

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉSURGENCE ANICINABE ET DÉCOLONISATION DES SAVOIRS :
COCRÉATION/CORECHERCHE AVEC MINWASHIN POUR RÉFLÉCHIR À LA
TOURISTIFICATION DES PRATIQUES CULTURELLES ET ARTISTIQUES

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

À LA MAÎTRISE EN DÉVELOPPEMENT DU TOURISME

PAR

CASSIOPEE BENJAMIN

SEPTEMBRE 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Migwetch Kevin Papatie, Caroline Lemire, Richard Kistabish, Roger Wylde Geneviève Binette et les autres de Minwashin de m'avoir fait confiance et permis de participer à ce beau projet. La réalisation de ce mémoire vous est grandement due. Merci aussi à tous ceux que j'ai eu le privilège de rencontrer lors de mes séjours en Abitibi-Témiscamingue.

Merci à mon directeur de recherche, Dominic Lapointe, qui a accepté de travailler avec moi, sachant d'emblée que mon retour aux études après une longue période d'absence exigerait plus de mentorat. Merci à Bruno Sarrasin et Dominic Lapointe de m'avoir encouragé dans des projets d'écriture stimulants qui ont accru ma confiance de pouvoir réaliser ce mémoire.

Pour toutes ces années à me montrer avec persévérance comment aimer apprendre, merci à mes parents Carole et Réjean. C'est grâce à vous si j'ai cet esprit critique et cet intérêt de comprendre. Merci à ma sœur Daphné sans qui je ne serais probablement qu'une pâle version de moi-même. Merci aussi à Vadrouille, ma deuxième sœur choisie, et à mes autres amitiés que j'ai négligées pendant ma rédaction. Finalement, merci à toi qui se reconnaîtra, carbonara et crème glacée.

Nous sommes l'eau
Nous sommes la terre
Nous sommes les animaux
Nous sommes la famille
Nous sommes la forêt
Nous sommes l'air
Nous sommes le paysage dévasté
Nous ne pouvons pas rester assis,
À nous regarder mourir
Notre territoire c'est nous
Levons-nous
Levons-nous

Kevin Papatie
(Nous sommes, 2009)

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	vii
LISTE DES TABLEAUX.....	viii
RÉSUMÉ.....	ix
ABSTRACT	x
INTRODUCTION.....	1
1.1 Objectifs de recherche.....	5
CHAPITRE 2 Contextualisation	8
2.1 Colonisation	8
2.1.1 Les pensionnats	10
2.2 Réconciliation	12
2.2.1 Des Conservateurs aux Libéraux.....	12
2.3 Les Algonquins de l’Abitibi-Témiscamingue.....	13
2.4 La colonisation de l’Abitibi-Témiscamingue	14
2.5 Relations anicinabek-allochtones en Abitibi.....	16
CHAPITRE III Structure et tourisme.....	19
3.1 Discours politiques et sociaux	20
3.2 Capitalisme touristique	22
CHAPITRE IV Touristification de la culture.....	29
4.1 Imaginaire touristique, objectification, essentialisation du lieu et des êtres.....	31
4.2 Marketing des « destinations » et de « produits » touristiques	34
4.3 Intemporalité.....	37

4.4	Internalisation	40
CHAPITRE V Résurgence.....		43
CHAPITRE VI Méthodologie.....		53
6.1	Considérations éthiques	55
6.2	Épistémologie et posture.....	57
6.2.1	Herméneutique diatopique et traduction entre les savoirs.....	57
6.2.2	Décolonialisme.....	61
6.2.3	Décolonialisme et recherche	65
6.2.4	Décolonisation : de la théorie au senti.....	68
6.2.5	Décolonialisme du soi	69
6.3	Collecte des données et sélection des répondants.....	71
6.4	Les limites de la méthode de collecte	72
6.5	Stratégies d'analyse	73
CHAPITRE VII présentation des résultats.....		77
7.1	Cercle de partage.....	80
7.2	Les entretiens	84
7.3	Histoire.....	85
7.4	Territoire	88
7.5	Territoire, histoire /histoires, pratiques culturelles et tourisme	93
7.6	Technologie et traditions.....	98
7.7	Futur	100
7.8	Être Anicinabe	101
CHAPITRE VIII Discussions		104
7.9	Imaginaire touristique et rencontres interculturelles.....	105
7.10	Touristification et représentation	106
7.11	Relation au territoire	110
7.12	Pratiques culturelles et artistiques.....	111
7.13	Résurgence quotidienne	113
7.14	Intellectualisation de la résurgence	115

CHAPITRE IX Discussions décolonialisme du soi	117
8.1 Décolonialisme de la recherche	118
8.2 Décolonialisme du soi.....	119
8.2.1 Le terrain de recherche (sur leur terrain).....	121
CONCLUSION	124
ANNEXE A Questionnaire	129
ANNEXE B Certificat éthique.....	130
RÉFÉRENCES	131

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
Figure 2.1 Les communautés Anishnabek de l'Abitibi-Témiscamingue	15
Figure 5.1 Cercle de santé algonquine	45
Figure 5.2 Carte du territoire anicinabe.....	48
Figure 6.1 Travail collaboratif de traduction entre les savoirs.....	60
Figure 7.1 Rapport aux savoirs autochtone/allochtone.	78

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
Tableau 3.1 Structure hégémonique dans le tourisme global.....	24
Tableau 6.1 Objectifs de recherche et méthode d'analyse.....	74

RÉSUMÉ

L'OBNL Anicinabe Minwashin a entamé un processus de réflexion sur les pratiques culturelles et artistiques anicinabek. La diffusion de ces pratiques pourrait encourager le dialogue Autochtone-allochtone en créant des points de rencontre pour décoloniser les rapports dans une reconnaissance mutuelle des subjectivités. Suivant cette idée, avant d'élaborer une touristification qui soit conçue et administrée pour et par eux, en correspondance avec leurs objectifs et valeurs, les membres de Minwashin ont verbalisés l'intérêt de former une équipe pour poursuivre les réflexions. Il fut question notamment de s'appuyer sur la littérature critique pour questionner certaines formes de reproduction de l'hégémonie coloniale dans les dimensions structurelles du tourisme contemporain. Aux fils des rencontres et des entretiens avec des membres des communautés de l'Abitibi-Témiscamingue, nous avons souhaité comprendre l'importance des pratiques culturelles et artistiques dans l'affirmation anicinabe. À partir d'une co-recherche Autochtone-allochtone s'appuyant sur une approche décolonisante de la recherche, ce mémoire propose de documenter dès le départ une telle initiative de résurgence autochtone dans l'optique de contribuer à la compréhension de mise en œuvre de la résurgence autochtone comme mode constitutif de l'action.

Mots clés : Anicinabe, co-recherche, décolonialisme, résurgence autochtone, tourisme.

ABSTRACT

The Anicinabe NGO Minwashin has begun a inquiry process on the cultural and artistic anicinabek practices. Showing these practices could foster Indigenous-non indigenous dialogue by creating meeting points to decolonise relationships in a mutual recognition of different subjectivities. Following this idea, before developing a touristification that is designed and managed for and by them, in line with their goals and values, Minwashin expressed the interest of building a team to continue the tough process. In particular, it was intended to rely on critical literature to question certain forms of reproduction of colonial hegemony in the structural dimensions of contemporary tourism. During the meetings and interviews with members of the Abitibi-Témiscamingue communities, we wanted to understand the importance of cultural and artistic practices in the anicinabe resurgence. Based on an indigenous/non-indigenous co-research built on a decolonizing approach to research, this research proposes to look into such an initiative of indigenous resurgence in order to contribute to the understanding of the implementation of the indigenous resurgence as the constitutive mode of action.

Keywords : Anicinabe, co-research, decolonialism, indigenous resurgence, tourism.

INTRODUCTION

Réfléchir au développement de l'activité touristique, sur des territoires au passé et au vécu colonial, appelle un appareil théorique « adapté » au contexte. Dans les territoires d'outre-mer, en Amérique du Nord, centrale, et du Sud, en Afrique, Asie ou Océanie, la colonisation, s'étala sur plusieurs siècles et les séjours exploratoires deviendront souvent des établissements permanents. L'expansion, l'installation et l'exploitation coloniale des empires ont restructuré l'ensemble des compositions démographiques, géographiques et politiques des espaces colonisés (Phan, 2009). Les colonies sont alors dominées culturellement et politiquement par les pays colonisateurs. Depuis, les anciennes colonies conservent des traces « visibles, actives et persistantes » de la colonisation, identifiables entre autres dans la toponymie et l'architecture (Palmer 1994), dans l'état de dépendance aux capitaux (Breton, 2014), dans le système d'éducation (Harper et Thompson, 2017), dans les habitus et rapports sociaux (Quashie, 2009), etc. Le racisme colonial fut d'abord exprimé par la dévalorisation des cultures « indigènes » sur des bases religieuses et d'avancées « civilisatrices » (Ducharme et Eid 2006). Selon Wallerstein (1974 dans Beauclair 2015 :67), la « différence coloniale » ou la catégorisation raciale, se ferait conjointement au capitalisme, par le soulignement de l'altérité et par l'opposition entre ce qui est interne et externe à la modernité. Pour Beauclair (2015 :68), les structures des empires coloniaux « se sont perpétuées et continuent à marginaliser de grands pans de la population tant au niveau socio-économique qu'épistémologique et subjectif ». C'est le cas notamment pour les populations autochtones. Toujours pour Beauclair (2015 :68), il s'agit : « non seulement de colonialité du pouvoir, mais aussi de colonialité du savoir et de l'être, toutes basées sur la différence coloniale ». Ainsi,

la puissance coloniale transformée continue de promouvoir ses modèles de valeurs et systèmes sociopolitiques sur le territoire colonisé. Dans ces espaces « partagés », aux défis inhérents au développement du tourisme, s'ajoutent souvent ceux des revendications territoriales, de la reconnaissance constitutionnelle des droits, de l'autonomie de gouvernance et du rééquilibre économique. La culture artistique contemporaine autochtone offrirait une opportunité pour transformer ces rapports à travers la création de cercles d'expressions autochtones résurgents (Simpson, 2014). Elle pourrait favoriser la création des points de rencontre pour décoloniser les rapports dans une reconnaissance mutuelle des subjectivités; reconnaissance qui se différencie de la reconnaissance politique accordée et distribuée selon un axe de pouvoir qui fait partie intégrante des systèmes de domination et d'oppression (Oliver, 2015). Toutefois, en contexte d'ancienne colonie de peuplement, la touristification des pratiques culturelles autochtones peut être à la fois une occasion de valorisation de la culture (l'OMT, 2002; Antomarchi, 2009) et/ou une dépossession/réappropriation de capitaux par la société dominante (Palmer, 1994; Giampiccoli, 2003; Hall et Tucker, 2004; Quashie, 2009).

Au Québec, vers la fin du 19^e siècle, on employait des Autochtones comme guides de chasse et pêche sur leurs terrains traditionnels de chasse, pour des clubs privés loués par le gouvernement québécois (Bousquet, 2008 :19). Le tourisme lucratif restait alors « l'affaire » des allochtones (Bousquet, 2008 :19). Ceci dit, les autochtones ont été impliqués dans une forme de « tourisme », en accueillant des « invités » allochtones dès les premières rencontres exploratoires et coloniales (Bunten, 2010 :1). Les Autochtones exercent leurs pratiques culturelles et artistiques telles que la musique, la sculpture, la peinture, la chasse et la pêche, l'assemblage de canots et de paniers. Ils ont partagés plusieurs de ces pratiques avec les allochtones depuis la colonisation. Si la loi sur les Indiens et les pensionnats ont eu pour effet de les « invisibiliser », plusieurs pratiques autochtones ont survécues (Simpson, 2017; Giroux, 2017). Elles sont même devenues un facteur d'attractivité. Au Québec, les

promoteurs touristiques vantent « l'expérience autochtone » et « L'authenticité d'une culture » (Tourisme autochtone Québec, 2019) comme marqueur de typicité de la destination. En 2017-2018, le gouvernement fédéral a accordé un financement de 8,6 millions de dollars sur quatre ans « à Affaires autochtones et du Nord Canada, dans le but d'appuyer le développement de l'industrie touristique autochtone authentique à travers le pays » (Tourisme autochtone Québec, 2017). Ainsi, certains modèles touristiques semblent « fonctionner » dans certaines communautés autochtones mais les possibilités ne sont pas égales pour tous, notamment au niveau de l'accès au territoire et au financement (KPMG, 2010). Les initiatives touristiques autochtones sont contraintes par des limitations législatives et financières qui peuvent créer une dépendance économique aux fonds publics et privés extérieurs (KPMG, 2010). Ainsi, au Québec, si quelques communautés autochtones réussissent à développer une activité économique à partir de leur territoire », ils ne « profitent pas des retombées économiques et des emplois liés à la pratique de la chasse et de la pêche, ou de l'exploitation forestière » sur leur territoire ancestral (Territoire Anicinabe, en ligne). Ceci a pour effet de limiter leur capacité d'agir. Par exemple, l'administration fédérale et provinciale, les parcs nationaux, le Ministère de l'Agriculture des Pêcheries et de l'Alimentation (MAPAQ) et Tourisme autochtone Québec prescrivent et/ou suggèrent en partie le cadre de l'organisation touristique allochtone et autochtone. Si ce cadre a pour objectif de « normaliser » les services touristiques (KPMG, 2010), il est néanmoins structuré par des systèmes organisationnels de la société dominante.

