigilant and responsible. You know this idea of we're all good friends and we're all gonna stand around and sing and hold hands ... That's not gonna happen.

JL : En fait, j'aimerais apporter une nuance à cette idée d'engagement concret, nuance qui répond aussi, en quelque sorte, à cette idée de « limite » quant à l'implication des allochtones. On le sait, les Autochtones depuis toujours sont étudié·e·s, scruté·e·s, représenté·e·s et les communautés autochtones commencent à être un peu tannées de donner constamment et de perdre le contrôle sur les connaissances qui en résultent et auxquelles elles n'ont pas toujours accès par la suite. Elles ont aussi leurs propres besoins en termes de recherche, en plus de toutes les autres tâches liées à leurs biens, à leur gestion, à leur administration. Il n'y a pas beaucoup de ressources, mais énormément à faire. Lorsqu'une personne extérieure arrive et dit : « Bonjour, j'aimerais vous interviewer pour mon propre projet. »; désormais, leurs demandes sont analysées. Les communautés sont de plus en plus actives sur ce point; c'est notamment le cas chez les Abénakis, qui sont d'ailleurs venus expliquer, dans le cadre d'une conférence, la grille d'analyse qu'ils utilisent pour déterminer si un projet est ou n'est pas porteur pour la communauté. Le comité évalue si ça vaut le coup d'investir des ressources dans tel ou tel projet.

En termes d'engagement concret, ça peut être ça aussi : être mandaté·e par les communautés pour un travail collaboratif, ancré dans leurs besoins en termes de recherche. Dans ce cas de figure, la personne devient définitivement une alliée parce qu'elle contribue concrètement. Elle fait un effort qui aide la communauté dans ses propres besoins. En revanche, si une personne cogne à la porte d'une communauté et veut seulement écrire sur un sujet et repartir avec ses données, je ne vois pas ça comme étant de l'*allyship*. Comme moi par exemple, j'écris sur des wampums incluant ceux de Kanesatake et, pour le premier chapitre de mon livre sur ce sujet, je ne les ai pas vraiment consultés. J'ai essayé. J'ai partagé de l'information. Je leur ai dit ce que je voulais faire, mais je n'ai pas eu de retour et je n'ai pas attendu après eux pour publier. Donc est-ce que j'ai été un allié dans ce contexte-là? Peut-être pas [rires].

CNH : Je trouve qu'il y a pas mal de monde qui sont devenus alliés depuis qu'il y a du financement [pause]. Il m'apparaît crucial que les projets de recherche, ou autres, soient faits en concertation avec les communautés autochtones concernées pour éviter qu'il y ait, comme dans le passé, une forme d'extraction des savoirs au profit des personnes qui y sont extérieures. Il faut que les Autochtones soient impliqué·e·s dans le processus du début jusqu'à la fin. Ils et elles doivent avoir un pouvoir réel dans ces projets dits collaboratifs, pas seulement un rôle consultatif, comme ça s'est produit dans bien des cas. Pour éviter ces pièges, il est essentiel de créer dès le départ des protocoles, de déterminer un système de valeurs et une éthique de travail.

Cela étant dit, je trouve ça important d'avoir des allié·e·s, sinon ça ne fonctionnera jamais cette idée de décolonisation, surtout l'idée de *Land Back*, mais il y a des revers à ça. Je pense qu'il y a beaucoup trop de non-autochtones intéressé·e·s à effectuer des recherches sur les Autochtones. Je trouve ça important, mais c'est trop [pause]. Il faut vraiment que l'objectif soit d'enrichir la communauté, c'est-à-dire d'enrichir chaque membre de la communauté. Je n'ai pas fini d'y réfléchir, en fait.

PT : Je constate un très grand écart entre la production de savoirs sur les questions autochtones du côté francophone en comparaison avec celle du côté anglophone. Caroline, Jonathan, faites-vous le même constat?

JL : Oui, j'ai aussi l'impression qu'au Québec surtout, il semble y avoir un retard dans les études autochtones comparativement au Canada anglais. Mais c'est fou! Cette solitude-là, je ne sais pas par quoi elle est provoquée, mais on la voit ailleurs. Elle est présente en recherche, mais l'est aussi dans le milieu de l'art. Les artistes autochtones francophones ne sont pas dans le coup. Ils et elles disent ne pas être invité·e·s et ont le sentiment d'être invisibles. C'est une autre double solitude. Est-ce que c'est parce que les francophones ne parlent pas anglais ou c'est plutôt parce que les anglophones sont souvent unilingues? J'ai envie de dire « B », parce que je l'ai vécu au gouvernement. J'ai vécu avec des unilingues quotidiennement pendant quinze ans.

CNH : [Pause.] C'est moins pire, mais c'était terrible. J'ai commencé ma maîtrise en 2002 et j'ai dû faire venir tous mes documents de Winnipeg et d'Edmonton. Je n'arrivais pas à obtenir de la documentation qui me satisfasse dans la littérature autochtone au Québec, à l'Université Laval. Il y avait beaucoup de textes en anthropologie. Bruno Latour était là, avec les autres grands anthropologues [rires], mais l'accès aux écrits produits par des penseuses autochtones était très limité. Disons que l'ouvrage de Linda Tuhiwai Smith n'était pas sur les rayons à l'époque. Ça a changé puisqu'à la bibliothèque et même à la librairie près de chez moi, il y a plein de livres d'auteur·rice·s autochtones publiés, notamment par Mémoire d'encrier et Hannenorak. N'en demeure pas moins qu'il est essentiel que davantage de textes soient traduits. Il existe de bonnes traductions des ouvrages de Leanne Betasamosake Simpson et c'est un bon début, mais il y a encore beaucoup à faire. Lire Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine ou Louis-Karl Picard-Siouï, c'est bien, mais ce n'est pas assez pour permettre à nos étudiant·e·s francophones de s'éduquer sur les réalités des Autochtones au Québec et au Canada.

PT : Selon vous, qu'est-ce qui pourrait expliquer cet écart?

Michelle McGeough (MM) : I've never felt more invisible than I feel here. Living in New Mexico, specifically, there was Indigenous people everywhere. Then coming up to teach at UBC, I'm at an institution

that is on Indigenous land. The Indigenous arts scene is very active. I saw Indigenous presence all over, in the parks, on the streets. Part of it is because the history of how the West Coast art forms have been utilized in the development of Canada's national identity. One of the things that I have my students do here is to find traces of Indigenous presence in Montreal, in their neighborhoods. That was a really easy exercise in Vancouver and the surroundings, in the Lower Mainland area; even the tops of the manhole covers have artists' work on them, like Susan Point, for example. There's public art all over that is made by Indigenous artists. Part of it too is because of the fact that you have a lot of building going on in Vancouver. If you're a developer, a certain percentage of the construction costs have to go towards public art, and often those commissions are given to Indigenous artists.

Then here it's been really interesting, because I see that there is a lot of nationalism in Quebec; but that doesn't include Indigenous people. No recognition of the history. This is unceded land as well [laughter]. I can't imagine how difficult this constant erasure is for Indigenous people. And it's also kind of an awareness, you know, in terms of we're still in the same situation where things are being taken away from us. There's no recognition of our title. There's no recognition of our history here. I will say that one of the things that I did teach in my class is that for Indigenous people, we have a relationship to a place that no one else has. This is where our language comes from. This is where our songs come from. This is where our ceremonies come from. This is where our medicine comes from. We have a relationship to this land. It is in our DNA!

JL : Avant son décès, la professeure et chercheuse huronne-wendate Élisabeth Kaine travaillait sur un projet qui avait pour but d'identifier plus tôt des personnes autochtones qui pourraient occuper des postes importants dans le domaine muséal, plus particulièrement. Autrement dit, pas juste de les encourager une fois qu'elles sont à l'université parce que souvent, elles ne se rendent même pas là. Il faut aller les chercher avant et les former, parce que présentement, il n'y a pas suffisamment de gens formés pour répondre à la demande. Et c'est ça le grand paradoxe, c'est que les institutions ont dit : « OK, on a compris. On va inclure les Autochtones ». Mais les Autochtones ne sont pas au rendez-vous pour une multitude de raisons : ils et elles n'ont pas accès à l'eau potable, arrivent de loin, n'ont pas reçu de formation. Avant 1951, un article de la *Loi sur les Indiens* (1876) stipulait que si un·e Autochtone atteignait un certain degré de scolarité, il ou elle était « émancipée·e ». Cette personne perdait son statut « d'Indien·ne », parce que les « Indien·ne·s » instruit·e·s, ça ne marchait pas à l'époque. Même si ça n'a pas été appliqué systématiquement, c'était dans l'esprit de la loi et cet article a été révoqué en 1951. Quand mon père est arrivé à l'université dans les années 60, on lui a demandé de signer un papier pour s'affranchir de son statut. Donc jusqu'à très récemment, on empêchait les Autochtones d'être diplômé·e·s. On a un énorme retard à reprendre. De là, la sursollicitation.

PT : Afin de ne pas ajouter une pression supplémentaire, comment fait-on pour ne pas contribuer à cette sursollicitation?

Jonathan Lainey (JL) : Je ne sais pas quelle est la solution. En fait, c'est une conséquence inévitable parce que – et on se l'est fait dire par toutes les commissions d'enquête récemment –, on doit collaborer. Donc c'est ce qu'on fait. Résultat : on sursollicite. Je ne sais pas quelle serait la solution, à part le fait d'être moins pressé·e·s.

D'après moi, c'est juste une passe. C'est le retour du balancier présentement et, effectivement, on n'était pas prêt·e·s. Les choses vont se placer. D'abord, les jeunes sont sur les bancs d'école actuellement. Ils vont diplômer dans deux, trois ou cinq ans et j'ai l'impression qu'on vit le *rush* présentement. Je ne pense pas que ça va être *high* comme ça encore pendant dix ans. J'aimerais ça parce que c'est nécessaire, mais comme toute chose, parfois ça se calme. Et à ce moment-là, j'ai l'impression que ça va être plus facile. Et il est vrai qu'ici la présence autochtone est invisible.

Caroline Nepton-Hotte (CNH) : Pour réduire cet écart, il va falloir qu'il y ait de plus en plus de jeunes autochtones francophones qui terminent leur secondaire et choisissent de poursuivre leur parcours académique aux cycles supérieurs. Il faut qu'ils contribuent au travail de réflexion pour faire émerger une littérature sur les épistémologies autochtones au Québec, à partir de nos langues, de nos savoirs, de nos connaissances. Dans

Dancing on Our Turtle's Back (2012), Leanne Betasamosake Simpson intègre des mots en anishinaabemowin à son texte et à ses réflexions. C'est vraiment super, mais c'est de l'anishinaabemowin de l'Ontario. Je n'utilise pas ces termes parce qu'il n'y a pas d'équivalence en innu. Ce sont des épistémologies différentes.

En avril dernier, je suis allée à Manawan pour participer à une activité organisée par Laurent Jérôme, en collaboration avec Natasha Blanchet-Cohen, titulaire du volet jeunes autochtones de la Chaire-réseau de recherche sur la jeunesse du Québec. Avec le chef Sipi Flamand et un autre chercheur de Manawan, nous discutons de l'étymologie du mot « comprendre ». Ce mot vient du latin *compre(he)ndere*, qui signifie « se saisir de ou prendre en soi ». En attikamekw, le mot « comprendre » se traduit par « Ni nistotenan » (Nous comprenons); et la racine du mot, c'est « totenan », qui signifie « faire ». Donc en atikamekw, comprendre, c'est faire. Ce n'est pas de prendre en soi, mais plutôt d'apprendre par le corps. Cette nuance est vraiment importante, parce qu'elle change complètement la manière d'apprendre. Ça peut également influencer nos approches pédagogiques. Je donne cet exemple seulement pour illustrer qu'il faut travailler à partir de nos langues, de nos épistémologies et ce travail de fond doit être réalisé par les membres des communautés, les locuteurs, les Aîné·e·s, etc.

Concernant ce sentiment d'invisibilisation de la présence autochtone sur le territoire c'est clair que Montréal n'a pas les mêmes traces d'autochtonie que l'Ouest canadien. On n'avait pas les mêmes pratiques parce que les populations étaient nomades. Donc les traces, c'était la nature; ce n'étaient pas de grands mats totémiques comme chez les Haida Gwaii [rires]. C'est sûr que les traces sont moins visibles, contrairement à Vancouver, par exemple, où il y a beaucoup d'éléments visuels dans le paysage urbain qui rappellent la présence autochtone sur le territoire. Et j'ajouterais aussi qu'il ne faut pas hésiter à prendre notre place. Quand des postes sont ouverts pour les Autochtones, il faut appliquer sans hésiter et avoir confiance en nos capacités et nos compétences.

Pascale Tremblay (PT) : En conclusion, je souhaite vous remercier, Michelle, Jonathan et Caroline, pour votre temps, vos commentaires avisés et votre confiance. Je retiens de nos échanges qu'il serait plus juste de parler de solidarité plutôt que d'alliance. Qu'il serait souhaitable d'agir à titre de complices plutôt que d'allié·e·s lorsqu'on s'implique ou s'engage dans une démarche concrète de déconstruction des savoirs ou, pour le dire autrement, de « désapprentissage ». Remarquez que, tout comme vous, ma réflexion sur ce sujet est bien loin d'être achevée.

Entrevue

On entend mal les rivières derrière les murs

Yasmine Fontaine

Coordonnatrice

Programme des gardien·ne·s du Territoire

Université Laval

Étudiante à la maîtrise

Département de géographie

Université Laval

Innushkueu et Égyptienne

Étienne Levac

Étudiant au doctorat

Département de sciences des religions

Université du Québec à Montréal

Québécois de 11^e génération

Ayant la lumière de l'écran d'ordinateur pour seul éclairage à ses pensées, on imagine mal comment une énième revue de la littérature portant sur la décolonisation de la recherche ou encore comment s'inscrire à même la formation de la pensée décoloniale. Empreint de la même énergie fournie par les barrages qui ont inondé les chemins de portage, on assiste à des webinaires décrivant comment les aîné·e·s parcouraient le territoire. Avec ces paradoxes en bruit de fond, on s'engage, on apprend et on entend mal les rivières dans les salles de classe. Mais le fait de marcher ensemble dans les rues, sur les routes et dans le territoire est un bon début pour agir, pour sortir et pour apprendre.

Dans le cadre de ce numéro portant sur l'*allyship*, nous proposons un dialogue entre ami·e·s entourant nos trajectoires de vie qui se sont entremêlées ainsi que nos motivations à nous mobiliser. Sous la forme d'un échange informel, nous sommes partis de nos propres vécus, engagements et réflexions en vue d'aborder différentes questions sur la notion de solidarité. Nous avons enregistré cette discussion en juin 2023 et avons retranscrit nos propos en gardant la dimension plus familière de nos manières de parler.



Figure 1. En 2021, Yasmine Fontaine et Étienne Levac au Mushuau-Nipi.

Source : © 2021 Stefano Biondo.

Étienne Levac (EL) : Qu'est-ce qui motive ton implication?

Yasmine Fontaine (YF) : Ça dépend!

EL : C'est quoi ton premier souvenir quand tu t'es dit qu'il faut que ça change?

YF : Ça a été tard dans ma vie, cet éveil-là. Ça a été tard que je me suis rendu compte que je pouvais être une actrice de changement en tant qu'individu et en tant que femme innue et égyptienne. Je pense que j'ai eu cette étincelle-là quand j'ai commencé les études postsecondaires. Comme tu le sais, c'est récemment que j'ai entamé un processus pour m'enraciner culturellement et me mobiliser pour les causes et enjeux qui me concernent.

J'avais beaucoup de difficultés à m'insérer dans la société et trouver ma place. Ça a été un gros enjeu dans ma vie, celui qui m'a fait me questionner sur mon identité. Mais je pense que tout le monde passe par des réflexions similaires. Les miennes m'ont amené à m'interroger sur comment m'impliquer pour changer la société.

Qui suis-je?

À quel groupe de la société j'appartiens?

Comment suis-je affectée en tant que Innushkueu et Égyptienne?

C'est là que j'ai eu une crise identitaire. La reconnaissance de mes identités m'a amené à réaliser à quel point je suis opprimée sur plusieurs niveaux, que je vis continuellement des injustices et des violences en tant que femme, Autochtone et descendante d'immigrant.

Je n'ai pas eu une éducation sur l'histoire de mon peuple ni sur celle de la Loi sur les Indiens, car l'école n'en parle pas. [C'est une loi qui gère ma vie depuis ma naissance; j'étais inscrite, mais je ne le savais pas. J'ai commencé à faire des recherches en sciences humaines. C'est là que j'ai appris à propos des pensionnats indiens [autochtones] et je me suis dit : « Mais pourquoi on ne m'en a pas parlé? »

Il y a beaucoup de problèmes intergénérationnels, mais j'ai été témoin de résilience et de guérison. Des gens inspirants m'ont fait me dire que c'est possible d'être innue, de se relever et d'être fier de notre culture; mais il faut travailler fort pour arriver à cette résurgence-là : c'est quand j'ai commencé à m'éveiller, à lire, à développer ma réflexion critique et à saisir que ma voix compte.

C'est à ce moment-là que je me suis dit : « Il faut que je me mobilise ». Et pour se mobiliser, pour défendre une cause, il faut que tu connaisses bien ce que tu veux protéger; mais il faut aussi que tu sois bien enraciné.e là d'où tu viens. Ça a été un long travail dans ma vie de me réconcilier avec qui j'étais et de me réapproprier cette histoire-là qu'on a vécue, qu'elle soit belle ou pas belle.

EL : Et comment ça affecte ta solidarité ou la solidarité que tu espères recevoir d'autres causes?

YF : L'affaire la plus dure, c'est quand tu es seule face à une injustice et que tu n'as pas d'allié.e.s. C'est en étant ensemble que c'est possible de changer des choses. J'ai malheureusement vécu de nombreuses situations où j'ai été visée par des propos racistes et discriminatoires. Et il arrive que les gens témoins ne parlent pas et normalisent cette violence-là, une violence qui crie en fait l'ignorance envers nos peuples, l'ignorance de la vraie histoire. Mais si les personnes autour ont une réflexion sur l'histoire du peuple innu et de ce que l'on a vécu, ils auront moins tendance à étiqueter. Je dis tout le temps que l'ignorance est une maladie qui se soigne et que c'est quand le monde est informé et qu'une sensibilité est développée que la solidarité est possible.

Ce qui est beau à voir, c'est la solidarité qui se crée entre les peuples d'ici et d'ailleurs, surtout les peuples qui ont été colonisés et marginalisés. Je suis en quelque sorte le vecteur de deux magnifiques peuples millénaires, qui ont malheureusement vécu les conséquences directes du colonialisme. Quand j'entre en discussion avec une personne, on dirait que c'est comme si je comprenais ce que l'autre vit et qu'elle aussi

comprend ce que je vis. Je ressens beaucoup de compassion. Je pense que c'est là que c'est possible d'avoir un réseau de solidarité, entre femmes, entre groupes, dont on tente d'étouffer la beauté.

Malgré le fait que je ne suis ni une personne blanche ni un homme, nous avons réussi à nous rejoindre et à nous connecter en tant qu'enfants de la Terre. C'est en territoire que nous avons pu nous rencontrer, dialoguer et écouter le son de la rivière Mushuau-Nipi¹. C'est la solidarité que tu portes envers mon peuple et mon désir de me mobiliser pour les miens qui nous ont permis d'être *mamu* (« ensemble »), le temps d'un séjour au pays d'*atik* (« caribou »). Et c'est surtout grâce à mon héritage culturel innu — et à mon bagage universitaire — que j'ai eu l'immense privilège de marcher le *Mushuau assi* (« la terre du Mushuau-Nipi »).