En s'appuyant sur leurs spécificités, certaines communautés cherchent à imaginer et élaborer des modèles de « développement » touristique réfléchis, conçus et administrés pour et par eux, en correspondance avec leurs objectifs et valeurs. Pour que ces activités de résurgence autochtone puissent s'épanouir, il est important de créer des espaces de dialogues interculturels qui ne reproduisent pas les relations de

pouvoir inhérentes aux rapports coloniaux et qui valorisent les objectifs touristiques des diverses communautés autochtones.

(...) indigenous people will necessarily be interacting with non-indigenous institutions. That interaction has to be framed in appropriate ways and the terms of that collaboration have to be determined, ideally in a manner in which power is equalized (Weber, 2014: 301)

Pour plusieurs auteurs autochtones (Simpson, 2014; Alfred et Corntassel, 2005), cette égalisation du pouvoir, mentionnée par Weber (2014 :301), passerait par une décolonisation des rapports sociaux politiques traditionnels entre les Autochtones et la société dominante. Ainsi, de nouvelles formes de partenariats, de relations et de compréhension interculturelle sont à concevoir pour permettre la réalisation de projets qui correspondent aux désirs et opportunités de chaque communauté, mais aussi pour transformer les relations entre Autochtones et allochtones.

L'Organisme à but non lucratif (OBNL) Minwashin nous a invités à se joindre à la réflexion déjà entamé sur la possibilité de touristifier les pratiques artistiques et culturelles anicinabek¹. L'opportunité, proposée par Minwashin, nous à permis de documenter dès le départ une initiative autochtone qui s'inscrit dans les actions de résurgence autochtone (Corntassel et Scow, 2017). Minwashin est le premier OBNL culturel anicinabe auto-géré par des acteurs culturels. L'organisation travaille à :

« promouvoir les arts et la culture comme des facteurs sociaux importants, permettant entre autres le développement d'une identité culturelle forte. À la fois une structure de production et un diffuseur, l'organisme permet aux artistes anicinabek de l'Abitibi-Témiscamingue de bénéficier d'un

¹ S'écrit avec un « k » au pluriel.

soutien à l'écriture de projets et à la production, tout en faisant également le pont avec les diffuseurs et les artistes allochtones du territoire » (Minwashin, 2019).

Créé en 2017 pour et par les artistes et artisans anicinabek, la mission de l'OBNL est de soutenir la production et la diffusion de l'art anicinabe. Minwashin est un projet favorisant la consolidation des relations entre Autochtones et allochtones sur la base du dialogue et des rencontres interculturelles. Le projet crée une praxis transformatrice à travers un ensemble de principes et d'actions susceptibles de contribuer à une autonomisation des communautés autochtones impliquées dans le processus de résurgence. Dans le cadre de cette recherche, nous avons eu l'occasion de nous entretenir notamment avec Richard Kistabish, président et Roger Wylde, vice-président de Minwashin.

Ainsi, nous avons pensé en amont à l'exercice d'une approche décolonisante de la recherche et des relations Allochtones-autochtones pour aborder la mise en œuvre de la résurgence autochtone qui passe par le projet collaboratif de réflexion sur la touristification des pratiques culturelles et artistiques instiguée par Minwashin. Dans cet ordre d'idées, ce mémoire s'appuie sur la notion de décolonialisme proposée par la littérature pour réfléchir aux modèles touristiques, à la positionnalité du chercheur et aux méthodes de recherche (Chambers et Buzinde, 2015).

1.1 Objectifs de recherche

Par une recherche inductive appuyée par 8 entretiens et des observations participatives avec des membres de la communauté anicinabe de l'Abitibi-Témiscamingue, ce mémoire propose deux objectifs cocréés avec les membres de Minwashin:

- 1) Ouvrir un dialogue sur les liens entre le tourisme, la diffusion de la culture anicinabe et la résurgence autochtone.
- 2) Réfléchir sur la décolonisation et la traduction entre les savoirs comme méthode de cocréation/corecherche Anicinabe-allochtone.

L'articulation de ce mémoire s'inspire d'une idée de Serequeberhan (1991, dans De Sousa Santos, 2011 :41) qui, en référence à la philosophie africaine, juge qu'il est important de réaliser, en amont, un exercice de déconstruction. Ce dernier consiste à identifier les restes eurocentristes du colonialisme touchant les secteurs les plus divers de la vie collective, de l'éducation à la politique, du droit à la culture et d'effectuer en parallèle, une reconstruction visant à « revitaliser les possibilités historiques et culturelles, interrompues par le colonialisme et le néocolonialisme » (Serequeberhan 1991, dans De Sousa Santos, 2011:41). Cette « reconstruction » décrite par Serequeberham (1991), prend également forme dans la résurgence autochtone.

Ce mémoire propose dans un premier temps de faire un rappel sommaire de l'histoire de la colonisation du Canada et de présenter le contexte socio-politique de la nation Anicinabe. Nous abordons ensuite les dimensions structurelles du tourisme contemporain, en précisant leurs influences sur les perceptions/représentations culturelles. Nous présenterons ensuite la théorisation de la résurgence autochtone, telle qu'articulée par les penseurs autochtones et donnerons des exemples de son expression au Québec. Au chapitre méthodologique, il sera question d'expliquer comment nous avons coconstruit notre recherche à partir d'une réflexion sur la posture du chercheur ayant mené à une approche décolonisante de la recherche et des rapports allochtones-Autochtones. Les résultats ainsi qu'une discussion en deux temps suivront. Dans un premier temps, nous aborderons la dimension résurgente de l'action de Minwashin et dans un second temps, nous ouvrirons la discussion sur la

décolonisation de soi et sur le vécu de la chercheuse dans une courte auto-ethnographie.

CHAPITRE 2

CONTEXTUALISATION

Nous nous souvenons (Nimkwimin)

Une aînée m'a raconté comment ses parents l'ont élevée.
Comment ils la promenaient.
Elle était contente d'avoir eu l'enseignement Anishnabe.

Kevin Papatie (Kokom, 2014)

Ce chapitre aborde certains effets de la colonisation, notamment en ce qui a trait à la dépossession territoriale et à la loi sur les Indiens, plus particulièrement en lien avec la condamnation des pratiques culturelles autochtones.

2.1 Colonisation

Au Canada, la Proclamation royale de 1763 agit comme première constitution du pays et traite en grande partie de la relation entre les Britanniques et les Autochtones (Lepage, 2009 :21). La loi sur les Indiens fût créée en 1876 et vint favoriser le projet colonial et la prise de possession (dépossession) des territoires en vue de réalisation de projets économiques tels que les coupes forestières, les clubs privés de chasse et pêche, les projets miniers, les projets hydroélectriques (Duchesne, 2018 : 10). Par la loi sur les Indiens, les Autochtones seront dorénavant sous la tutelle du gouvernement

fédéral (Dupuis, 1991). Pour Coulthard (2014 : 178), cette même loi sur les Indiens « est venue à façonner, guider et gouverner discursivement la façon dont beaucoup (d'Autochtones) perçoivent l'identité autochtone et l'appartenance à la communauté autochtone », d'où l'importance de la résurgence autochtone qui s'active à redéfinir ce qu'ils sont en dehors de ce cadre politique et législatif.

En 1880, le premier ministre John A. Macdonald crée le Département des affaires indiennes, alors Département des Affaires des Sauvages (Goulet, 2008 :85). Pendant plusieurs décennies après 1880, la pratique des cérémonies du potlatch et des danses Tamanawas, les danses de la Soif et Pow Wow, étaient considérées comme un délit (Commission de vérité et réconciliation du Canada, partie 1, 2015 :710-711-712) :

Tout Sauvage ou autre personne qui participe ou assiste à la célébration de la fête sauvage désignée sous le nom de la « Potlatche », ou à la danse sauvage désignée sous le nom de « Tamanawas », est coupable de délit et passible d'incarcération [...] et tout Sauvage ou autre personne qui encourage [...] un Sauvage ou des Sauvages à organiser ou célébrer cette fête ou cette danse [...] est coupable du même délit (S.C. 1884, c. 27 dans Canada. Bibliothèque du Parlement, 1991).

La pratique de ces cérémonies servait à « redistribuer les surplus, à démontrer le statut, à consolider et renouveler les alliances, à souligner des événements importants comme les mariages ou les prises de position et à renforcer la relation avec les forces spirituelles » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, partie 1, 2015 :710). Ainsi donc, « dans les années 1930, nombreux sont les Autochtones qui grandissent sans avoir accès aux pratiques spirituelles ou y être exposés » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, partie 1, 2015 :716). Ce n'est qu'en 1951 que la proscription de la pratique des cérémonies, « de même que celles sur l'interdiction de réunir des fonds afin de présenter des revendications » (Gouvernement du Canada, 2017) furent retirées de la loi sur les Indiens modifiée.

2.1.1 Les pensionnats

Peu après 1867, année d'entrée en vigueur de la Constitution du Canada, les Églises canadiennes assuraient déjà le fonctionnement de quelques pensionnats autochtones (Commission de Vérité et Réconciliation du Canada, partie 2, 2015 :22). Le Rapport final de Vérité et réconciliation du Canada, partie 1 (2015 :3) stipule que :

Pendant plus d'un siècle, les objectifs centraux de la politique autochtone du Canada étaient les suivants : éliminer les gouvernements autochtones, ignorer les droits des Autochtones, mettre fin aux traités conclus et, au moyen d'un processus d'assimilation, faire en sorte que les peuples autochtones cessent d'exister en tant qu'entités légales, sociales, culturelles, religieuses et raciales au Canada. L'établissement et le fonctionnement des pensionnats ont été un élément central de cette politique, que l'on pourrait qualifier de « génocide culturel ».

C'est entre autres le cas du pensionnat pour enfants autochtones de Saint-Marc-de-Figuery au sud de la ville d'Amos, en Abitibi, qui a ouvert en 1955 (Sioui et al. 2018 : 17). Victimes d'agressions et de violence, les jeunes des pensionnats, maintenant adultes, vivent jusqu'à ce jour avec la déchirure d'une enfance volée (Communication personnelle). Les conséquences physiques et psychologiques se transmettent jusqu'à aujourd'hui aux générations subséquentes (Sioui et al. 2018). Le cas des pensionnats indiens constitue un exemple probant de violence institutionnelle subie notamment par plusieurs Anicinabek de l'Abitibi-Témiscamingue. Cette violence a eu des répercussions dans la vie des celles et ceux ayant survécu au pensionnat. Les conséquences continuent de toucher les générations suivantes en modifiant durablement la trajectoire de vie de milliers d'enfants et en s'insinuant dans toutes les sphères de leur existence (Femmes autochtones au Québec, 2015 :4).

En 1968, le gouvernement commence à reclasser les pensionnats en tant que résidences et établissements scolaires. Ces derniers sont incorporés au système d'externat du gouvernement (Commission de vérité et réconciliation du Canada,

partie 2, 2015 :10). En 1969, Jean Chrétien qui était alors ministre fédéral des Affaires indiennes, présente sa Politique indienne du Gouvernement du Canada connue sous le nom de « Livre blanc » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, partie 2, 2015 :22). Ce document politique « ne contient guère de dispositions tenant en compte les problèmes qui ont été soulevés par les peuples autochtones » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, Vol.2, 2015 :23) et en réaction, il « déclenche une affirmation puissante et efficace des droits autochtones de la part des organisations politiques autochtones » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, partie 2, 2015 :12).

La Fraternité des Indiens du Canada (devenue l'Assemblée des Premières Nations) produit et diffuse, en 1972, le document *La maîtrise indienne de l'éducation indienne* (Sioui et al. 2018 :18) qui réitérait la responsabilité du gouvernement fédéral face aux Premières Nations en demandant à ce que toutes les décisions concernant l'éducation des enfants autochtones soient prises par les parents et que l'éducation des enfants autochtones soit administrée par les communautés (National Indian Brotherhood, 1972). Jean Chrétien « prit la décision de transférer le contrôle de l'éducation aux bandes, ce qui signifiait concrètement le démantèlement du système des pensionnats administrés par les religieux » (Sioui et al. 2018 :18). Certains pensionnats sont tout de même demeurés en fonction jusque dans les années 1990 (Sioui et al. 2018 :18). Le pensionnat pour enfants autochtones de Saint-Marc-de-Figuery d'Amos en Abitibi a fermé ses portes en 1973 et la bâtisse fût détruite à la fin des années 1990 (Sioui et al. 2018 :19).

2.2 Réconciliation

Dès l'entrée au pouvoir du gouvernement libéral de Justin Trudeau en 2015, il est souhaité que le respect des promesses électorales telles qu'une nouvelle relation nation à nation basée sur le respect, la coopération, le partenariat et la reconnaissance des droits autochtones, apporterait des changements significatifs (King et al. 2018:5). Malgré l'aboutissement de La Commission Vérité et réconciliation, plusieurs restent mitigés quant à la complétion des engagements politiques et il sera pertinent de voir comment se positionneront les partis pendant la campagne électorale en octobre 2019.

2.2.1 Des Conservateurs aux Libéraux

Les Autochtones et les groupes subalternes revendiquent l'équité comme droit humain fondamental plutôt que sous la forme d'une faveur charitable, tel que négocié par le passé (Kymlicka, 2003 : 5). En septembre 2007 l'Assemblée générale de l'ONU a adopté La Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, mais le Canada, dont le premier ministre était alors Stephen Harper, a voté contre (Lightfoot, 2018 :166). Dans un effort de redresser la réputation du Canada quant aux droits Autochtones, Justin Trudeau, élu en 2015, s'est engagé à établir une nouvelle relation nation à nation avec les Autochtones ainsi que l'adoption immédiate de La Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (Lightfoot, 2018 :166). Mais pour King, Hayden et Pasternak (2018:27), la quasi-totalité des propositions de changement dans sa relation avec les premières nations, écartent les enjeux de la restitution des territoires et les obligations liées aux traités. Ainsi pour ces mêmes auteurs, malgré certains changements, il persiste une tentative claire de maintenir une version modifiée du statu quo et par le fait même, un effort de tromper les Premières Nations sur la nature transformative de ces changements (King *et al.*

2018:5).² Les insatisfactions qui découlent de ce constat sont décelables dans le maintenant fameux énoncé de Roméo Saganash : « Trudeau doesn't give a fuck about indigenous rights » (Cecco, 2018). Pour Coulthard, (2014 :185) en contexte colonial de peuplement (*settler colonialism*), « où il n'existe pas de transition claire ou formelle entre un passé autoritaire et un présent démocratique », la réconciliation invite au pardon, comme une émotion substitutive du ressentiment, pourtant légitime selon lui, et ne remet pas en question « la structure violente coloniale actuelle » (Coulthard, (2014 :187).

2.3 Les Algonquins de l'Abitibi-Témiscamingue

Près de 6.5 % des familles (sur 147 700 personnes) de la région de l'Abitibi-Témiscamingue déclarent une identité Autochtone (Direction de la recherche de l'évaluation et de la statistique du ministère de la Famille, 2016 dans Sioui et al. 2018). Selon Sioui et al. (2018), qui ont collecté les témoignages d'anciens élèves du pensionnat autochtone de Saint-Marc-de-Figuery, la population autochtone d'Abitibi-Témiscamingue serait constituée de descendants des Abitibi, Atikamekw et Anicinabe (Anishinaabe ou Anicinabe, Anicinàpe). Les Anicinabek ayant surtout une tradition orale et non écrite, on nous dit que le mot s'écrit au son et qu'il n'y a pas nécessairement d'attachement à sa forme écrite (cercle de traduction entre les savoirs).

² « There is also a clear attempt to maintain a modified version of the status quo, and as such, an effort to mislead First Nations on the transformational nature of these changes» (King, Hayden et Pasternak, 2018:5). [Notre traduction].

2.4 La colonisation de l'Abitibi-Témiscamingue

Avant l'arrivée des colons et de la division territoriale subséquente, la « gestion » territoriale se faisait par nations, en fonction des cours d'eau, lacs, rivières et montagnes (communication personnelle ; Conseil de la nation anicinabe de Lac-Simon, 2009 :2). La conception que se font les Anicinabek de leurs régimes fonciers, soit « les références de chaque groupe à son territoire » et « les schèmes d'occupation et d'exploitation territoriale » seraient maintenus encore aujourd'hui et se conserveraient « dans leurs aspects essentiels, tel qu'ils auraient existé avant même l'arrivée des Européens (Leroux, 2009 :86).

Vers 1920, le défrichage des forêts pour la production de pâte à papier, « et le flottage du bois qui accompagne cette industrie vient bouleverser l'usage que faisaient les Algonquins des rivières » (Leroux, 2004 :53). Quelques années plus tôt, la construction du chemin de fer jusqu'à Senneterre avait eu pour effet de détruire une partie importante de la forêt (Leroux, 2004 :53). Les feux incontrôlés, ainsi que la venue de chasseurs étrangers décimèrent une partie de la population animale, diminuant par le fait même l'accès aux ressources des Algonquins de l'Abitibi-Témiscamingue (Leroux, 2004 :53). Ainsi pour Leroux (2009 :92) :

Depuis les premiers contacts avec les Européens, le patrimoine autochtone a été abîmé, démantelé, pour ne pas dire pillé. Car, en effet, dans la foulée des invasions territoriales qui accompagnèrent l'expansion de l'agriculture et les grands travaux de développement énergétique, comme dans la foulée des invasions qui ont été commises par les industries forestières, minières et touristiques, une immense partie de la terre indienne a été accaparée en même temps qu'étaient affaiblis les fondements des maîtrises foncières à partir desquelles les peuples algonquiens pouvaient mettre en pratique l'exercice de leurs responsabilités personnelles et collectives.

En 1851, L'Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas- Canada, « prévoyait mettre de côté des parcelles de terre (des réserves) pour l'usage exclusif des Autochtones » (Inksetter, 2016 :27). Ainsi ces «réserves» instituée par le gouvernement fédéral pour une communauté autochtone, restent des propriétés de la Couronne (Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue, mars 2005). Le droit de résidence dans les réserves est aujourd'hui accordé par le gouvernement fédéral et le conseil de bande (Mccue, 2011). L'officialisation par le gouvernement de coalition du Canada-Uni de la première réserve au Témiscamingue eut lieu en 1853 (Inksetter, 2016 :27; Desfossés, 2016) avant que L'Acte des Sauvages (1876) ne vienne légiférer « la façon dont l'État entrait en relation avec des bandes indiennes, en plus de gérer le territoire des réserves indiennes » (Inksetter, 2016 :28). Certaines communautés se sont « sédentarisées » hors réserves, dans ce qui deviendra des établissements, soit des terrains qui ne sont pas reconnus comme une réserve en vertu de la Loi sur les Indiens (Sioui et al. 2018 : 15). En Abitibi-Témiscamingue on compte aujourd'hui 7 communautés anicinabek (Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue, 2019 :3).



Figure 2.1 Les communautés Anishnabek de l'Abitibi-Témiscamingue (Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue, mars 2005).

2.5 Relations anicinabek-allochtones en Abitibi

Aujourd'hui, si l'école primaire et secondaire est offerte dans plusieurs communautés, l'accès à l'éducation nécessite pour certains de « s'exiler » en ville, notamment à Val-d'Or (communication personnelle). Dugré et Thomas (2010 :67) ont réalisé une recherche visant à « améliorer la nature des services et des programmes offerts à la population autochtone de Val-d'Or en proposant une meilleure compréhension des relations qui existent entre autochtones et allochtones ». Ils proposent aussi une réflexion sur le potentiel maintien des tensions par les politiques mises de l'avant par les institutions publiques locales et régionales. Les auteurs ont noté que plusieurs problèmes persistent au niveau des relations intergroupes, particulièrement dans les services de santé (surtout lorsqu'il s'agit d'interagir avec les patients cris en provenance des communautés situées le long de la Baie James qui parlent principalement cri et anglais), mais aussi au niveau de l'institution municipale. Alors que, selon le maire de Val-d'Or à l'époque (2010), les relations avec les cris semblent plutôt bonnes, celles avec les Algonquins sont « conflictuelles et quasi-inexistantes » (Dugré et Thomas, 2010 :67). Dugré et Thomas (2010 :67) rapportent que les leaders anicinabek des communautés de Lac Simon et de Kitcisakik trouvent également la relation difficile avec la ville de Val-d'Or. Parmi les difficultés, les leaders soulignent le refus de reconnaître le territoire algonquin et du même coup la nation algonquine, ainsi qu'un favoritisme de la part du maire dans les relations avec les Cris (Dugré et Thomas, 2010 :67). Finalement « de nombreux conflits de valeur semblent augmenter les difficultés de collaboration » (Dugré et Thomas, 2010 :) entre les services de police et les Autochtones de Val-d'Or et les réserves avoisinantes.

Vers 2015 (Ici Abitibi-Témiscamingue, 2016), plusieurs femmes autochtones ont rapporté avoir subi des abus et des crimes physiques ou sexuels, commis par la Sûreté du Québec et des membres du service de police à Val-d'Or. Les Autochtones ont rapidement dénoncé la lenteur des procédures judiciaires. Finalement, aucune

accusation ne sera portée contre les policiers suspendus par le Directeur des poursuites criminelles et pénales (DPCP) (Ici Abitibi-Témiscamingue, 2016). Lors de la Commission Viens (Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : écoute, réconciliation et progrès) qui fut mise en place suite à ces allégations, Jimmy Papatie de Kitcisakik a déploré le fait que certains policiers et citoyens de Val-d'Or portaient des bracelets rouges à l'effigie du poste de police de Val-d'Or en soutien aux policiers de la Sûreté du Québec suspendus, affirmant que « pour nous, c'est un symbole [qui nous rappelle] que les policiers [n']ont jamais été accusés » (Papatie dans Ici Abitibi-Témiscamingue, 2018). Nous élaborerons davantage sur les relations Anicinabek-allochtones en Abitibi-Témiscamingue dans les chapitres présentant les résultats et la discussion.

Dans la contextualisation, nous avons fait un rappel sommaire des processus de colonisation et de peuplement qui ont amené à la création du Canada. Nous avons notamment souligné que plusieurs politiques ont créées de profondes blessures et qu'à ce jour, malgré les changements de partis au pouvoir, plusieurs inactions politiques continuent de décevoir des membres des communautés autochtones. En lien avec notre terrain de recherche, nous avons énuméré certains effets de la colonisation de l'Abitibi-Témiscamingue pour finalement aborder la question des tensions qui persistent dans les rapports sociaux autochtone-allochtone.

Nous verrons dans le cadre théorique et conceptuel qui suit que le tourisme contemporain, à qui on attribue le potentiel d'« améliorer la qualité de vie des Autochtones » (OMT, 2017) est aussi, dans ses dimensions structurelles, potentiellement enclin à reproduire l'hégémonie, les systèmes d'oppressions et les contraintes systémiques du néolibéralisme, et ce, malgré un discours de responsabilisation éthique. Ce qui réaffirme la pertinence de projets comme Minwashin, dont les membres cherchent à définir d'abord comment se vivent et

s'expriment les pratiques culturelles et artistiques anicinabek et comment /si ils souhaitent les présenter, avant d'entamer leur touristification.

CHAPITRE III

STRUCTURE ET TOURISME

Brisure (Inactazi)

Elle aussi a élevé ses enfants dans la forêt.
Mais ses enfants furent emportés.
C'est à ce moment que l'enseignement Anishnabe,
fut interrompu par l'homme blanc.

Kevin Papatie (Kokom, 2014)

Tel que mentionné, le cadre conceptuel et théorique a été conçu en cocréation avec certains membres fondateurs de Minwashin, à partir de réflexions préalables entamées de part et d'autre. Comme il s'agit d'une recherche inductive, le cadre théorique et conceptuel a servi surtout de référence pour réfléchir au tourisme et à la diffusion artistique. L'OBNL culturel anicinabe Minwashin propose une approche décolonisante dans sa démarche autoréflexive et cocréative et crée une opportunité de résurgence autochtone par la production et la diffusion artistique. Ainsi, le présent mémoire s'inscrit dans une démarche décoloniale ou décolonisante pour parler de l'initiative résurgente autochtone qu'est Minwashin en soi, et des actes quotidiens de résurgence (Corntassel et Scow, 2017) des différents acteurs. Le terme autochtone est utilisé ici dans le sens donné par Alfred et Corntassel (2005 : 597) :

Indigenous peoples are just that: Indigenous to the lands they inhabit, in contrast to and in contention with the colonial societies and states that have spread out from Europe and other centres of empire. It is this oppositional, place-based existence, along with the consciousness of being in struggle against the dispossessing and demeaning fact of colonization by foreign peoples, that fundamentally distinguishes Indigenous peoples from other peoples of the world.