EL : Oui, aller dans le territoire, c'est ça qui nous a rapprochés. On en a souvent parlé, mais j'avais aussi conscience que ce n'est pas tous les Innus qui ont les moyens ou la chance de pouvoir y aller aujourd'hui. Tout le temps qu'on était là-bas, j'étais très conscient de cela. Et même quand je dis à des Innus que je suis allé au Mushuau Nipi, on me dit souvent que c'est l'un de leurs rêves de pouvoir se rendre à ce lieu. Dans mon cas, ça m'a mis face au privilège ou à l'honneur d'avoir pu me rendre sur ce lieu et d'avoir contribué à cet espace de rencontre entre chercheurs innus, wendat, atikamekw et non autochtones. Être toujours conscient de la place qu'on occupe et que l'on souhaite occuper est un élément important dans mon propre processus de solidarité.

L'une de mes motivations dans mes engagements est d'appuyer le processus des personnes autochtones souhaitant aller en territoire et se sentir bien avec qui elles sont. Contribuer à des espaces en territoire où ces personnes, et surtout les jeunes, développent la confiance d'entamer leur chemin est, à quelque part, une source de fierté.

YF : J'aimerais que tu m'en parles; ça vient d'où ton engagement et ton désir de te mobiliser avant que tu rencontres le peuple innu?

EL : C'est sûr que mon implication n'a pas découlé d'un vécu où je vivais des injustices. Je n'ai jamais manqué de rien, mes parents avaient de l'argent et si on va vers des termes plutôt de position sociale, j'accumule les privilèges en tant qu'homme, blanc, cisgenre, hétéro, sans handicap, etc. Je ne réfléchis pas toujours en ces termes, mais force est d'admettre que je me situe en un sens aux croisements de tous les avantages sociaux. Je ne me suis jamais senti à part dans les lieux officiels et institutionnels, et je pense que c'est l'un des plus grands privilèges possibles de se sentir permis dans l'espace public. C'est vraiment au secondaire que j'ai commencé à prendre conscience du fait que ce n'est pas tout le monde qui avait ce sentiment, et ça m'a profondément bouleversé. Le premier espace d'engagement dans lequel je me suis investi, c'est le mouvement *Occupy*² [au square Victoria (Montréal)], en 2011.

C'est également au cégep où j'ai pu participer à des cuisines collectives, où l'on faisait du *dumpster diving*³ et dans des associations et groupes étudiants anarchistes et écologistes. C'est à ce moment que je me suis rendu compte que c'était le genre d'espace auquel je souhaitais contribuer : des espaces d'engagement, de solidarité et de dénonciation des oppressions.

¹ Le Mushuau-Nipi est un site ancestral innu situé aux abords de la rivière George, à 250 km au nord de la communauté de Matimekush-Lac-John. Historiquement et jusqu'à aujourd'hui, c'est un lieu de rassemblement de différentes familles innues ainsi que de différentes Premières Nations. C'est un lieu hautement important pour les relations avec *Atik* (« caribou »). C'est le pays des caribous et « la terre sans arbre ».

² Mouvement mondial de contestation contre l'accumulation des richesses aux mains des 1 % les plus riches du globe. Ce mouvement s'est traduit dans plusieurs villes occidentales par des campements devant les bureaux de la bourse de commerce.

³ Il s'agit d'une pratique visant à contrer le gaspillage alimentaire, qui consiste à récupérer les aliments et les produits que les entreprises considèrent « périmés » selon leur standard.

Je me souviens spécifiquement des questions autochtones. J'étais au cégep; il y avait un atelier dans le café l'Exode, où une personne qui avait fait partie du groupe révolutionnaire autochtone des Zapatistes⁴ était venue parler des réalités de son peuple au sud du Mexique. Je me disais que ça avait l'air super intéressant et j'y suis allé. Pendant que le conférencier parlait, deux personnes Kanien'kehà:ka sont entrées dans la salle et ont commencé à nous réprimander, en nous disant : « Vous êtes juste des blancs ignorants qui s'intéressent aux Autochtones d'ailleurs. Vous vous dites militants, mais vous n'êtes sûrement jamais allés à Kahnawà:ke ou Kanehsatà:ke. Je suis même sûr que vous ne pouvez même pas nommer le territoire sur lequel vous êtes en ce moment ». Je l'ai vécu comme une sorte d'éveil, parce qu'ils avaient raison! Je n'étais jamais allé dans ces endroits et je ne connaissais pas le nom du territoire sur lequel se trouve la ville de Montréal. Ça m'a poussé à en apprendre plus là-dessus. Mon engagement s'inscrit dans une trajectoire qui part d'un sentiment de mieux faire. Si je suis à l'interstice de tous les privilèges, alors cela s'accompagne, à mon sens, d'une responsabilité de sensibilisation et d'action qui passe notamment par l'inconfort. Être mal à l'aise avec les actions de mes ancêtres est une nécessité dans le processus d'apprentissage, mais c'est aussi un prix très faible à payer dans l'engagement, comparativement à celui d'autres personnes dont la charge sociale, politique et émotive est ancrée dans une blessure historique et collective.

Le Projet *Matakan*⁵ de la communauté atikamekw nehirowisiw de Manawan dans lequel je me suis engagé depuis 2020, c'est à la fois un projet de recherche et un projet communautaire. Il y a donc plusieurs dimensions politiques à la démarche même si ce n'est pas le but premier. L'un des principes du projet, c'est que les jeunes atikamekw nehirowisiwok se sentent fiers de qui ils et elles sont. Comme tu le sais et comme tu l'as vécu, on part du principe que quitter sa communauté pour les études est très difficile, de par l'éloignement de sa famille, de sa langue, de sa culture et de ses repères. D'autant plus qu'habiter dans les villes résonne souvent avec du racisme et de la discrimination. Dans ce contexte, on pense que si les jeunes sont fiers de qui ils sont en tant qu'Atikamekw Nehirowisiwok, ils auront plus d'outils pour moins remettre en question leur identité, même si cela reste difficile.

YF : Est-ce que tu penses que le fait d'avoir grandi à Montréal a joué un rôle dans cette implication ?

De ce que j'ai vu quand on est en région éloignée, comme à Mani-Utenam, on voit difficilement la mobilisation de nos peuples comparativement à en ville, comme Montréal. J'ai l'impression que les espaces de mobilisation sont plus visibles et ont plus d'impact au cœur des milieux urbains.

EL : Je comprends ce que tu veux dire. Ça a joué, oui. J'avais déjà un intérêt pour ces questions, mais avoir toutes ces occasions pour me sensibiliser sur plein d'enjeux et de lieux d'engagement tout près a été important dans ma solidarité.

YF : Ça m'amène plein de réflexions sur nos mouvements. En fait, je sentais que mon engagement n'avait pas vraiment d'effets à Sept-Îles. C'est un peu pour ça que j'ai décidé d'aller à l'extérieur. C'est fou à dire, mais c'est là que j'ai eu plus d'occasions de contribuer. On dirait que j'avais plus d'effet une fois en ville que dans ma communauté. C'est sûr qu'il y avait des obstacles, mais on dirait qu'il y a un réseau de solidarité plus visible.

EL : Il y a des réseaux qui existent déjà dans les villes et ça facilite clairement les possibilités d'engagement, contrairement à lorsqu'il faut les créer soi-même, ces espaces-là. Mais je pense aussi qu'il y a quelque chose de beau dans les différentes formes d'engagement. Dans mon expérience à Montréal, les milieux de mobilisation préconisent certaines manières de s'engager. Lorsque j'ai commencé à travailler et à m'impliquer à Manawan, l'engagement des gens dans des façons et des espaces que je n'avais jamais vus ou considérés à Montréal m'a impressionné : comme des jeunes qui veulent aller dans

⁴ Mouvement autochtone qui a débuté dans les années 1980, dans l'État du Chiapas, au sud du Mexique.

⁵ Projet communautaire de transmission et de valorisation de la culture, des savoirs, de la langue et du patrimoine atikamekw auprès des jeunes de l'école secondaire de Manawan.

le territoire et apprendre les histoires de leur famille ou les lieux de pêche dans leur territoire familial. Quand j'ai lu l'autobiographie de Florent Vollant⁶ ou le livre sur la mobilisation des femmes innues contre les mines de Catherine Delisle L'Heureux⁷, j'étais impressionné de tous les moments de mobilisation innue que je ne connaissais pas du tout. Il y a peut-être quelque chose que la mémoire de ces mobilisations en territoire est moins connue que celles des luttes en ville?

YF : Oui, je pense que c'est ça! Ça m'a fallu du temps pour réaliser que les expéditions en territoire auxquelles j'ai participé sont aussi des formes d'engagement et de mobilisation autant symboliques que ce qui se passe en ville parfois. J'ai appris tard ces histoires de mobilisation de ma communauté. C'est grâce au livre de Catherine Delisle L'Heureux que j'ai réalisé comment le peuple innu, nous nous mobilisons face à l'abus du Nitassinan⁸ et de notre nation. J'avais comme croyance que nous étions un peuple pacifique et très peu militant, mais je me suis trompée. J'ai rencontré ces membres de ma communauté qui se sont mobilisés et qui ont marché pour l'avenir du territoire et de nos rivières. J'ai compris qu'être innue aujourd'hui demande à être courageuse pour dénoncer l'injustice que nous subissons depuis plus de 400 ans! J'ai aussi appris ma propre histoire au travers des souvenirs de ma mère, de ma grand-mère et des femmes qui m'entourent : celles qui détiennent la mémoire d'un peuple millénaire, ces protectrices de l'eau, ces femmes, grand-mères, mères, cousines. Ce sont ces femmes qui m'ont rappelé les marches et les mobilisations qui ont eu lieu sur notre territoire, *nete* (« là-bas »), à Mani-Utenam. Les gens de mon peuple ont marché pour revendiquer et dénoncer la construction d'un barrage sur la Sainte-Marguerite. Des gens de partout sont venus marcher et bloquer la route pour dénoncer le non-consentement des Innus et l'abus du gouvernement qui a bafoué nos droits ancestraux. Nos droits de vivre comme Innus sur notre territoire et de décider de protéger le Nitassinan, pas seulement pour nous, mais pour ceux qui s'en viennent : nos enfants. J'ai su que pendant cette grande marche, des bouddhistes ont voyagé jusqu'à Mani-Utenam pour appuyer notre cause et notre droit à la vie sur un territoire sain, tandis que certains allochtones de Sept-Îles ont marché jusqu'à Mani-Utenam, cette fois-ci, contre les Innus et en faveur du barrage. Pourquoi ne parle-t-on pas de tout cela dans les cours d'histoire? Le peuple innu est un peuple fort et résilient.

C'est dommage qu'on n'en parle pas plus, parce que j'ai dû lire un livre de blanc pour pouvoir faire revivre cette mémoire-là. Il a fallu que je travaille fort pour en apprendre plus, pour poser les bonnes questions à mon entourage, pour rallumer cette mémoire, parce que c'est ça aussi, l'effet de la colonisation; on nous force à oublier qu'on a une voix et un pouvoir d'action.

Je trouve ça dur. En ce moment, je me questionne sérieusement sur mon engagement. J'ai l'impression que je ne fais pas assez, que je ne suis pas assez sensibilisée et éduquée sur les enjeux de revendications territoriales et de l'histoire des traités. Je veux protéger le territoire et la culture, mais je ne sais pas tout ce qui se passe. En parallèle de cet apprentissage, j'essaie aussi juste de vivre ma vie et de guérir. Je me sens coupable de ne pas être assez militante.

EL : J'ai un sentiment similaire sur la militance. Ça pose la question à savoir : pour s'engager et être solidaire, faut-il tout connaître ou faut-il simplement entamer des démarches? Mon sentiment, il part d'un autre endroit où je me pose la question à savoir si la responsabilité des privilèges suppose forcément d'en connaître le plus possible sur les luttes avec lesquelles je suis solidaire. À la fois, j'ai l'impression qu'il faut connaître beaucoup de choses dans l'espoir de ne pas faire de gaffes, mais il ne faut pas non plus en connaître trop afin de ne pas tomber dans l'appropriation des luttes. Il est où le juste milieu entre être engagés personnellement et ne pas prendre une place qui ne nous est pas destinée? J'énonce tout ça simplement pour dire que l'angoisse que tu as exprimée trouve un certain écho avec ce que je ressens parfois, même si ça vient d'ailleurs.

⁶ VOLLANT, Florent et Justin KINGSLEY, 2022, *Ninanimishken : je marche contre le vent*, Québec : Flammarion.

⁷ DELISLE L'HEUREUX, Catherine, 2018, *Les voix politiques des femmes innues face à l'exploitation minière*, Québec : Presses de l'Université du Québec.

⁸ Le Nitassinan est le territoire ancestral innu qui n'a jamais été cédé et qui est pourtant scindé par les provinces du Québec et de Terre-Neuve-et-Labrador.

YF : C'est peut-être le défi de toute personne qui se mobilise, peu importe la cause. Ne pas en faire assez. Ne jamais en faire assez. J'en parle un peu avec d'autres allié·e·s des luttes autochtones, mais c'est différent. Ce n'est pas la même chose, parce que la réalité d'être une femme autochtone, c'est ma vie. Je ne peux pas faire *off* après mon travail de 9 à 5 et ne plus penser à ça. Quelqu'un m'avait déjà dit que lorsque tu nais autochtone, tu es un enjeu politique. Le simple fait d'être ici aujourd'hui et d'être une autochtone innue est une preuve de résistance. C'est ce que je ressens. Peut-être d'autres Innus ne ressentent-ils pas ça. On dirait qu'il y en a dans la communauté qui n'ont pas conscience de tout ça, parce qu'ils sont en mode survie.

Quand on rentre dans cet univers de mobilisation, c'est drôle, mais j'ai l'impression qu'on devient épuisé en voyant tout le travail à faire, toutes les injustices qu'on remarque et toutes les actions qu'on doit faire pour rééquilibrer le cercle.

Je n'imagine pas en tant qu'homme blanc comment tu dois marcher sur des œufs pour venir à notre rencontre et pour devenir un allié, parce que moi-même, je trouve difficile en tant que femme autochtone de m'engager et de reconnaître mes batailles et mes limites. C'est même difficile de trouver ma légitimité au sein de mon propre peuple. Je trouve ça dur de trouver un équilibre dans ces dynamiques de luttes.

EL : Ça doit être vraiment difficile. J'ai l'impression aussi de ce que tu me dis sur le sentiment de ne pas en connaître assez; c'est qu'on en demande énormément aux personnes autochtones. Même, on dirait qu'il faut une expertise sur toutes les facettes des réalités et des savoirs autochtones. Juste comme on s'en est parlé, concernant les questions sur la langue, du genre « Comment on dit ça dans ta langue? », ça doit être difficile de toujours y répondre.

YF : Il y a plein de jeunes autochtones tout autant impliqués et motivés d'arriver à une justice sociale, mais ça devient essoufflant de se battre pour nos droits, notre culture, notre territoire, notre avenir. C'est là que je vois que c'est important d'avoir de bon·ne·s allié·e·s qui nous soutiennent dans notre mission. On ne peut pas faire ça seul·e.

EL : C'est aussi ce que je considère. Il y a une dimension d'être moins fatigué, parce que l'engagement ne vient pas jouer sur les mêmes éléments. Comme tu l'as dit, lutter pour le territoire, réapprendre sa culture et sa langue, performer dans le milieu académique et professionnel : il y a juste 24 h en une journée!

C'est un grand privilège de pouvoir me dire que je peux faire autre chose de mes journées que réfléchir ou m'informer sur les enjeux et réalités autochtones. C'est une grande injustice, parce que ce n'est vraiment pas tout le monde qui peut faire ça; mais en même temps, je ne sais pas comment faire autrement quand tu as cette possibilité. Je pense qu'il faut recontextualiser dans l'épuisement que ces actions engendrent. Bien sûr que je peux être épuisé, mais ça va moins venir chercher des éléments personnels, familiaux et communautaires ou du moins pas de la même façon.

YF : Je comprends, moi aussi; en vrai, depuis la pandémie, j'ai perdu cette fougue militante de crier dans la rue et de contredire tout ce qui bouge. J'ai compris qu'il y a différents types de mobilisation que tu peux faire, que ça ne se passe pas toujours dans la rue et que je suis toujours en train d'apprendre. On ne va pas se le cacher. Les injustices dans le monde dans lequel on vit sont épuisantes et dangereuses. Elles sont enracinées dans un système bien en place, qui nous fatigue lorsqu'on essaie de le changer.

Il faut se donner du jeu et une chance là-dedans. Le simple fait de se lever et de réaliser qu'il y a des injustices pour ensuite prendre action, c'est le plus gros travail qu'on peut faire.

EL : J'ai un ami qui parle souvent de la stratégie des étincelles; tu ne sais jamais ce qu'une parole ou un geste peut engendrer. C'est quelque chose qui se transmet. C'est une constellation d'engagements qui se met en mouvement.

YF : Quand je dis que j'ai perdu cette fougue-là, je ne pense pas que ce soit vrai; je pense que j'ai plus canalisé mon engagement et mon sentiment. Avant, j'étais dans une vision de compétition, où il fallait des diplômes et se mobiliser tout le temps. Il y a des moments pour ça, oui, mais à un moment, ça ne m'enrichit pas de me mobiliser seulement pour le *fame*. C'est vraiment quand je vais sur le territoire que je me souviens que je ne peux pas le protéger seule et que ce qui est important, c'est les sept prochaines générations, parce que je suis ici grâce à mes ancêtres. C'est là que le programme des gardiens est devenu un espace qui me tient à cœur, parce qu'on rallume des étincelles qui amplifient ce réseau de mobilisation. J'aime vraiment outiller et encadrer de futurs gardien·ne·s de territoire, même si c'est dans un cadre universitaire. Je vais être honnête, j'instrumentalise l'université pour cette visée. Je suis allée chercher un diplôme en anthropologie, afin d'avoir le papier pour aborder ma perspective et qu'elle soit reconnue.

Je ne sais pas pourquoi, mais on dirait que les Premières Nations veulent invisibiliser les allié·e·s blanc·he·s. On vous demande souvent votre expertise pour des éléments, mais sans vous mettre devant. Comme nous allons vous demander de nous écrire de quoi, mais c'est nous qui allons le lire devant la foule sans vous mentionner. C'est comme si nous te demandions de te mobiliser avec nous, de par ta sensibilité et tes connaissances, sans jamais prendre les devants.

EL : Je ne sais pas si invisibiliser c'est le mot, parce que j'ai plus l'impression que si on poursuit l'analogie de la scène, c'est normal qu'on ne soit pas au-devant de celle-ci, mais qu'on aide à la construire. Est-ce que lorsqu'on fait un travail invisible, on est invisibilisé surtout dans un contexte de solidarité? Je le vois plus comme un rôle et une responsabilité pour mettre de l'avant des perspectives.

YF : Dans mon entourage, il y a plein d'allié·e·s allochtones qui sont venus dans ma vie et qui m'aident au quotidien. Je ne peux pas accepter qu'on ne reconnaisse pas le travail de quelqu'un, peu importe son origine. J'ai de la misère avec ça. Je maintiens qu'on invisibilise, mais je le comprends aussi. Pendant des années et des années, les Premières Nations ont été forcées à ne pas parler et à survivre à un génocide culturel. Donc ça va de soi que les Premières Nations soient celles qui parlent pour elles-mêmes. Mais je pense que dans un réseau de solidarité et de mobilisation, c'est important de reconnaître l'apport de tout le monde. On ne peut pas vous dire : « Retournez donc en Europe »!

EL : On m'a déjà dit ça; je pense que ça provient d'une place de colère face à l'injustice; et surtout, il faut savoir ce que l'on porte et ce que l'on représente. L'autre jour, j'étais à Manawan avec ma collègue pour le Projet Matakan et on mangeait un sandwich à l'extérieur des bureaux de poste. Pas trop loin, il y avait des enfants qui sautaient sur une [sic] trampoline. Après un certain temps, la porte de la maison s'est ouverte et il y a un homme qui leur a dit de rentrer. Il est directement venu nous voir et, à son non verbal, il était sur la défensive. Il nous a lancé : « Vous êtes qui vous? Qu'est-ce que vous venez faire ici? » On a expliqué qu'on travaillait avec l'école secondaire et Tourisme Manawan et, avant de pouvoir parler du projet de transmission culturelle, il nous a dit : « Est-ce que vous êtes les services sociaux dans le fond? » Seulement dans un contexte où deux blancs sont dehors immobiles tandis qu'il y a des enfants à quelques maisons près, il a tout de suite fait l'association avec les services sociaux. Après, on s'est parlé, et j'ai pu lui dire avec qui je travaillais, le nom du projet et même les événements où je pensais l'avoir déjà vu; puis la conversation a pris un tournant beaucoup moins tendu. Ce moment, ça montre ce que l'on porte : une histoire de violence, qui se déroule encore aujourd'hui. Et c'est normal qu'on doive conjuguer avec ces dimensions dans nos solidarités et notre travail. Peu importe les intentions, il y a quelque chose que nous ne contrôlons pas, et c'est la perception que les autres ont de nous. Comme tu l'as dit, si tu es en mode survie, c'est normal que tu essaies de te protéger et de protéger ceux que tu aimes de problèmes potentiels.