En partant d'une approche critique, nous nous sommes premièrement penchés sur les différents aspects des discours politiques et institutionnels du développement et tourisme durables tels qu'encouragés par l'OMT pour les communautés autochtones. Il était question ensuite de comprendre les effets de la reproduction de dynamiques de pouvoirs par la promotion touristique. Finalement, il s'agissait de positionner la résurgence culturelle. Nous verrons que la résurgence est parfois décrite comme étant intrinsèque à la décolonisation, comme une affirmation culturelle et /ou comme une forme de résistance qui puisse être politique, ou s'exprimer par d'autres moyens.

3.1 Discours politiques et sociaux

L'Organisation mondiale du tourisme (OMT, 2017) soutient que le tourisme, « en tant qu'activité économique prospère », peut « améliorer la qualité de vie des Autochtones », s'il est géré de façon durable et responsable. Toutefois, malgré une forte intégration dans le discours de la durabilité (Saarinen, 2018), l'industrie touristique poursuit les objectifs économiques du développement (Hall et Tucker, 2004 : Quashie, 2009, Mosedale, 2016) qui correspondent au système social capitaliste dominant (Hillmer-Pegram, 2016 : 6; Lapointe et al. 2018) et à la conception néolibérale d'un développement managérial (de Vries, 2008 :150). La structure même de cette industrie limiterait sa capacité à réduire les iniquités (Britton, 1991; Sharpley, 2000; Lapointe et al. 2018), puisque les pays riches tendent à contrôler la majorité des services tels que le transport aérien et l'hébergement (Jaakson, 2004 :5, Duterme, 2006 :7, Quashie, 2009). Ce serait le cas également dans

la pratique touristique, puisqu'elle avantage les individus plus nantis, qui ont accès au voyage et à l'entrepreneuriat touristique (Palmer, 1994, Hall et Tucker, 2004, Duterme, 2006). Le développement touristique transformerait notamment les rapports économiques internationaux (Higgins-Desbiolles, 2006; Jaakson, 2004; Fletcher, 2011; Mosedale, 2016; Lapointe et al. 2018), l'espace (Negri et Hardt 2001; Hall et Tucker, 2004; Lapointe et al. 2018), les rapports sociaux (Quashie, 2009), et de pouvoir (Hall et Tucker, 2004; Célimène et Vellas (2014). L'industrie touristique au service du développement serait donc encline à reproduire l'hégémonie, les systèmes d'oppression et les contraintes systémiques du néolibéralisme, et ce, malgré un discours de responsabilisation éthique.

Toujours selon l'OMT (2002: 22), le tourisme pourrait réduire la vulnérabilité des peuples autochtones en les aidant à développer leurs capacités et leurs compétences et, du coup, leur redonner leur fierté, fortement écorchée par le colonialisme. C'est pourquoi Antomarchi (2009: 59) estime que le tourisme peut jouer un rôle dans « l'affirmation identitaire » et dans la conservation des patrimoines naturel et culturel des peuples autochtones. On attribue donc au développement d'un tourisme durable une mission positive, mais sa propension économique restreint la possibilité de cette réalisation (Higgins-Desbiolles, 2006 : 1192). Le tourisme est promu comme un outil de développement « nécessaire » à l'économie de marché (Higgins-Desbiolles, 2006), et vient s'inscrire dans l'idéologie néolibérale structurée par l'État. Ainsi nous verrons dans les prochaines pages que, bien qu'il puisse en théorie produire des opportunités socio-économiques (Ruhanen et Whitford, 2019:1), le tourisme, comme d'autres instruments d'accumulation de capitaux au service du développement économique (au sens de Harvey 2010 et Marx, 1867), est aussi enclin à accroître les iniquités entre les pays et individus, en favorisant les privilégiés (Jaakson, 2004). S'il est important de parler des iniquités maintenues par la structure c'est que, dans un contexte de « tourisme autochtone », s'ajoutent des défis de revendications territoriales, de reconnaissance constitutionnelle, de droits, d'autonomie de

gouvernance, de rééquilibrage économique, etc. qui sont « négociés » avec la structure législative et institutionnelle étatique, qui, elle-même, intervient et s'inscrit dans l'économie de marché mondialisée.

3.2 Capitalisme touristique

Dans le système néolibéral capitaliste actuel, « la classe dirigeante élabore, présente et diffuse dans la société civile une conception par laquelle l'État est posé comme représentant de l'ensemble du peuple » (Piotte, 1970 :74). La population allochtone et autochtone s'inféode à ces structures, en les intériorisant comme système normatif commun (Foucault, 1979). L'État régit les structures politiques, économiques et sociales qui encadrent et déterminent les rapports marchands et sociaux qui, pour leur part, sont dynamisés par les infrastructures publiques et privées. Il s'agit d'une idéologie globale, inhérente à l'histoire coloniale, et qui perdure en s'inscrivant dans le système social capitaliste actuel, pour finalement se traduire en manière d'être, conditionnement social individuel et collectif, donc en habitus (Hall et Tucker, 2004). L'idéologie néolibérale est matérialisée par les multinationales, et normalisée par l'intégration du discours par la majorité (Hardt et Negri, 2001). Les organisations internationales comme l'ONU (Organisation des Nations Unies), la Banque Mondiale et le FMI (Fonds Monétaire International) par exemple, deviennent des organes de diffusion des intérêts de la puissance dominante (Paquin, 2009 :35; Giampiccoli, 2003 :180). Ainsi le paradoxe, selon Brown (2015:108), est que la ruse centrale du néolibéralisme est d'inscrire la révolution dans une démarche de liberté (du marché, du citoyen, des pays), alors que les États sont en fait soumis au marché, gouvernent en fonction de ce dernier et ce, dans un discours sur l'accumulation et la croissance économique qui devient principe de légitimation de contraintes à la liberté. McCartney (2005: 237) soutient que le discours néolibéral est fondé sur l'hypothèse selon laquelle toute croissance sur un marché libre doit par définition être efficace. Ce

faisant, l'État contribuerait à récupérer, instrumentaliser, arbitrer et maintenir les rapports de pouvoirs en société.

Le tourisme, en tant qu'activité économique et secteur de croissance, a d'ailleurs suscité un intérêt accru, particulièrement après le passage mondial au néolibéralisme économique (Brohman, 1996: 48,51; Telfer, 2002: 56; Korstanje: 2012). Alors que se mettaient en place les mouvements de décolonisation, des suites de la Seconde Guerre mondiale, ces organisations internationales (Nations Unies, Banque Mondiale et Fonds Monétaire International), participaient avec d'autres agences d'aide internationale, à injecter des fonds significatifs dans le tourisme, pour accroître les exportations du secteur tertiaire (Telfer, 2002 :56). Ces fonds, dirigés vers les pays en développement pour favoriser la croissance du marché, de produits et infrastructures ont été octroyés par les mêmes « architectes de l'hégémonie capitaliste néolibérale » ayant « vivement insisté sur la nécessité de la croissance économique, la dérèglementation et la privatisation » (Bianchi, 2002: 275)³. Dès lors, le tourisme est devenu de plus en plus encadré par les politiques néolibérales (Mosedale, 2016: 2). Devenu une industrie d'exportation dans le secteur tertiaire d'une grande importance et porté par l'expansion mondiale du capitalisme, le tourisme a été un élément important de l'accroissement des relations et de la dépendance économiques (Mowforth et Munt 1998: 45). Le potentiel de croissance ainsi que les contributions économiques du tourisme aux pays en développement sont souvent considérablement réduits par la domination étrangère (Brohman, 1996: 54). En s'appuyant sur l'exemple de l'industrie du tourisme dans les pays dits en développement, Brohman (1996 : 55) affirme que la perte de contrôle des ressources locales est susceptible d'affecter négativement le bien-être social, économique et écologique des

³ « Architects of the neoliberal capitalist hegemony who stressed the imperatives of economic growth, deregulation and privatisation » (Bianchi, 2002: 275). [Notre traduction].

communautés hôtes, et que la domination étrangère peut aussi intervenir à une échelle plus locale. Le système mondial d'utilisation des ressources, dont dépend la population locale, est contrôlé par des organes élitistes exogènes à la communauté et les décisions qui régissent leur vie, même celles qui traitent de questions locales, sont normalement prises ailleurs, conformément aux intérêts étroits de ceux qui contrôlent l'industrie du tourisme (Brohman, 1996: 55), ce qui empêche les destinations de tirer pleinement parti du tourisme (Telfer, 2002: 53). Giampiccoli (2003 :182) retrace trois niveaux interdépendants d'hégémonie : économique, culturel et politique. Ces hégémonies façonnent les paramètres du tourisme (Giampiccoli, 2003 :182). Ainsi pour Giampiccoli (2003:182) « Each “hegemony” is supportive of and supported by the other two, leading to a reinforcement of the imbalance in relations of power in the tourism sector specifically and in the global structure more generally ».

Tableau 3.1 Structure hégémonique dans le tourisme global (Giampiccoli, 2003 :182).

Hegemony	Context	Outcome	Expressions	In tourism
Cultural	Western thought Development/ environmental paradigms	Neo-liberalism Conservation/ commodification of nature	“Davos culture” Lifestyle	Tourism demand
Political	Public institutions/ organisations	International/ national institutions/ organisations	World bank World trade Organisation IMF UN, UNDP, EU, SADC, etc. WTO-OMT governments non-governmental organisations	Tourism policies/ programmes/ projects
Economic	Private capital “Public capital”	Multinational/ national/ local private capital	Hotels, tour operators airlines WTO-OMT, WTTC, WB, etc.	Tourism supply

Ces inégalités sont reproduites également dans les rapports centre-périphérie des pays dits développés (Muller et Jansson, 2006; Lapointe et Gagnon, 2011; Sarrasin et Renaud, 2019; Fournis, 2019). Au niveau national, la structure et les pratiques du

tourisme suivent également l'ordre néolibéral. Mosedale (2016) détaille les caractéristiques du néolibéralisme dans le contexte du tourisme et souligne, entre autres, la privatisation des actifs nationaux et la commercialisation du secteur public. L'impact le plus important de la privatisation dans le secteur du tourisme a été, et reste principalement celui des infrastructures de transport et des hôtels (Mosedale, 2016: 6). Dans certains cas, le gouvernement peut être amené à agir en tant qu'entrepreneur pour attirer les investissements étrangers dans le développement du tourisme, principalement dans les pays en développement où le secteur privé est faible (Jenkins, 1980 dans Telfer, 2002: 54). Le tourisme autochtone est sujet à ce type de phénomène en ce sens où plusieurs communautés et espaces autochtones continuent à être soumis à un traitement ethnocentrique de la part des allochtones qui, à travers un discours de préservation et de protection, vont s'afficher comme étant mieux outillés face à la consommation touristique (Ruhanen, L., & Whitford 2019:3) :

Indeed, in too many instances, Indigenous tourism ventures are developed according to the needs and priorities of non-Indigenous people (Nielsen & Wilson, 2012; Williams & Gonzalez, 2017), who often forget or neglect the very people(s) from which the tourism attractions/products are constructed (Tomaselli, 2012).

Au niveau local, les secteurs publics, comme les zones naturelles protégées, par exemple, participent à différentes activités, telles que les activités touristiques, afin de financer leur conservation (Mosedale, 2016: 7). Leur commercialisation implique une facturation basée sur le marché. Par conséquent, le processus de « néolibéralisation » nécessite une gestion continue des relations entre le marché, l'État-nation et la société, conformément à l'idéologie néolibérale et du discours économique de soutien (Mosedale, 2016: 17). Les acteurs sont actifs dans le phénomène néolibéral, car ils « engage, shape, (re)produce and counter neoliberalism everyday » (Mosedale, 2012: 166 dans Mosedale, 2016: 17) en suivant les caractéristiques de l'idéologie et du discours néolibéral. L'institutionnalisation et la diffusion nationales, internationales et

transnationales du discours néolibéral contribuent à son succès (Mosedale, 2016: 15). Afin de maintenir son discours politique dominant, l'idéologie néolibérale détermine quels discours seront acceptés comme normes sociales ou non, et réglementera les discours alternatifs (Mosedale, 2016: 15). En ce sens l'auteur ojibwé (anicinabe) originaire de la communauté de Curve Lake en Ontario Drew Hayden Taylor (2017), écrit en parlant de la mentalité dominante : « L'étendue de la conviction que ce en quoi ils croient est juste, alors que ce en quoi 'les autres' croient se révèle faux. J'écris ils plutôt que nous parce que mon peuple et moi sommes en quelque sorte les produits de l'implantation de ces idéologies ». Cependant, selon Saad-Filho et Johnston (2005: 5), le néolibéralisme détruit ses propres conditions d'existence puisque:

Its persistent failure to deliver sustained economic growth and rising living standards exhausts the tolerance of the majority and lays bare the web of spin in which neoliberalism clouds the debate and legitimates its destructive outcomes. The endless mantra of 'reforms' which systematically fail to deliver their promised 'efficiency gains' delegitimizes the neoliberal states, their discourse and their mouthpieces.

Ainsi, Mosedale (2016 : 18) affirme que le néolibéralisme « souffre d'une crise économique prolongée depuis 2008 » (Mosedale, 2016: 18), mais que malgré la structure néolibérale, des possibilités alternatives peuvent néanmoins encore prévaloir pour s'engager dans des pratiques, qui ne suivent pas la marchandisation et la marchandisation de tous les aspects de la vie sociale, mais promeuvent plutôt l'inclusion des valeurs sociales dans le domaine économique (Mosedale, 2016: 18). Dans le cadre de notre recherche, l'organisation Minwashin présente les pratiques et la culture anicinabe comme pouvant être de telles possibilités alternatives.

Dans les années 1970, le discours officiel légitimant le développement du tourisme a proposé un dépassement « des seuls aspects économiques, pour y ajouter l'idéal de la rencontre interculturelle, de la compréhension et du respect mutuel entre les hommes

et entre les sociétés » (Duterme, 2006 :10), notamment en réponse aux critiques sur la domination et l'acculturation. Dans la seconde partie du 20e siècle, à mesure que la croissance de la population et de la production s'accélère à l'échelle mondiale, elle est accompagnée par une dégradation de l'environnement (Guay, 2004; 2). L'OMT « va rappeler les fondements humanistes de son action de promotion et l'inscrire dans la charte du tourisme de 1980 » (Duterme, 2006 :10). Ainsi, pour Leiper (1995, dans Higgins-Desbiolles, F., 2011:57), l'image du tourisme a fait surtout partie d'une stratégie pour consolider les objectifs de relations publiques internationales des grandes organisations politico-touristiques tels l'OMT et le Conseil mondial du voyage et du tourisme (World Travel and Tourism Council - WTTC). Pour Duterme (2006:9) qui combine son idée à celle de Lanfant (2004):

De par l'accroissement de ses flux et le développement de « ses techniques de commercialisation et de gestion à distance » de par le caractère polyfonctionnel, global et réticulaire de son industrie, de par la mobilité de ses clients et de ses capitaux, l'activité touristique supranationale, longtemps sous-évaluée, s'impose comme « un des leviers le plus puissants de la mondialisation » et assume désormais « un rôle central et décisif » dans l'évolution de l'économie internationale et des rapports nord-sud. Si la colonisation territoriale n'est plus la forme de domination prépondérante, il n'en reste pas moins qu'elle peut s'exercer encore dans des combinaisons métamorphosées.

Le tournant vers une responsabilité écologique, politique et sociale a introduit des modèles touristiques alternatifs, mais en abordant peu des alternatives au capitalisme (Mosedale, 2016). L'industrie du tourisme, vecteur capitaliste et « marketisé » d'un système mondial où les iniquités persistent sous l'hégémonisme capitaliste, est valorisée par un type de discours qui tend à coller à celui de l'État, et peut répéter certains modèles discursifs coloniaux. Le gouvernement et les entreprises privées non seulement définissent la réalité sociale, mais la recréent pour correspondre à ces mêmes définitions (Papson, 1981 :225, cité dans Hall et Tucker, 2004 :13). Ainsi pour Lee (2017:101) « universal ethical standards are devised according to western

privilege » et la capacité d'agir (agency) reste majoritairement confinée dans un cadre qui protège les intérêts politiques et économiques de la structure néolibérale, et dans lequel les rapports de pouvoirs sont maintenus (Lapointe, Sarrasin et Benjamin, 2018). En ce sens, selon Sauvé et Orellana (2014 :4) « au cœur des négociations pour l'appropriation territoriale par les promoteurs de projets invasifs ou extractifs, le développement durable s'impose aux peuples autochtones », à partir d'une idéologie néolibérale de ce qu'est le développement et la durabilité, et devient « une nouvelle forme de colonisation, un passage obligé de l'accès à la modernité, conçus comme seule forme possible de contemporanéité ». On observe en tourisme, des effets semblables: la délocalisation, la dépendance, la désappropriation de l'espace patrimonial et l'imposition d'un système (touristique) «  tranger » (Breton, 2014). Ainsi tout comme l'industrie peut créer des rapports de subordination, le discours entretenu par la marketisation du tourisme, qui est porté par des images et des messages, peut reproduire les relations de pouvoirs. Nous verrons dans le chapitre suivant que l'imaginaire et l'illusion touristique sont conditionnés par les images et discours dominants. Le voyageur cherchera souvent à voir ce que l'imaginaire prescrit comme étant authentique. L'industrie comme les hôtes (MacCannell, 1976 :93), peuvent tenter de concilier cette attente, jusqu'à parfois (re)produire des stéréotypes, ce qui soulève la question de l'authenticité, et de la folklorisation.

CHAPITRE IV

TOURISTIFICATION DE LA CULTURE

Maladie (Akoziwin)

Elle portera longtemps sa tristesse.
Personne n'était là pour transmettre les enseignements.
Comme on avait emporté les enfants.

Kevin Papatie (Kokom, 2014)

Césaire (1976 :9) propose de désintellectualiser le concept de culture, de le généraliser et l'élargir à toute l'activité humaine. La culture, selon Césaire (1976 :9) s'inscrit dans tout ce qui fut fait par l'être humain, ce qu'il fait et ce qu'il prévoit faire pour organiser son quotidien, sa vie « c'est-à-dire pour s'accommoder à la nature d'une part et à l'histoire d'autre part ». Si les cultures introduisent les techniques modernes d'origine européenne, cette dernière ne peut pas se renouveler sans s'ouvrir aux valeurs « contenues dans les cultures non-techniciennes jusque-là méprisées par l'occident » (Césaire, 1976 :11). La touristification de la culture, lorsque proposée comme favorable à l'amélioration de la qualité de vie des Autochtones (UNWTO, 2019), encourage en quelque sorte les communautés à se démarquer en productifiant et marketisant la culture de manière à la rendre consommable, et donc de s'inscrire dans la démarche capitaliste (Lapointe, Sarrasin, Benjamin, 2018; Britton, 1991; Fletcher, 2011). Par exemple, l'accessibilité à des fonds, comme le Programme de soutien au financement du développement du tourisme autochtone dont « l'objectif

global quinquennal (est) d'avoir 50 nouvelles expériences touristiques autochtones commercialisables/exportables d'ici 2021 » (ATAC, 2018) vient appuyer l'idée qu'une entrée dans l'économie de marché est bénéfique pour les communautés et les rencontres interculturelles. Toutefois pour Liljeblad (2015 :80), d'un point de vue critique, les demandes touristiques qui proviennent de non-Autochtones peuvent soumettre les Autochtones à des exigences qui entraînent un processus d'exploitation qui détériore la culture autochtone : les héritages impérialistes coloniaux ayant soutenu la subordination des « autres », par sa représentation exotique ou primitive. Pour sa part, en s'appuyant sur le cas du Sénégal, Quashie (2009 :530) affirme que le développement touristique et la création d'emplois conséquente créent des relations qui sont en grande majorité d'ordre conflictuel. Dans ce même ordre d'idées l'étude de Palmer (1994 :8) sur les rapports entre les touristes et les locaux aux Bahamas, témoigne que le développement du tourisme aux Bahamas n'a pas du tout aidé à créer une meilleure compréhension entre les groupes et qu'au contraire, il a exacerbé les attitudes racistes, alors que la cohabitation avec les visiteurs blancs a accru le sentiment d'infériorité déjà profond de la population noire des Bahamas.

Depuis son émergence dans les années 1970 il y eut plusieurs définitions quant au « tourisme autochtone » (Ruhanen et Whitford, 2019 :3). Ces définitions s'accordent sur la priorisation de l'identité territoriale et culturelle autochtone sur l'attractivité et la production touristique ainsi que sur le contrôle des communautés autochtones dans la « manière dont leur culture (matérielle et immatérielle) est décrite et accessible grâce au tourisme » (Ruhanen et Whitford, 2019 :3). Le rapport de la Commission des Nations Unies pour le développement durable (UN, 1999: 39) souligne l'importance de la participation active des communautés autochtones dans la réalisation du développement touristique durable et par conséquent la réduction de la pauvreté. Des exemples de réussite de ce principe viennent confirmer la valeur de l'argument. À Clyde River, village du Grand Nord canadien, les Inuits bénéficient du contrôle qu'ils exercent progressivement sur le développement touristique au sein de

la communauté (Stewart et al. , 2005 : 387-388). En Nouvelle-Zélande, les Maoris considèrent l'opportunité d'exploiter leurs entreprises sur leurs terres ancestrales en tant qu'un droit (Carr, 2007: 120).

Ainsi, le discours managérial du tourisme comme opportunité de développement, de rapprochement interculturel, de création d'emploi, de « valorisation de la culture autochtone, de partage des traditions avec les visiteurs, de préservation de l'héritage culturel ainsi que d'apprentissage et la pratique des activités traditionnelles» (Réseau Veille en Tourisme, 2012, en ligne) soulève des questionnements, notamment chez les membres de Minwashin. Ce qui est d'ailleurs résurgent dans la démarche Minwashin c'est le désir de d'abord se définir par eux-mêmes avant d'aller vers le marché. Dans les prochaines pages, nous aborderons les dynamiques entre le marché, qui devient médiateur de culture par le tourisme, et les pratiques culturelles autochtones.

4.1 Imaginaire touristique, objectification, essentialisation du lieu et des êtres

Les différents organes de diffusion chargés de la promotion du tourisme jouent un rôle important dans le façonnement de l'imaginaire touristique (Salazar, 2012). L'imaginaire touristique correspond à la représentation que l'on se fait de « l'autre » et de son environnement. C'est avec cet imaginaire que le voyageur entreprend les rencontres interculturelles. Pour Gravari-Barbas et Graburn (2012 :1), les imaginaires touristiques nécessitent des définitions multidimensionnelles prenant en compte l'ensemble de la production touristique. Ces imaginaires touristiques représentent une partie de la vision du monde des individus ou d'un groupe social extérieur aux leurs ou à ce qui leur est familier (Gravari-Barbas et Graburn, 2012 :1). Ces imaginaires de « l'étranger » sont souvent hérités de l'enfance : dans l'univers familial ou à l'école (Gravari-Barbas et Graburn, 2012 :1). Les imaginaires touristiques sont constitués de représentations associées à des images matérielles (carte postale, films, guides

touristiques, objets artisanaux, etc.) et immatérielles (récits, discours, contes, etc.) et socialement partagées par les touristes et les acteurs touristiques (Gravari-Barbas et Graburn, 2012 :2). Ces images (comme conception d'un objet) passent ainsi par des filtres culturels construits par d'autres qui nous précèdent et sont utilisés comme une sorte de grille pour la lecture du monde (Amirou, 1994 :13). Ces premières images sont celles qui prédominent dans l'imaginaire jusqu'à leur possible remplacement par d'autres, acquises par soi-même (Amirou, 1994 :13). Leurs interprétations se transmettent autant à un imaginaire de lieu géographique, qu'aux pratiques et acteurs touristiques (Gravari-Barbas et Graburn 2012 :1). Pour Amirou (1994 :6) il n'y a, non pas des imaginaires touristiques, mais plutôt un seul, qui s'installe dans une aire intermédiaire (aussi appelée aire d'illusion) située entre « l'endotique et l'exotique, entre l'ici et l'ailleurs » (Amirou, 1994 :6). Amirou (1994 :5) décrit le comportement touristique comme « un apprivoisement de l'étrange, de ce qui est extérieur à soi et à son monde ». Entre les deux (l'intériorité et l'extériorité), traverse une dialectique qui s'inscrit dans une construction de l'espace et du temps « propre à une civilisation et à des périodes historiques particulières » (Amirou, 1994 :5). Il s'en dégage une structure anthropologique dans la lecture de l'espace exotique que dévoile le voyage (Amirou, 1994 :5). Ces espaces aux antipodes instaurent une dualité en mouvance à laquelle s'ajoute un espace autonome où s'affrontent savoirs, lectures diverses et positions tranchées qui contribuent à la tentative « d'apprivoiser l'autre et l'ailleurs » (Amirou, 1994 :5). Cet espace immatériel constitue ce qu'Amirou appelle l'aire intermédiaire, la niche même de l'imaginaire touristique, et cet imaginaire touristique peut ne pas toujours correspondre à la réalité. Ainsi donc l'imaginaire touristique se crée et est alimenté par les différentes sources d'informations accessibles et se transforme au gré des images nouvellement acquises.