YF : C'est sûr que tu représentes la société occidentale en tant qu'homme blanc et que te voir quand on ne te connaît pas, on t'associe à toutes les violences coloniales et intergénérationnelles; mais c'est pour ça que je pense que ces personnes-là n'ont pas entamé un processus de guérison. Ils sont pris dans leur souffrance. Mais je les comprends, en un sens, sauf que ce n'est pas à toi de porter les actions de ton gouvernement et de vivre de la violence.

Étienne Levac (EL) : Oui, mais j’essaie de recontextualiser qu’on ne s’adresse pas à moi, parce que la personne ne me connaît pas; mais elle s’adresse à ce que je représente.

Yasmine Fontaine (YF) : Il y a quand même d’autres moments où je suis émue et fière à constater que les nôtres se mobilisent rapidement quand nos pair·e·s sont affectés, même quand ils sont d’une autre nationalité. Je pense vraiment qu’il y a encore les valeurs du territoire comme celle de l’entraide. Ce n’est même pas une question; on fait juste le faire, comme avec Joyce Echaquan ou George Floyd. Ce sont des injustices envers les peuples du monde. Et même si les Innus ne le réalisent pas toujours, ils et elles se mobilisent et sont solidaires. C’est inné, la solidarité, j’ai l’impression, pour les Innus. L’enjeu, c’est peut-être la sensibilisation et l’éducation, mais pas la solidarité.

Mot de la fin : Le cercle

Les Premières Nations travaillent fort en ce moment pour remettre en place cette vision du cercle au sein de nos nations, de nos communautés et de nos familles. Dans le cercle, tout le monde a sa place, égal à tous et une voix à respecter, entendre et honorer.

Pendant trop longtemps, ce sont nos colonisateurs qui se sont octroyé le droit et le privilège de déséquilibrer ce cercle qui nous unissait, ainsi que les liens entre nous, entre le territoire et entre nos identités culturelles.

Alors, aujourd’hui, il est maintenant question de rééquilibrer nos positions dans ce cercle-là, afin que notre voix et notre position dans le cercle soient entendues et respectées.

Nos peuples sont les experts de notre histoire, de nos enjeux et de nos réalités. C’est à nous de (re)prendre parole, parce que pendant trop longtemps, on nous a empêchés de dire notre propre vérité pour maintenir un mensonge violent qui tente toujours de nous opprimer.

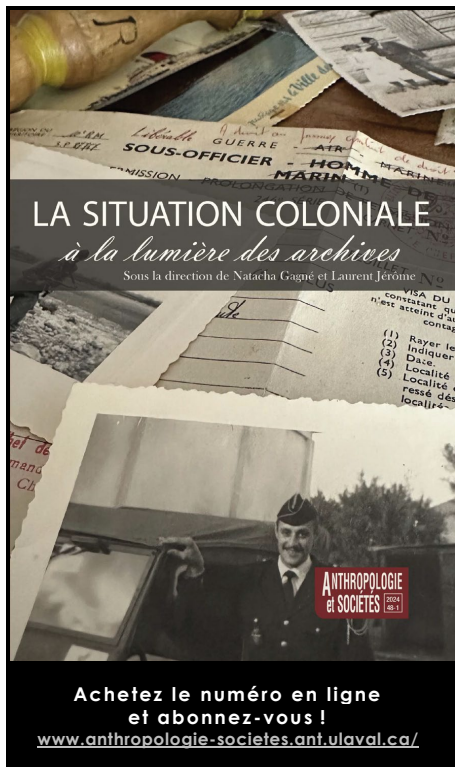
C’est aussi notre responsabilité, en tant que Premières Nations, de rappeler que dans le cercle, la voix de tous les êtres qui habitent le Nitassinan, y compris nos voisin·e·s allochtones, les animaux, l’eau et la Terre Mère sont des êtres qui ont le droit d’être respectés.

Je crois que pour arriver à ce rééquilibre-là et à cette justice sociale pour les Premières Nations, c’est la somme d’un travail collectif et individuel.

Il faut assurer un espace sécuritaire, même dans des situations inconfortables et confrontantes, afin que les Premières Nations puissent s’exprimer. Ces espaces-là sont menacés par l’ignorance et la perpétuation d’idéologies coloniales envers les Premiers Peuples. Et je crois que c’est là qu’il est important d’avoir des allié·e·s.

Nous n’avons pas besoin de sauveurs et sauveuses, mais d’allié·e·s! Il ne faut pas oublier que vous, les Québécois·e·s, vous êtes aussi des enfants de la Terre. Vous détenez tous une responsabilité face à la Terre et aux gens qui l’habitent. Et lorsqu’un peuple vit de l’injustice et de l’oppression, c’est le devoir qu’entraîne notre humanité de tendre vers l’équité et la justice — y compris l’inaction et le racisme intériorisé —, de s’éduquer sur la vérité de l’Autre, de dénoncer les situations d’injustice et de supporter un espace pouvant accueillir la voix des Premiers Peuples.

Notre dialogue nous a aidés à créer un espace d’échanges qui, à la fois, nous éloigne et nous unit simultanément. C’est ça la beauté d’un dialogue : ça nous permet de nous réunir *mamu* (« ensemble »), et nous espérons pouvoir nous rassembler hors de nos murs et écouter les voix des rivières.



Achetez le numéro en ligne
et abonnez-vous !

www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/

ABONNEMENT 2024

	Canada	Étranger	
Étudiant	45 \$	81 \$	CAN
Particulier	95 \$	135 \$	CAN
Institution sans agence	152 \$	234 \$	CAN
Institution avec agence	147 \$	205 \$	CAN

Prochains numéros

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

Le genre à l'épreuve du sport

48-3, 2024. Jeanne Teboul et Clara Duterme

Restes inquiets. Matérialités et mémoires contrariées des morts

49-1, 2025. Pierre-Yves Wauthier et Florence Weber

Bouleversements environnementaux, métamorphoses de la parenté

La situation coloniale à la lumière des archives

VOLUME 48, NUMÉRO 1 (2024)

Présentation. Mieux comprendre les institutions et les relations coloniales à l'aide des archives

Natacha Gagné et Laurent Jérôme

Du recensement comme source au recensement comme objet.
Comprendre les contingences de la domination dans une colonie de peuplement à travers ses archives : Nouvelle-Calédonie, 1901-1946

Marie Salaün

Jeu d'équilibre sur le récif. La présence concrète de la justice française en Polynésie française du XIX^e siècle à aujourd'hui

Natacha Gagné

Le rôle des chefs dans les sociétés algonquiennes au XIX^e siècle.
Enquête à partir de pétitions

Leila Inksetter

« Améliorer ces primitifs » Les agents des Affaires indiennes d'Abitibi et l'éducation scolaire, 1907-1955

Marie-Pierre Bousquet

S'émanciper par les archives coloniales ?
L'Archive générale des Affaires indiennes et la lutte pour la reconnaissance du peuple mapuche au Chili

Fabien Le Bonniec

Documenter la relocalisation forcée d'une communauté innue (Québec)
Ambiguïtés et complexité des liens entre sources orales et archives officielles

Laurent Jérôme, Joséphine Bacon, Maxime Lalo et Mathias Mark

Chronique d'un fiasco.

La gestion coloniale de la lèpre en Nouvelle-Calédonie

Christine Salomon

Bagne et indigénat aux origines de la psychiatrie de Nouvelle-Calédonie (1868-1946)

Nathanaëlle Soler

La politique d'assimilation au regard du régime de laïcité.
L'exemple des écoles de jour autochtones au Canada (1894-1939)

Claude Gélinas

Le manuscrit de Luján, un catéchisme du labeur.

Prescrire et décrire le travail en langue guarani dans les missions jésuites du Paraguay (1609-1768)

Mickaël Orantin

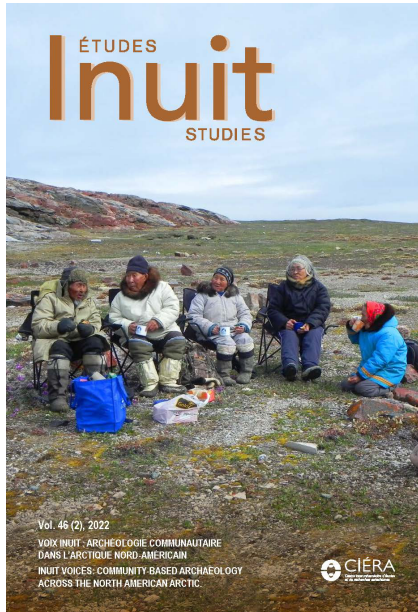
Quelques questions pour une anthropologie politique avec des archives

Michel Naepels

ESSAI BIBLIOGRAPHIQUE

La situation coloniale et la résurgence autochtone en Asie du Nord-Est
Essai bibliographique sur les revendications politiques des Aïnous

Scott Simon



Voix Inuit : Archéologie communautaire dans l'Arctique nord-américain

Inuit Voices: Community-Based Archaeology across the North American Arctic

Sous la direction de / Guest Editors : Sean P.A. Desjardins, Natasha Lyons & Mari Kleist

Introduction

Sean P.A. Desjardins, Natasha Lyons & Mari Kleist

Inughuit Nipaan: The Future of Partnership Practices in Avanersuaq / Inughuit nipaan: Avanersuarmi itsarnisarsiornermik suleqatigiinnerup siunissaa

Mari Kleist, Matthew Walls, Genoveva Sadorana, Otto Simigaa & Aleqatsiaq Peary

Before Iglulik: Inuit Memory and Recent-Historic Archaeology at Avvajja, Nunavut / Avant Iglulik : Mémoire inuit et archéologie récente à Avvajja, Nunavut

Sean P.A. Desjardins, Sylvie LeBlanc & Avvajjamiut Elders of Iglulik / les Aînés Avvajjamiut d'Iglulik

"You Help Us Tell Our Story": Making Inuvialuit Living Histories in Digital and Real Time / « Vous nous aidez à raconter notre histoire » : Restituer les histoires de vie des Inuvialuit en mode numérique et en temps réel

Ethel-Jean Gruben, Ashley Piskor, Mervin Joe, Lena Kotokak, Natasha Lyons, Lisa Hodgetts, Kate Hennessy, Elizabeth Edgerton, David Stewart, Charles Arnold, Chris von Szombathy & Jasmine Lukuku

Pitquhivut Ilihaqtavut ("Learning about Our Culture"): A Collaborative Approach to Archaeology and Traditional Knowledge in Inuit Nunangat / Pitquhivut Ilihaqtavut: Atauttikkuqhutik Havauhirijumajaat Utuqqaqhiurniq Qaujijatuqanngillu Inuit Nunanganni / Pitquhivut Ilihaqtavut (« en savoir davantage sur notre culture ») : Une approche collaborative de l'archéologie et du savoir traditionnel dans l'Inuit Nunangat

Max Friesen, Emily Angulalik, Kim Crockatt & Pamela Hakongak Gross

Δ^ςΣ^ςΙ^ςΛ^ςΝ^ς Σ^ςΒ^ςΑ^ςΙ^ςΝ^ς Δ^ςΛ^ςΣ^ς (Ittarnisiliriniq Qaujisariaqsimaniq Nunavummi): Archaeology Field Schools in Nunavut / Δ^ςΣ^ςΙ^ςΛ^ςΝ^ς Σ^ςΒ^ςΑ^ςΙ^ςΝ^ς Δ^ςΛ^ςΣ^ς (Ittarnisiliriniq Qaujisariaqsimaniq Nunavummi): Les écoles de fouilles archéologiques au Nunavut

Krista Ulujuk Zawadski & Ericka Chemko

Giving the Past a Future: Community Archaeology, Youth Engagement and Heritage in Quinhagak, Alaska / Kinguneq Ciunerkiurluku: Nunalget Elakengaliuryarait, Ayagyuat Ilagauciat, Paitait-Ilu Kuinerrami Alaska-mi

Charlotta Hilderdal, Alice Watterson, M. Akiqaralria Williams, Lonny Alaskuk Strunk & Jacqueline Nalikutaar Cleveland

The Role of the Nunatsiavut Heritage Forum in the Development of Community Archaeology / Tâna Suliatsagiangit Nunatsiavut Taimangasuanit katingaKatigejut Pivalliatitsigiamut Nunalimmi Itsasuanittanik

Lisa K. Rankin, Jamie Brake, Lena Onalik, Joan Andersen, Marjorie Flowers, Nicholas Flowers, David Igloiliorte, Inez Shiwak & Anthony "Jack" Shiwak

Recensions d'ouvrages / Book Reviews

Scottie, Joan, Warren Bernauer et Jack Hicks, 2022. I will Live for Both of Us. A History of Colonialism, Uranium Mining, and Inuit Resistance. Winnipeg, University of Manitoba Press.

Pascale Laneuville

Études Inuit Studies est une revue scientifique biannuelle, publiée depuis 1977. La revue se consacre à l'étude des sociétés inuit traditionnelles et contemporaines du Groenland à la Sibérie, dans la perspective très large des sciences humaines (ethnologie, politique, droit, archéologie, linguistique, histoire, etc.). La revue s'est constituée au fil des ans comme le pivot d'un vaste réseau de communication scientifique, ouvert à toutes les disciplines et à tous les horizons scientifiques.

Études Inuit Studies is a biannual scientific journal, published since 1977. The Journal is devoted to the study of Inuit societies, either traditional or contemporary, in the general perspective of social sciences and humanities (ethnology, politics, archaeology, linguistics, history, etc.). The Journal has grown to become a major crossroads of information on northern endeavors.

Abonnement numérique Digital Subscription	Canada	Autres pays Abroad
Tarif institutionnel Institutional Rate *	199 \$ CAD	199 EUR ou or 199 \$ USD
Tarif standard Standard Rate **	55 \$ CAD	80 \$ CAD
Tarif étudiant Student Rate **	40 \$ CAD	55 \$ CAD

Études Inuit Studies, Université Laval, Pavillon Charles-De-Koninck,
Bureau 5123, 1030 av. des Sciences-Humaines, Québec (QC) G1V0A6
Canada | Tél. : (418) 656-7596 |
Revue.Etudes.Inuit@fss.ulaval.ca
<https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/etudes-inuit-studies/index>

* Les institutions sont invitées à s'abonner à la revue via notre plateforme de diffusion Érudit. | Institutions are invited to subscribe to the journal via our Érudit distribution platform: www.erudit.org/fr/revues/etudinit/. ** Les particuliers sont invités à s'abonner à la revue en contactant directement la revue. | Individuals are invited to subscribe to the journal by contacting us.

Paroles et points de vue

La théorie de l'intersectionnalité à travers la place de l'alliée

Livia Vitenti

Conseillère à l'accueil et à l'intégration
Bureau de l'inclusion et de la réussite étudiante BIRÉ – Volet Autochtone
Université du Québec à Montréal

Résumé

Le présent article propose une réflexion sur la place de l'alliée dans les luttes des peuples autochtones, par l'entremise de discussions sur certains concepts pertinents dont l'intersectionnalité, le colorisme et la blanchité. Il porte particulièrement sur le débat concernant les places que les individus, selon leurs complexités, peuvent prendre lors de leurs engagements dans la lutte contre les oppressions intersectionnelles et multiples fréquemment subies par les membres des Premières Nations au Canada.

Mots-clés : peuples autochtones, intersectionnalité, colorisme, alliés, blanchité.

Je suis une Brésilienne dont l'histoire familiale est intimement liée à l'histoire de l'invasion du Brésil par le Portugal. Je suis la fille, la petite-fille, l'arrière-petite-fille et l'arrière-arrière-petite-fille de Brésiliens, du côté maternel. Mon ascendance paternelle compte des ancêtres européens, et j'ai hérité, dans mon phénotype, beaucoup plus de leurs caractéristiques que celles de mes ancêtres brésiliens. Pour cette raison, dans mon pays, je suis considérée comme une personne blanche. Lorsque je parle d'une ascendance brésilienne, je parle aussi d'une ascendance amazonienne. Oui, je suis la fille, la petite-fille et l'arrière-petite-fille de gens nés dans l'État de l'Amazonas. Est-ce que cela fait nécessairement de moi une autochtone? Évidemment que non! Toutefois, ce fait me situe à une autre place dans la manière dont nous, les Brésiliens, nous comprenons et nous percevons. En outre, j'ai grandi dans un village appelé Balbina, situé à environ 300 kilomètres de Manaus, la capitale de l'État d'Amazonas. Or, ma famille et mon expérience ont fait en sorte que je m'identifie beaucoup plus à mes racines brésiliennes qu'à mes racines européennes, malgré mon apparence. J'explique qu'au Brésil, on me considère comme une femme blanche, rien de plus. Quelles que soient mes ascendances noires et autochtones, mon apparence sera toujours associée à ce qu'on appelle la « blanchité ». Pour cette raison et parce que j'ai été dépossédée de toute l'histoire des femmes de ma famille, je n'ai jamais pu trouver la société ou la communauté autochtone à laquelle mes ancêtres auraient appartenu. Mais il y a une rumeur – dans ma famille comme dans celle de beaucoup de familles brésiliennes – selon laquelle mon arrière-grand-mère Umbelina serait d'origine autochtone. Cependant, aucun membre de ma famille ne connaît l'histoire de sa vie d'avant le mariage avec mon arrière-grand-père. C'est l'histoire ancienne et très connue des femmes dépossédées de leurs corps, de leurs droits et de leurs mémoires.

Aussi, il est important de souligner que je viens d'un pays extrêmement raciste, surtout envers les personnes noires et les personnes autochtones. Le colorisme – théorie qui renvoie à la discrimination basée sur la couleur de la peau au sein d'une même communauté ou d'un même groupe racial et axée plus précisément sur les nuances de la couleur de la peau (Alessandra Devulsky 2023) – et le profilage racial sont très présents dans mon pays. Et même si au Québec, je suis considérée comme une personne racialisée je suis blanche dans mon pays. Afin d'être reconnu comme une personne autochtone ou une représentante des Premiers Peuples, dans la majorité des cas¹, on doit avoir un lien d'appartenance à une nation ou communauté autochtone.

¹ Au Brésil, il n'existe aucun processus réglementaire faisant en sorte de déterminer qui est autochtone.

J'ai décidé de commencer le présent texte par cette courte introduction pour poser la question fondamentale suivante : Comment puis-je, en tant que femme immigrante d'un pays pauvre — même si considérée comme blanche dans mon pays d'origine —, m'engager dans les luttes des peuples autochtones au Québec et au Canada? Par ailleurs, comment suis-je comprise au Québec et au Canada? Quelle est ma place dans l'intersectionnalité? Femme? Latino-américaine? Dans le même sens, comment puis-je, en tant que conseillère auprès des personnes étudiantes autochtones à l'UQAM, me positionner en tant qu'alliée? Il est important de préciser que mon rôle en tant que conseillère consiste à soutenir individuellement les personnes étudiantes autochtones dans leur parcours universitaire, personnel ou familial, par des rencontres en personne ou à distance. Parmi d'autres responsabilités, j'ai également la charge d'organiser des activités sociales et culturelles comme les cercles de partage et des ateliers et de favoriser la sécurisation culturelle des personnes étudiantes.