En ce qui concerne l'imaginaire touristique, les points suivants nous semblent particulièrement importants lorsqu'il s'agit de réfléchir aux rencontres interculturelles dans un contexte touristique. D'abord cette vision du monde, héritée en partie de l'enfance et largement conditionnée par les images matérielles et immatérielles qui peut être imprégnée de stéréotypes et d'une conception essentialisée de « l'autre ». Ce marquage de l'altérité est particulièrement risqué lorsque « l'autre » est considéré comme une entité (Memmi, 1966 :199). L'essentialisation d'un groupe, c'est-à-dire de le réduire à une catégorie unifiante, rend ses membres plus influençables et plus susceptibles de se conformer à l'image de ce groupe et aux attentes dont il fait l'objet, ce qui les condamne à devenir ce que le stéréotype leur prescrit (Schadron, 2006). Il peut donc y avoir un essentialisme culturel où le marché va nichier les communautés en fixant une image stéréotypée, mais aussi une essentialisation stratégique de la part des communautés mêmes, qui en s'unissant, créent un espace pour des activités politiques et de prise de pouvoir au niveau institutionnel (Viken et Muller, 2006; Niskala et Ridanpää, 2016). Les Samis, par exemple, ont alimenté une identité collective passant par une image romancée de peuple en harmonie avec la nature dans leur promotion touristique (Niskala et Ridanpää, 2016 :3). Ainsi une attention particulière est de mise pour différencier une essentialisation stratégique d'avec une internalisation du stéréotype. Le cas des Samis est plutôt un exemple d'essentialisation stratégique (Niskala et Ridanpää, 2016 :3).

L'imaginaire touristique est donc marqué par les discours multiculturels et/ ou interculturels notamment portés par l'État et les institutions. Les Autochtones, comme nous l'avons vu dans la contextualisation, ont été marginalisés à des fins d'exploitation territoriale et effacés d'une partie de l'histoire. Il y a d'ailleurs encore tout un débat sur l'intégration de l'Histoire autochtone dans le récit historique québécois (Roy Drainville, 2017). Les manuels d'histoire actuels perpétuent une image stéréotypée de l'Autochtone en marge et continuent de désincarner l'histoire des Premières Nations (Roy Drainville, 2017). Soulignons également la question du

renouvellement de l'imaginaire par l'acquisition de nouvelles images. Lorsque le marketing est géré par des individus et groupes externes, comme nous le verrons dans les prochaines lignes, on peut se demander si les images et messages véhiculés correspondent à celles souhaitées par les communautés. Ceci dit, si une partie bien ancrée de l'imaginaire touristique est déjà construite chez le visiteur, mais que l'imaginaire touristique est amené à se modifier, chaque communauté hôte peut réfléchir aux représentations d'elle-même qu'elle désire partager.

4.2 Marketing des « destinations » et de « produits » touristiques

Selon Barthes (1964 :42), l'image et le message publicitaire, proposent une signification intentionnelle (Barthes, 1964 :42). Pour Hall et Tucker, (2004 :12) la mise en image et le marketing des destinations touristiques sont réalisés de manière à objectifier les notions de « place and people » et d'identité aux yeux des visiteurs et de la communauté. Des définitions préconçues de « place and people » (Hall et Tucker, 2004) sont créées par les stratégies marketing du gouvernement et des entreprises privées pour inciter le touriste à visiter certains lieux (Papson, 1981 :225, cité dans Hall et Tucker, 2004 :13). En s'appuyant sur les recherches de Boorstin (1963), Amirou (1994 :10) explique que l'espace du touriste est une illusion touristique. Boorstin (cité par Amirou, 1994 :10) explique par exemple que le « sight-seeing » serait en fait un déplacement pour visiter « une chose à voir », réduite à une image qui, souvent détachée de son contexte habituel, est « privée de l'épaisseur, de la réalité qu'elle détenait de sa fusion avec son contexte ». Ces raccourcis cognitifs dans la promotion touristique s'appuient souvent sur des images spécifiques, inspirées et soutenues par « l'ethnologisation » simplificatrice d'une région et de ses habitants (Quashie, 2009 :525), qui sera exprimée par des stéréotypes, la notion d'exotisme et l'intemporalité.

Il fut mentionné précédemment que le discours des tours opérateurs propose la découverte de « l'autre et l'ailleurs » en s'appuyant sur un récit à double articulation soit un dépaysement par l'expérience de l'exotisme et une description de « l'autre » par le soulèvement de ses qualités (Bancel 2006 :216). Selon MacCannell (1976 :23), l'expérience culturelle est une forme d'idéalisation, de modèles fictifs et exagérés de la vie sociale qui sont accessibles au public par les films, les expositions, les spectacles, les discours politiques, etc. Selon Amirou (1994 :11), « la notion d'exotisme (l'invention de pays « exotiques ») » est une illusion utile en ce sens ou c'est un lieu réinterprété par une forme de simplification sémiologique, réduisant un lieu aux caractéristiques du moment qui lui sont attribuées « (Tunisie = plage, Thaïlande = sexe, etc.) ». Cette simplification sémiologique apporte un questionnement sur la notion d'exotisme. Toujours selon cet auteur, ce qui intéresse dans l'image exotique (1994 :13), c'est surtout le passage entre ce qu'elle représente, la couleur et son opposé, le monde terne. Au-delà des caractéristiques du paysage exotique, ce qui compte principalement est qu'il représente le rêve d'une fuite possible vers une étrangeté en opposition au monde banalisé (Amirou, 1994 :13). Bancel (2006 :220) parlera plutôt de désir de rompre avec « la dictature du temps que font peser les sociétés modernes sur le corps social », dictature qui existe dans le trouble d'une éphémérité temporelle et la pression de la performance. Pour Amirou (1994 :14), deux facteurs seraient essentiels à la naissance de l'exotisme : un lieu d'où rêver, et une communauté de rêveurs. La combinaison de ces deux éléments conduit à la création d'un imaginaire exotique : « il y a y a donc d'un côté désignation d'un objet touristique, de l'autre, création d'un imaginaire touristique propre à rendre cet objet suffisamment familier et suffisamment lointain pour que cette rêverie exotique prenne naissance (...) on peut ainsi parler de l'exotisme comme d'un phénomène transitionnel, à savoir une création symbolique qui permet un accès négocié, culturellement codé, au monde extérieur » (Amirou 1994 :15). Ces créations symboliques sont souvent réduites à des stéréotypes et caricatures des cultures ou des lieux visités (Hollinshead, 1992 :43). Pour Massé-François (2016 :29) « La

stéréotypification dans le contexte colonial canadien a transformé (et continue de transformer) les personnes et les formations sociales autochtones en figures abstraites et réifiées ». Ainsi, selon Amirou (1994 :15) « le tourisme peut être décrit comme un immense mouvement de production archétypale de la scène du monde et de l'enfermement des hommes et des cultures en l'état de leurs découvertes (...) de la découverte codifiante que le tourisme en a faite à un moment donné ». La culture amérindienne se limite encore souvent « aux boutiques de souvenirs où l'on vend de l'exotisme canadien » (Bousquet, 2008 :38). Ces objets ne sont d'ailleurs pas toujours fabriqués par des membres des communautés, il est fréquent qu'ils soient étiquetés Made in China (observation personnelle sur la route vers l'Ontario et dans le Vieux Port de Montréal, 2018). Comme l'a écrit Drew Hayden Taylor dans son livre, *C'est fou comme t'as pas l'air d'en être un* (2017 :28) :

Me voici donc à l'aéroport de Pearson, prêt pour l'embarquement, et je décide de jeter un œil au produit d'une boutique hors-tax. Soudain mes racines ancestrales se mettent à vibrer là devant moi tout en hauteur un étalage de : « mets traditionnels autochtones du Canada ». J'entendais dans ma poitrine le martèlement de tous les battements de cœur de l'infinie lignée des générations antérieures à la seule lecture du contenu des petites caisses de bois : banique indienne, thé (pommes et canneberges) des régions sauvages, truite fumée, riz sauvage. Ce fut suffisant pour me convaincre d'en expédier une à la maison. Ma pauvre mère ne boit pas assez de thé aux pommes et aux canneberges des régions sauvages et mange encore moins de banique tout droit venue des Indes.

En alimentant cet imaginaire stéréotypé par la marchandisation d'une authenticité altérée, et en insistant sur le caractère unique de « l'autre » et son accessibilité exceptionnelle (dans le sens de rareté), le touriste est transfiguré en aventurier anthropologue (Bancel, 2006 :219). D'ailleurs les messages promotionnels capitalisent encore sur la notion d'exploration, comme dans cet exemple de Québec Original « Un séjour dans la réserve La Vérendrye vous laissera une douce euphorie de 'découvreur' et d'explorateur dans une nature encore à l'état brut ». Notons que

l'établissement anicinabe de Kitcisakik se trouve justement sur cette réserve faunique. Ainsi Bancel (2006 :219) propose une analogie entre plusieurs schèmes du discours des brochures des tour-opérateurs touristiques et la tradition du discours colonial. Pour Bunten (2010 :305):

There is a difference between the tourism that accommodates a perceived Western tourist gaze at the expense of cultural integrity and one that is carefully crafted to appeal to tourists (and the corporate entities that deliver them) while upholding local values.

Pour cette même auteure (Bunten, 2010 :288), les professionnels du tourisme autochtones sont poussés à livrer un produit compétitif qui soit à la fois attrayant pour le touriste souhaitant une rencontre avec « l'autre » tout en confrontant les stéréotypes qui persistent dans la culture populaire. Un travail de déconstruction de ces stéréotypes peut être réalisé lors des faces-à-faces entre autochtones et allochtones (Bunten, 2010).

4.3 Intemporalité

Dans le discours touristique, la notion de temps ou plutôt l'absence de temporalité est redondante dans les représentations de « l'autre » (Bancel, 2006 :219). Ce dernier est souvent montré et décrit comme figé « par des siècles de traditions, imperméable aux changements de la modernité » construisant ainsi une certaine « déshistoricisation des ethnies » (Bancel, 2006 :218). Pour Bancel (2006 :219), le récit sur « l'autre » entretenu par les opérateurs touristiques « autorise à valider le mythe des « sociétés circulaires », soit des sociétés closes sur elles-mêmes. Cette construction d'une opposition entre ce qui est interne et externe à la modernité n'est pas sans rappeler la « différence coloniale », qui servirait le discours capitaliste de développement (Wallerstein, 1974 dans Beauclair 2015 :67). Bancel (2006 :219) soutient que « l'objectivation des ethnies par l'immémorialité constitue une forme d'appropriation

symbolique ». Il (2006 :220) fournit l'exemple connu de la photographie du « griot », vieil homme immobile, porteur de tradition et garant de « l'authenticité » culturelle que les brochures touristiques et autres stratégies marketing utilisent pour intéresser les vacanciers. Cette image, figée dans le temps, cristallise le sujet dans une mise en scène folklorique. La photographie qui fixe « l'autre » dans ses « activités traditionnelles », sera ainsi rejouée sur place par les touristes (Bancel, 2006 :222). D'ailleurs, pour Amirou (1994 :16) « le regard touristique s'accommode mal des mouvements de la vie réelle ». Les visités auront tendance à s'appropriier les stéréotypes qui sont encouragés par les visiteurs (Amirou, 1994 :16).

Il n'est toutefois pas exclu qu'il soit possible de promouvoir la culture tout en tentant de la conserver. La « folklorisation », peut faire partie des stratégies de touristification mais peut aussi résulter d'un désir de conservation d'une culture menacée par une autre et mener à un retour aux pratiques traditionnelles. En s'appuyant sur le cas des Anicinabek d'Abitibi, Bousquet (2008 :22) note que le tourisme a transformé la charge symbolique des objets. Certains objets, n'étant plus utilisés au quotidien, ont continué d'être fabriqués à la manière des anciens. Ainsi pour Bousquet (2008 :22) ce qui peut susciter l'intérêt des touristes, peut faire de même pour les jeunes générations. Les jeunes entrepreneurs s'impliquant dans le tourisme disent avoir « souffert d'une rupture dans la transmission des savoirs » (Bousquet, 2008 :27) et se sont appliqués à s'informer et réapprendre les pratiques culturelles. Ainsi pour Bunten (2010:294):

With the need to meet industry standards set by global industries, policy makers, and tourist expectations of the time, early efforts at Indigenous-owned cultural tourism were built upon the model culture format and developed into what I describe as the “cultural tourism formula” that can be found at cultural tourism sites worldwide.