Selon Kimberlé W. Crenshaw, l'intersectionnalité consiste en la conceptualisation du problème à saisir les conséquences structurelles et dynamiques de l'interaction entre deux ou plusieurs axes de subordination. Une attention particulière est portée à la façon dont le racisme, le patriarcat, l'oppression de classe et d'autres systèmes discriminatoires engendrent des inégalités fondamentales. Ces inégalités structurent les positions relatives des femmes, des personnes racialisées, des ethnies et des classes. En outre, l'intersectionnalité met l'accent sur la façon dont des actions et des politiques particulières génèrent des oppressions qui s'étendent sur ces axes, constituant ainsi des aspects dynamiques ou actifs de la non-responsabilité (Crenshaw 2002).

Par conséquent, il est possible d'affirmer que je me trouve dans l'intersectionnalité par mon statut de femme latino-américaine au Canada. Mais il me faudrait plus que cela. Je dois reconnaître que mon engagement dans la lutte des Premiers Peuples et dans la lutte contre les oppressions multiples et intersectionnelles laisse entendre que, bien que j'occupe certaines de ces positions minoritaires, je ne peux pas les occuper toutes simultanément. En d'autres termes, je dois toujours m'engager sur les plans académique, politique et interpersonnel de la même manière pour toutes ces positions, car comprendre comment les multiples oppressions interagissent signifie également réunir les conditions d'un activisme juste. Il est ainsi important de toujours être conscient et de garder à l'esprit la différence évidente entre être un allié et un protagoniste. Il y a plus de 20 ans, je commençais le parcours vers cette compréhension.

Au début de ma maîtrise en anthropologie en 2003, j'ai participé à un projet sur le phénomène du suicide chez les Guarani Kaiowá, qui vivent dans l'État du Mato Grosso do Sul, au Brésil. Cette expérience m'a révélé tout un nouveau monde, plein de possibilités d'études, d'entraide et d'alliance et, le plus important, a réveillé en moi une identification avec les peuples autochtones qui m'était encore méconnue. Après ce séjour, j'étais décidée à concentrer tous mes efforts de recherche sur les questions relatives aux Premiers Peuples des Amériques. Conséquemment, j'ai entamé une recherche sur les compétences autochtones spéciales de quatre pays andins, soit la Bolivie, l'Équateur, la Colombie et le Pérou. De plus, j'ai étudié la situation politique et juridique actuelle des peuples autochtones au Brésil et au Mexique, dans le but de comparer la progression de quelques politiques étatiques en matière de droits propres à ces derniers. Par ailleurs, connaître d'autres réalités juridiques des populations autochtones latino-américaines a soulevé en moi un intérêt pour d'autres pays du continent américain, dont le Canada.

En 2006, j'ai déménagé à Montréal pour entreprendre un doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal. Grâce à toutes mes expériences mentionnées, l'idée initiale pour le projet de doctorat était d'établir une comparaison entre les politiques étatiques visant les peuples autochtones au Brésil et au Canada. Cependant, le fait d'avoir joint, en 2007, une équipe de recherche sur la prévention du suicide en milieu autochtone désignée *Wasena / Waseya*, (en atikamekw et en anishinaabe, respectivement) et signifiant « lumière après la tempête », en français, a changé mes plans. Afin d'atteindre les objectifs du projet prévu pour une période d'environ quatre ans, j'ai réalisé de fréquents voyages vers des communautés anishinabek au nord du Québec et visité les lieux qu'on nomme « semi-urbains », comme Val-d'Or et Senneterre, où l'on retrouve des représentants de plusieurs Premières Nations.

Mes séjours étaient consacrés à la réalisation d'entrevues avec des membres de familles autochtones. La plus grande partie des quatre ans dédiés au projet de recherche *Wasena / Waseya* s'est avérée une expérience riche sur plusieurs plans. En effet, connaître des sociétés autochtones au Québec et au Canada d'aussi près m'a fait découvrir un autre monde, m'a rapproché de la pluralité des Premiers Peuples du continent américain, même si j'en avais une certaine connaissance. De cette façon, les voyages très fréquents, l'utilisation de questionnaires, les séjours dans les communautés, les villages et les villes dans les alentours m'ont préparée à mener les recherches de terrain nécessaires à la rédaction de ma thèse de doctorat. Forte de mon expérience, de ma volonté et de mes connaissances, j'ai notamment mené une recherche de terrain de 12 mois dans la communauté atikamekw de Manawan et j'ai soutenu en avril 2012 la thèse *Couper le fil de la vie : suicide et rituels de mort chez les Atikamekw de Manawan*.

Depuis lors, je n'ai jamais cessé de travailler auprès des peuples autochtones au Brésil et au Canada. D'ailleurs, cette explication de l'établissement de mon engagement est fondamentale pour l'analyse que je vous propose : quand et comment se reconnaître en tant qu'alliée des Premiers Peuples et, surtout, comment éviter les pièges de cette dénomination.

Selon la psychologue brésilienne Cida Bento (2022), il existe au Brésil un *pacte narcissique de la blanchité*. Par cette expression, elle désigne la manière dont les personnes blanches collaborent pour maintenir leurs privilèges et pour finir par exclure des groupes autres que le leur. Il me semble important d'aborder ce pacte, car on doit réfléchir au rôle d'alliée d'une personne considérée comme blanche dans les luttes des peuples autochtones. La composition des alliés du mouvement ou de la cause autochtone est donc hétérogène, tant du point de vue de l'autoidentification raciale que du positionnement politique. Certains s'identifient comme descendants des peuples autochtones, mais sans lien avec une nation ou une communauté en soi, tandis que d'autres s'identifient simplement comme « moins blancs ». D'autres, cependant, parce qu'ils sont suffisamment critiques ou parce qu'ils ne sont pas en position de remettre en question leur blanchité, assument leur véritable « place de privilège ». Mais il faut se poser une question : Comment concevoir un allié blanc véritablement critique et militant, qui collabore réellement à la lutte des Premiers Peuples? Quel est le rôle de contribution d'une personne blanche?

Ces questions ne visent pas à justifier ou à légitimer l'inclusion des blancs dans les luttes des peuples autochtones. Ce qu'il faudrait, c'est remettre en question la possibilité de participation et provoquer un débat sur le rôle des blancs notamment dans les luttes contre le racisme systémique et pour l'autochtonisation des espaces de pouvoir. On cherche donc à savoir où les alliés blancs sont censés se situer par rapport aux mouvements des Premiers Peuples : à l'intérieur, à l'extérieur ou en parallèle? Par ailleurs, d'autres questions surviennent. Par exemple, il faut s'interroger sur l'autonomie des personnes blanches au sein de ces mouvements. Est-ce que la relation de collaboration est à long terme ou plutôt ponctuelle? Stratégique? Et finalement, il faut se demander si, pour les blancs qui se considèrent des alliés, les luttes des Premières Nations sont au cœur de leurs propres luttes.

Sur ce dernier point, il faut revenir aux discussions portant notamment sur les traumatismes intergénérationnels, la dépossession des cultures, la violence perpétrée à l'encontre des peuples autochtones dans les pensionnats ainsi que le racisme systémique, le profilage racial et toutes sortes de discriminations vécues aujourd'hui par les membres des Premiers Peuples. L'activisme serait-il, par conséquent, la limite de l'action antiraciste blanche? La réponse est non! Avant tout, il faut aller au-delà du *pacte narcissique de la blanchité*, c'est-à-dire reconnaître les privilèges. En outre, on doit comprendre que nous ne sommes pas les protagonistes de cette lutte et qu'on doit avant toute chose se taire et écouter au lieu de parler au nom d'autrui.

Enfin, il n'existe pas de réponses faciles ou évidentes à ces questions. En fait, nous devons évaluer les défis que pose l'examen critique de la blanchité. Tout d'abord, la diversité présente au Québec et au Canada placera les alliés blancs dans diverses catégories. Comme pour moi, une personne qui se voit comme blanche peut être reconnue comme appartenant à un marqueur ethnique ou social différent, et ce, parce que la blanchité est une catégorie historique et relationnelle associée à des significations socialement construites. On se retrouve donc avec une variante qui dépend du temps et de l'endroit; une personne blanche au Brésil peut ainsi être

reconnue comme étant latino-américaine au Canada. Or, la blanchité n'est pas illimitée ou inconditionnelle; elle est imprégnée d'autres catégories qui la structurent et parfois de privilèges, parfois de subordination. Par conséquent, il faut tenir compte de la possibilité que le phénotype, le genre, le pays d'origine et la classe d'une personne détermineront les privilèges qui lui seront accordés.

En ce sens, nous, les alliés, on doit se situer dans la lutte antiraciste sous la direction de ceux qui réclament réparation. Il est nécessaire de reconnaître tous les sévices historiquement causés, afin de contribuer à restaurer l'espace volé de la parole, de la transmission culturelle et de la vie. Nous devons donc prendre du recul, déconstruire notre appareil idéologique colonial et exercer véritablement la décolonisation des esprits. La lutte des alliés contre la discrimination et le racisme systémique subis par les Premiers Peuples est une obligation éthique, politique et réparatrice. L'acquisition des mécanismes d'un militantisme antiraciste, anti paternaliste, décolonisé et non sectorisé est un défi à notre blanchité.

La différence entre se désigner soi-même et être réellement une alliée de la cause autochtone se fonde sur la compréhension de sa place dans cette lutte, dans ces revendications. En tant qu'alliée, je pense qu'il faut promouvoir des débats et des réflexions parmi les non-autochtones – surtout les Blancs –, en incluant effectivement les peuples autochtones. Ainsi, nous devons toujours porter une attention particulière à notre propre discours et à nos actions et prendre des mesures efficaces pour lutter contre le racisme et la discrimination systémique vécus par les membres des Premiers Peuples.

En guise de conclusion, j'affirme que, en tant que conseillère auprès des étudiants autochtones, je suis en mesure d'être proche d'eux, d'écouter leurs demandes et de répondre au mieux. L'équipe du NISKA et moi-même privilégions un service horizontal, où l'écoute est à l'avant-plan de l'action. Cette approche présente des avantages, notamment en ce qui concerne la transmission d'information. L'expérience riche en connaissances favorise la recherche de possibilités dans le processus d'enseignement et d'apprentissage et améliore l'expérience des personnes étudiantes autochtones dans leur parcours académique et universitaire.