La nécessité de respecter les normes établies par les industries mondiales (Bunten, 2010) vient limiter la capacité d'agir des communautés. La « formule culturelle

touristique » dont parle Bunten (2010 :294) est en fait le « package » du « tourisme autochtone » constitué de marqueurs simplifiés, qui correspondent aux idées que se font les allochtones de ce qu'est la culture autochtone. En s'appuyant sur les recherches de Bousquet (2008 : 18, 20 et 37) sur le tourisme à Pikogan et à Kitigan Zibi, Morissette (2013 :96) souligne que, par la marchandisation de leur culture, les communautés « se doivent de montrer les beaux côtés de leur culture, voire parfois les clichés exotiques tant recherchés par les étrangers ». Selon Bunten (2010 :294) les « modèles folkloriques » et la « formule du tourisme culturel » sont jugés généralement insatisfaisants par une nouvelle génération d'entrepreneurs autochtones qui s'efforcent de développer de nouvelles traditions de la rencontre interculturelle qui dépassent le cadre du tourisme de masse⁴. Par ailleurs, les Autochtones, en s'engageant dans le secteur du tourisme, ne cherchent pas seulement les profits économiques, mais ils visent aussi des bénéfices socioculturels (Notzke, 2006: 115).

Le lien que nous faisons ici c'est l'importance de poursuivre une réflexion sur le développement du tourisme comme ayant le potentiel de contribuer à la préservation de la culture par sa diffusion. Il s'agit aussi surtout de réfléchir à la manière de s'assurer que les communautés autochtones puissent déterminer elles-mêmes le degré de « folklorisation » ou de stéréotypes qu'elles souhaitent alimenter, si tel est le cas, et non pas parce qu'elle y sont contraintes par le marché. Pour ce faire, encore faut-il que les communautés aient aussi un espace d'affirmation culturelle pour ne pas incarner et/ou internaliser cette représentation stéréotypée. En d'autres mots, la culture qui n'a pas l'espace pour vivre ni même parfois survivre finit par se confiner à

⁴ «Ultimately, however, the “folk model” and “cultural tourism formula” are felt as generally unsatisfying to a new generation of Native entrepreneurs who are striving to develop new traditions for the cross-cultural encounter that extend beyond the mass-tourism framework » (Bunten, 2010 :294), [Notre traduction]

évoluer dans celle de la classe dominante, jusqu'à voir se marginaliser les aspects qui la composent (Césaire, 1976, Coulangeon, 2014).

4.4 Internalisation

L'internalisation désigne l'intégration de l'image projetée par celui qui la reçoit (Amirou, 1994 :16). Dans un contexte touristique, l'internalisation signifie qu'éventuellement, les visités s'approprient les stéréotypes qui sont encouragés par les visiteurs et l'industrie touristique. Pour Hall et Tucker (2004:12), lorsque le stéréotype est internalisé, ce qui était une démonstration culturelle à un moment donné devient un produit culturel pour touristes aussi bien qu'une construction de l'héritage. La communauté s'approprie le stéréotype, le transforme en folklore et l'interprète comme étant sa propre culture, en réduisant les distinctions qui normalement la façonneraient (Hall et Tucker, 2004:12). C'est ainsi que l'héritage autochtone se retrouve marginalisé et relégué dans les souvenirs divers offerts au marché artisanal (Palmer, 1994 :16). L'internalisation est de cette «folklorisation » est particulièrement présente en contexte néocolonial bi ou pluriculturel (Bancel, 2006 :224) où « les valeurs de la culture populaire se figent cependant que les valeurs de la nation dominante, considérée comme culture éminente, sont érigées au rang de l'archétype qu'il n'y a plus qu'à reproduire » (Césaire, 1976 :11).

Dans nos discussions avec Minwashin nous avons d'ailleurs souvent soulevé des questionnements sur ce qu'est l'authenticité, celle vécue et celle projetée ainsi que le « vrai » héritage culturel anicinabe versus celui qui est confondu avec l'héritage des Autochtones américains. D'ailleurs la « vraie vie » (l'existence même d'un individu) et « l'authenticité » (la réalité non altérée) sont, depuis l'avènement de la modernité, étroitement liées aux attractions (MacCannell, 1976 :91). Les pratiques culturelles autochtones, bien qu'elles aient été interrompues par les politiques assimilationnistes de la colonisation et les pensionnats, ne sont pas disparues. Ainsi, la résurgence n'est

pas une forme de renaissance culturelle, mais une manière d'être au monde qui réaffirme ce qu'ils sont, ce qui les rassemble « avec une certaine dignité regagnée, et une fierté qui refait surface » (Minwashin, 2019).

Nous avons vu dans ce chapitre que l'imaginaire touristique correspond à une vision construite à partir des représentations matérielles et immatérielles de ce qui est extérieur à ce qui est familier. La simplification des représentations dans le marketing des destinations peut reproduire l'essentialisation des lieux et des êtres, présents dans les discours sociaux. Ce faisant, ils véhiculent des stéréotypes qui peuvent être internalisés par la communauté hôte. Ainsi dans le processus de touristification, la question de la représentation de la culture, surtout par des intermédiaires doit être revisitée. Dans le chapitre suivant nous proposons de définir la résurgence autochtone et de poursuivre le dialogue sur une représentation culturelle qui soit décidée par les membres des communautés concernées.

CHAPITRE V

RÉSURGENCE

Se tenir debout (Mackwi Kabwin)

À nouveau.
Les racines repoussent.
Nous sommes Anishnabe (Anicinapewin)
Aujourd'hui Kokom est contente
En voyant sa petite fille courir dehors.

Kevin Papatie (Kokom, 2014)

Face aux enjeux, énumérés précédemment, le mouvement de résurgence animé par des penseurs, artistes et activistes autochtones⁵ à l'intérieur et à l'extérieur des institutions traditionnelles a émergé depuis l'Amérique du Sud jusqu'en Amérique du Nord. Malgré que le concept ait déjà une certaine popularité chez les chercheurs et penseurs autochtones, à l'échelle des communautés, la question des modalités de la mise en œuvre d'un dialogue interculturel dans une perspective de résurgence et de décolonisation reste à penser (Coulthard, 2014); ceci, même si les actions résurgentes, elles, sont bien entamées. Les auteurs autochtones (Simpson, 2014; Alfred et

⁵ Entre autres Taiaiake Alfred, Glen Sean Coulthard, Leanne Betasamosake Simpson, Audra Simpson, Jared Martineau, Jeff Corntassel, Waziyatawin, George Sioui Durand, Yves Sioui Durand, Caroline Monnet, Natacha Kanapé Fontaine, Joséphine Bacon, Alanis Obomsawin, Nadine St-Louis, Kevin Papatie, etc.).

Corntassel, 2005) situent clairement le vécu individuel et collectif des peuples autochtones comme source pour établir le *modus operandi* de la résurgence culturelle.

Paquet (2016 :80) traduit la conceptualisation du paradigme de la résurgence autochtone par Taiaiake Alfred (2009) comme une « Révolution spirituelle par laquelle les descendants des premiers occupants de ce que l'on nomme aujourd'hui le Canada seraient à même de retrouver leur identité et leur dignité, et ce malgré les impacts vifs d'un colonialisme de peuplement ». Elliott (2018:61), résume la résurgence en trois points:

It [resurgence] centres on three basic contentions: (1) that colonialism in the Canadian context is an active structure of domination and fundamentally oriented towards the elimination of Indigenous societies rather than merely their subjugation; (2) that the prevailing normative-discursive environment powerfully reflects these underlying imperatives despite apparent shifts towards better addressing colonial injustice; and (3) that Indigenous peoples must consequently seek to turn away from this hostile environment wherever possible and channel energies into independent programmes of cultural, social, spiritual and physical rejuvenation.

Ce troisième point proposé par Elliott (2018:61), correspond bien à l'initiative Minwashin, puisqu'il s'agit d'un projet proposant un modèle réfléchi pour et par des membres de la nation Anicinabe, qui n'exclut toutefois pas une collaboration avec les institutions allochtones. La résurgence peut d'ailleurs prendre différentes formes. Pour Alfred et Corntassel (2005:612):

There is no concise neat model of resurgence in this way of approaching decolonization and the regeneration of our peoples. Nor are there clear and definite steps that we can list for people to check off as milestones on their march to freedom. But there are identifiable directions of movement, patterns of thought and action that reflect a shift to an Indigenous reality from the colonized places we inhabit today in our minds and in our souls.

Si la résurgence n'est pas une ou plusieurs actions précises, pour Alfred et Corntassel (2005:613), le territoire, la langue, la décolonisation de l'alimentation et la restauration du mentorat et de la solidarité sont des points centraux d'un mouvement résurgent autochtone. Dans cet ordre d'idées, Richard Kistabish nous a partagé (figure 7.1) son projet de cercle de santé algonquine. Il s'agit d'une représentation de sa vision de l'interaction entre les dimensions d'un bien-être anicinabe. Elle coïncide aussi avec les dimensions qui font partie de l'affirmation autochtone résurgente, tel que conceptualisée par Alfred et Corntassel (2005) ainsi que Corntassel et Scow (2017), qui aborde les voies de résurgence des peuples autochtones en identifiant les « everyday practices of renewal and responsibilities within native communities today ».

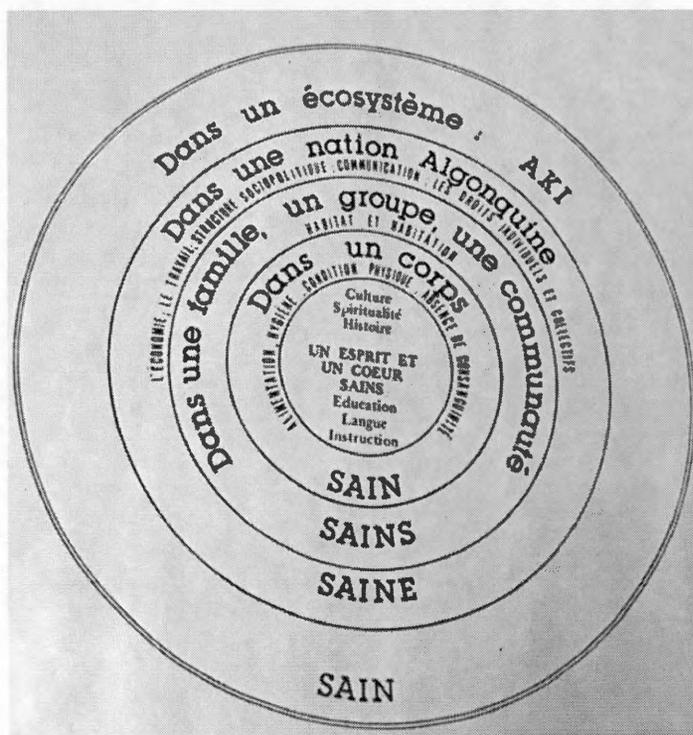


Figure 5.1 Cercle de santé algonquine (Richard Kistabish, année inconnue)

Pour Paquet (2016 :81) « La résurgence autochtone prend forme face à une approche étatique qui nie la souveraineté autochtone et en contrepoids à des pratiques politiques de reconnaissance qui maintiennent la relation de domination coloniale » ainsi qu'en réponse à la poursuite du projet structurel de colonialisme par dépossession (Simpson 2014 : 12 dans Paquet, 2016 :81). Pour Corntassel (2012:89) « Indigenous resurgence means having the courage and imagination to envision life beyond the state». La résurgence peut donc être aussi comprise comme une initiative à concevoir et agir pour un dégagement des structures étatiques par l'expression des pratiques culturelles autochtones et comme une forme d'engagement envers l'écosystème-AKI, la nation, la communauté et soi-même.

La réindigénisation passerait par la résurgence du territoire comme espace de sens (Simpson, 2014) suite à des décennies de réduction territoriale (Simard, 2003) et de compartimentalisation politique (Alfred et Corntassel, 2005).

As we struggle to reclaim, regain, and revitalize the land-based practices and knowledges that have sustained us for generations, our nations are increasingly threatened by shape-shifting forces of Empire produced at the nexus of global capitalism and settler colonialism (Martineau, 2015:4).

Dans cette perspective, nous déclinons dans les prochaines lignes les différents aspects que peut prendre la résurgence autochtone selon les principaux auteurs de ce courant de pensée.