Il existe donc un désir de surmonter la désinformation concernant les histoires, les cultures et les réalités des Premières Nations. Lorsque je suis confrontée à la nécessité d'assurer la liaison entre une personne étudiante et son professeur, il m'apparaît explicitement que l'idée d'une personne autochtone générique est toujours présente. Or, il est possible de lutter contre la discrimination, le racisme systémique et les préjugés, en approfondissant sa compréhension des réalités des personnes étudiantes autochtones.

Références

BENTO, Cida, 2022, *O Pacto da Branquitude*, 1^a edição, Rio de Janeiro : Companhia das Letras.

CRENSHAW, Kimberlé W., 2021, « Démarginaliser l'intersection de la race et du sexe : une critique féministe noire du droit antidiscriminatoire, de la théorie féministe et des politiques de l'antiracisme », *Droit et société*, 108 :465-487. En ligne : <https://doi.org/10.3917/drs1.108.0465>.

DEVULSY, Alessandra, 2023, *Le colorisme : métissage, nuances de couleurs de peau et discriminations*, Paris : Anacaona Editions.

Notices biographiques

Ann-Sophie Boily

Ann-Sophie Boily est de descendance Pekuakamiulnuatsh et eurocanadienne. Elle est étudiante au doctorat en Linguistique appliquée et analyse de discours à l'Université Carleton (Ottawa, ON). Ses intérêts de recherche incluent l'analyse critique du discours, les représentations linguistiques, l'aménagement linguistique au Canada, les langues autochtones et la décolonisation des pratiques en recherche. Elle a publié dans la revue d'idéologies linguistiques *Circula* (2022).

Mélanie Boivin

Mélanie Boivin, Innue, est la directrice générale du Centre d'amitié autochtone du Lac-Saint-Jean.

Samuel Blain

Samuel Blain est médecin de famille, médecin conseil en santé publique et professeur adjoint de clinique au Département de médecine de famille et de médecine d'urgence à la Faculté de médecine de l'Université de Montréal.

Cristian Cabrera van Cauwlaert

Cristian Cabrera van Cauwlaert est candidat au doctorat en anthropologie à l'Université d'Ottawa. Il s'intéresse à l'analyse des communs urbains dans la perspective des acteurs marginaux de la ville, afin d'explorer la capacité de ces espaces à intégrer des points de vue divers dans leur fonctionnement et à répondre ainsi à des fins de justice sociale. Cette recherche bénéficie du soutien du Fonds de recherche du Québec (FRQSC) – Société et culture. Elle s'inscrit dans la continuité de son travail de maîtrise portant sur les FabLabs (laboratoires de fabrication numérique) implantés au Pérou et leurs alliances avec le secteur de l'artisanat dans le contexte de la relance économique post-COVID-19. Cristian est également membre du Centre de recherche sur le futur des villes de l'Université d'Ottawa.

Isabelle Chiasson-Levesque

Isabelle Chiasson-Levesque est responsable du certificat en santé publique, du certificat en gestion des services de santé et des services sociaux et du certificat en intervention psychoéducative de la Faculté de l'éducation permanente de l'Université de Montréal.

Maria del Carmen Grullon Carvajal

Maria del Carmen Grullon Carvajal est doctorante à la Faculté des sciences de l'éducation à l'Université de Montréal. Son sujet de thèse porte sur la planification de l'enseignement à visée universelle des mathématiques en contexte d'inclusion ainsi que sur les modèles d'évaluation fondés sur le programme.

Maude Darsigny-Trépanier

Maude Darsigny-Trépanier enseigne l'histoire de l'art au Cégep du Vieux Montréal. Depuis sa maîtrise, elle s'intéresse aux différents usages des *crafts* (de l'artisanat) dans les pratiques artistiques contemporaines. Son projet doctoral portant sur la représentation des féminicides dans les médiums textiles, à travers le travail de Christi Belcourt, de Teresa Margolles et de Lise Bjørne Linnert, est maintenant en pause pour lui permettre de se concentrer sur l'enseignement collégial.

Yasmine Fontaine

Yasmine Fontaine est une jeune femme d'origine innue de la communauté de Uashat Mak Mani-Utenam et égyptienne. Elle est finissante au baccalauréat en anthropologie à l'Université Laval et a complété deux certificats, l'un en orientation et l'autre en études autochtones. Au cours de son cheminement académique, Yasmine s'est vue impliquée au sein de divers projets liés aux études autochtones, que ce soit dans des comités de consultation ou dans le cadre de différents contrats de recherche (Université Laval, Femmes autochtones du Québec, Institut Tshakapesh, CIÉRA, Association étudiante autochtone de l'UL, NCCIE). Ses nombreux intérêts, tels que celui de la culture innue, lui ont permis de s'impliquer dans des initiatives en lien avec le territoire, l'éducation et les femmes autochtones. Elle est d'ailleurs une passionnée de sorties en territoires innus, où elle y entreprend des expéditions avec des gens de sa communauté afin de se réapproprier les pratiques et les savoirs anciens, ainsi que la langue innue. Yasmine dédie son travail et ses implications à la préservation et à la valorisation des cultures, des langues et des territoires autochtones ayant à cœur l'intérêt de nos communautés et des générations à venir.

Étienne Levac

Étienne Levac est candidat au doctorat à l'Université du Québec à Montréal. Sa recherche porte sur les dimensions épistémologiques et politiques du rire et de l'humour en contexte atikamekw nehirowisiw (Québec). Ses expériences professionnelles se concentrent sur les volets de la coordination de projets communautaires en communautés autochtones, des stratégies de restitution et de valorisation des données de recherche, de l'organisation d'événements scientifiques, culturels ou politiques et de la sensibilisation aux enjeux relatifs aux droits humains dans les Amériques.

Chantal Levesque

Chantal Levesque est responsable du certificat en santé publique, du certificat en gestion des services de santé et des services sociaux et du certificat en intervention psychoéducative de l'Université de Montréal et est chargée de projets en décolonisation, en réconciliation et en autochtonisation à la Faculté de l'éducation permanente de l'Université de Montréal.

Sophie Martel

Sophie Martel, Innue, est infirmière clinicienne spécialisée.

Carine Nassif-Gouin

Carine Nassif-Gouin est doctorante à la Faculté des sciences de l'éducation à l'Université du Québec à Montréal et est membre collaboratrice du CIÉRA (www.ciera.ulaval.ca). Elle est conseillère pédagogique au cégep du Vieux Montréal et est conceptrice pédagogique agréée (ACCP-CAID); à ce titre, elle travaille aussi comme consultante.

Pierre Picard

Pierre Picard est membre de la nation huronne-wendate et dirige depuis plusieurs années le Groupe de recherche et d'interventions psychosociales en milieu autochtone (GRIPMA).

Vanessa Ratté

Vanessa Ratté est allochtone et travaille comme cadre intermédiaire dans un organisme régional autochtone, où elle coordonne les services pédagogiques pour sept écoles d'une même Première Nation au Québec. Auparavant, elle a été directrice adjointe d'une école de la nation Crie sur les terres d'Eeyou Istchee et elle a aussi enseigné à un groupe d'élèves inuits au Nunavik. Elle est en parallèle étudiante au programme de doctorat professionnel en administration de l'éducation de l'Université de Montréal. Ses intérêts de recherche portent sur les liens entre le leadership, les transformations de l'organisation du travail, le développement du pouvoir d'agir des individus et des collectifs, la co-construction et l'émergence des savoirs et des perspectives autochtones, et ce, dans une visée de réussite éducative et identitaire pour les communautés des Premières Nations.

Pascale Tremblay

Muséologue de formation, Pascale Tremblay cumule plusieurs expériences professionnelles au sein de diverses institutions culturelles (MAC, Galerie de l'UQAM, Maison des arts de Laval, Centre CLARK, Mois de la photo). Actuellement candidate au doctorat en histoire de l'art avec concentration en études féministes (UQAM), elle détient également un certificat en études autochtones (Université Laval), une maîtrise en muséologie (UQAM), un DESS en pédagogie de l'enseignement supérieur (UQAM), ainsi qu'un baccalauréat en histoire de l'art (UQAM). De plus, Pascale a commissarié quatre expositions présentées à Montréal, à Laval et à Longueuil et publié trois articles dans la revue *Vie des arts*. Ses intérêts de recherche se situent aux croisements des disciplines de la muséologie, de l'histoire de l'art et des arts vivants et portent, plus spécifiquement, sur les pratiques féministes et décoloniales de documentation des œuvres performatives d'artistes femmes et queer autochtones.

Livia Vitenti

Livia Vitenti est titulaire d'un doctorat et d'une maîtrise en anthropologie. Elle a effectué des recherches postdoctorales au sein du département de bioéthique de l'UNESCO et du département d'anthropologie de l'université de Brasília. Ses domaines d'expertise incluent l'anthropologie de la santé, les études sur les Premières Nations et les populations autochtones, les études de genre, l'éducation et l'anthropologie de l'État.

Daphnée Yiannaki

Daphnée Yiannaki est titulaire d'un master en histoire de l'art (Université Paris Nanterre, 2017) et d'une maîtrise en muséologie (UQAM, 2019). Elle poursuit un doctorat à l'UQAM en muséologie, médiation, patrimoine sur les processus d'autochtonisation et de décolonisation des musées d'art, en étudiant trois pôles (gouvernance, collection, exposition) qui régissent l'inclusion de l'art autochtone dans ces institutions. Récipiendaire d'une bourse du FRQSC, elle est membre du CIÉRA – Montréal et secrétaire des Cahiers du CIÉRA. Actuellement, elle est assistante de recherche pour le Partenariat CIÉCO et coordonnatrice du cycle de conférences *Les 5 à 7 en Muséo* des Cycles supérieurs en muséologie de l'UQAM.

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.

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

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

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 recourt 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

BARIL, Dany et Roxanne BLANCHARD-GAGNÉ (dirs.), 2024, La (ré)appropriation des (nouveaux) médias par les peuples autochtones : revendication, revitalisation, connexion et partage, *Les Cahiers du CIÉRA*, 23. En ligne : <https://ciera-recherches.ca/publications/liste-des-numeros-parus/2539/>.

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, Benoît, 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, Benoît 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/>.