Dans la résurgence culturelle portée par des organisations telles Minwashin, le contact avec les allochtones appelle à une remise en question des représentations sociales et des pratiques matérielles qui reproduisent des formes de colonialisme contemporain (Coulthard, 2014). Envisager une initiative telle que Minwashin

implique d'aborder la résurgence dans une perspective relationnelle où la culture autochtone s'exprime et se partage à travers l'histoire, les savoir-faire, les cérémonies, le langage et le territoire. Les interrelations entre ces dimensions sont au cœur du savoir autochtone comme forme de diversité et d'engagements consensuels nécessaires pour repenser la relation au territoire et à la culture en des termes proprement autochtones (Simpson, 2014), solidifier la capacité d'agir (agency) Autochtone et instaurer un nouveau dialogue avec la société dominante (Coulthard, 2014). Ce dialogue passe par une reconnaissance mutuelle qui dépasse la reconnaissance des politiques identitaires (Fraser, 2005) qui elle, inscrit plutôt la réalité autochtone dans une subalternité face à la société dominante (Alfred et Comtassel, 2005). Ainsi la reconnaissance mutuelle relève plutôt de la capacité des acteurs à entretenir des relations socioculturelles où ils peuvent exprimer leurs expériences et participer à déterminer leurs actions et les conditions de ces actions (Young, 1990). Les communautés autochtones doivent pouvoir redéfinir leurs liens avec la société dominante selon leur propre modalité, et ce, dans un contexte décolonisé (Coulthard, 2014). Le néolibéralisme recode le vivre ensemble à travers le marché dans une colonisation de la toile socio écologique de la vie à des fins d'accumulation (Harvey, 2010), tout en évacuant la légitimité d'autres modes de vivre ensemble, dont ceux des communautés autochtones (Coulthard, 2014). Ainsi pour Coulthard (2014 :285) « pour certaines collectivités, amalgamer des activités de subsistance traditionnelles à des projets de développement économique contemporains serait une solution ». Mais si selon ses mots, « les économies autochtones résurgentes ont le potentiel de combattre l'hégémonie du capitalisme colonial à long terme », cela demanderait l'élimination des « obstacles politiques et juridiques coloniaux, racistes et patriarcaux », en affirmant leur présence sur leurs territoires et en assurant une alliance avec les « réseaux d'entraide et de soutien avec les communautés » ainsi qu'avec « les autres collectivités qui luttent contre les effets de mondialisation du capital (LGBTQ2, mouvement de protection de

l'environnement, mouvement pour le droit des travailleurs, des femmes, les groupes racisés etc.) » (Coulthard, 2014 :287).

Avant la dépossession territoriale, selon Leroux (2009), il y avait dans la coexistence anicinabe, relation entre le sujet et l'objet, exprimée par une responsabilisation à l'égard d'autrui et du territoire : la gestion territoriale étant accomplie par les efforts collectifs et individuels « pour contrecarrer les forces du froid, de la famine, de la maladie et de la mort » (Leroux, 2009 :89). Le 10 avril 2010, le Conseil tribal algonquin, « accompagné et plus de 500 membres provenant des sept communautés se sont rencontrés sur l'île Victoria. Le groupe a ensuite marché jusque sur la Colline parlementaire à Ottawa pour présenter la carte de leur territoire ancestral au gouvernement fédéral » (Le conseil tribal, 2010).

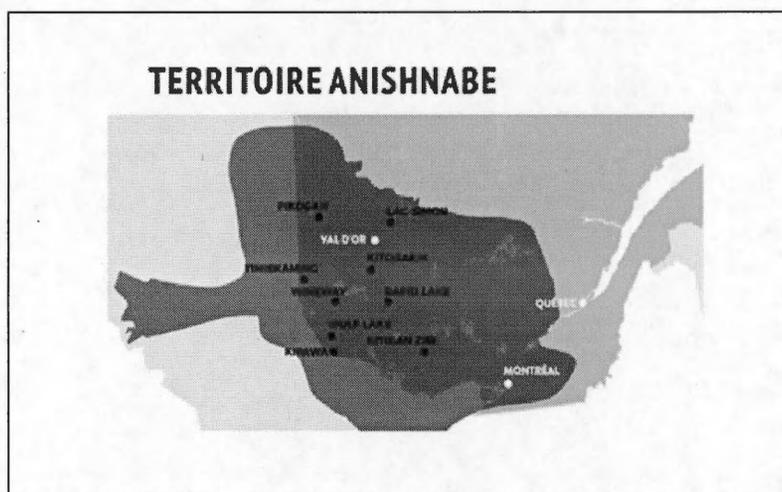


Figure 5.2 Carte du territoire anicinabe (Conseil tribal algonquin).

Ainsi la résurgence passe par l'affirmation de la culture autochtone, notamment dans sa dimension territoriale, qui y est interreliée (Alfred et Corntassel, 2005; Coulthard, 2014). Pour appuyer ce propos, soulignons également l'exemple de Canadian

Malartic de la région administrative de l'Abitibi-Témiscamingue. En 2013, la Loi modifiant la Loi sur les mines a été adoptée par l'Assemblée nationale du Québec et intègre le développement durable dans la Loi sur les mines du Québec. Cette « Loi modificatrice a apporté plusieurs modifications à la place accordée aux communautés locales et autochtones » (Gakwaya, 2016: 206) en correspondance avec les principes de la Loi sur le Développement durable. Mais malgré l'inclusion d'un chapitre visant à faciliter la consultation des communautés autochtones (Gakwaya, 2016 : 2013), la persistance du free-entry mining dans la législation autorise toujours le gouvernement à attribuer des droits d'exploration et d'exploitation minérale du sous-sol. De ce fait « l'État est donc le seul à pouvoir tirer profit des richesses souterraines, à moins qu'il n'ait cédé temporairement des droits miniers dans le tréfonds, aux conditions qu'il détermine » (Gakwaya, 2016:208). Le Conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon a rédigé en 2009, un mémoire présenté dans la cadre d'une enquête et audience publique du projet minier aurifère Canadian Malartic à la commission d'enquête du BAPE (Bureau d'audience publique sur l'environnement). Pour Le Conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon (2009, 3), l'exploitation du site minier de Malartic envoie le message que « le gouvernement prend pour acquis que l'ensemble du territoire québécois est soumis à sa pleine et seule autorité, qu'il n'existe aucun titre ancestral Premières nations ou aucun droit ancestral en lien direct avec la ressource exploitée », alors que « la question des droits territoriaux des premiers habitants de ce territoire demeure entière », puisque « le territoire québécois n'a jamais fait l'objet de traité historique ». Dans ce même mémoire (2009) le conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon a abordé les principes qui doivent être considérés pour respecter l'équilibre entre « les besoins et exigences environnementales, sociales et économiques » (Conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon, 2009, 10) à la base de tout projet de développement, dans une optique de responsabilisation partagée par les « diverses sociétés du Canada » (Conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon, 2009, 9).

Dans cet exemple, la résurgence passe par le contenu et la forme du mémoire du Conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon⁶. Il fait état d'une dépossession territoriale continue et se positionne comme étant critique face aux « existing colonial institutions, structures, and policies that attempt to displace us from our homelands and relationships, which impact the health and well-being of present generations of Indigenous youth and families» (Corntassel, 2012:89).

Autre aspect de la résurgence, la culture artistique contemporaine autochtone offrirait une opportunité pour transformer les rapports à travers la création de cercles d'expressions autochtones résurgents (Simpson, 2014). Une forme de dialogue avec l'autre se mettrait en place et des points de rencontre pour décoloniser les rapports dans une reconnaissance mutuelle des subjectivités émergeraient grâce à la culture. Cette reconnaissance se différencie de la reconnaissance politique accordée et distribuée selon un axe de pouvoir qui fait partie intégrante des systèmes de domination et d'oppression (Oliver, 2015).

Martineau (2015 :3) a étudié le pouvoir et la puissance des pratiques artistiques et médiatiques intégrés au continuum de résistances. Bien que ce ne soit pas l'approche privilégiée des suites de nos discussions avec Minwashin, selon Martineau (2015), la résurgence est fondamentale à la décolonisation autochtone. En effet pour Martineau une décolonisation de l'art et de la créativité est à la fois une forme de résistance au colonialisme de peuplement qui persiste et est intrinsèque à la résurgence. Ainsi pour Martineau et Ritskes (2014: III).

⁶ Malgré tout, en 2017, le gouvernement du Québec donnait son accord pour l'agrandissement de la mine Canadian Malartic sur le territoire ancestral Anicinabe, sans consulter les communautés, qui auraient souhaité faire partie du processus décisionnel (Ici Abitibi Témiscamingue, 2017).

In considering the role of cultural production in decolonization and the ways in which art can contribute to the revitalization of Indigenous nationhood, we believe that it is necessary both to foreground Indigenous creative practices and to explicate the connections between art, activism, resistance and resurgence.

Sans instrumentaliser la créativité à des fins politiques, Martineau et Ritskes (2014: III) affirment qu'il faut examiner les moyens par lesquels elle peut déstabiliser l'ordre normatif du statu quo politique et donner ainsi la parole à de nouvelles émergences, subjectivités et compréhensions⁷.

La culture artistique contemporaine autochtone offre une opportunité pour transformer les rapports à travers la création de cercles d'expressions autochtones résurgentes (Simpson, 2014), une forme de dialogue avec l'autre et des points de rencontre pour décoloniser les rapports dans une reconnaissance mutuelle. Minwashin s'avère être une initiative qui vise une recodification de ces mêmes liens dans un processus de résurgence de la culture autochtone où le territoire est un élément incontournable du vivre ensemble et du sens (Simpson, 2014; Waziyatawin, 2012). Entre tradition et contemporanéité, ces initiatives, telles Minwashin, ne peuvent être considérées « innovantes » selon les termes habituels allochtones, d'où l'importance de documenter le processus avec et par les acteurs autochtones à partir de leurs termes et représentations. Le chemin de la résurgence et de la décolonisation des rapports reste à être inventé et réinventé à travers les territoires et les communautés (Alfred et Corntassel, 2005). L'art anicinabe est large, il comprend des médiums artistiques que l'on partage (peinture, théâtre, sculpture, musique, etc.), mais aussi la

⁷ «Although rendering creativity instrumental to an explicitly stated politics or political project would be a reductive framing of the liberating potentialities of Indigenous art, it is necessary to consider the ways in which it can disrupt the normative order of the political status quo and, thereby, give voice to new emergences, subjectivities and understandings» (Martineau et Ritskes (2014: III). [Notre traduction].

pratique de fabrications d'objets utilitaires qui sont devenus aussi esthétiques maintenant parce que la modernité (répondant 1) les a remplacés. Qu'ils soient touristifiés ou non, le désir principal des répondants rencontrés est de conserver, partager et passer ces pratiques aux générations futures. Nous verrons entre autres que cet accomplissement est de plus en plus complexe parce que la dépossession territoriale rend les matériaux moins accessibles.

Tel que mentionné précédemment, l'opportunité proposée par Minwashin, de documenter dès le départ une initiative autochtone qui s'inscrit dans les actions de résurgence est à même de contribuer à la compréhension de mise en œuvre de la résurgence comme mode constitutif de l'action. L'initiative anicinabe Minwashin (en collaboration avec la démarche Culturat), est à la fois une structure de production et un diffuseur, et permet aux artistes anicinabek de « l'Abitibi-Témiscamingue de bénéficier d'un soutien à l'écriture de projets et à la production, tout en faisant également le pont avec les diffuseurs et les artistes allochtones du territoire » (Minwashin, 2019). Ainsi avant de mettre en marché et touristifier le projet, nous voulions réfléchir ensemble aux moyens d'assurer que l'approche décolonisante puisse se réaliser de pair avec l'autonomie et l'expression de cette résurgence.

À partir des notions élaborées dans le cadre théorique et conceptuel, combiné aux réflexions avec les membres de Minwashin, nous avons vu que le néolibéralisme maintient potentiellement un certain modèle de relations de pouvoir qui serait reproduit par le tourisme dans sa structure, et dans sa manière d'alimenter l'imaginaire touristique de stéréotypes et d'essentialisation culturelle. Conscients des effets de l'internalisation des codes de la société dominante, des penseurs et artistes autochtones revendiquent une décolonisation politique et institutionnelle en entreprenant des actions de résistance et de résurgences qui passeraient par l'affirmation des valeurs autochtones.

CHAPITRE VI

MÉTHODOLOGIE

Cicatrisation (Imikiyin)

Malgré toutes ces difficultés,
les Anishnabek s'entraidaient. Ils sont restés forts,
en gardant le mode de vie Anicinabe.

Kevin Papatie (Kokom, 2014)

Dans ce chapitre il sera question d'expliquer comment s'est construit notre modèle de corecherche, de clarifier notre approche et notre posture épistémologique, ainsi que de détailler nos stratégies d'analyse. Précisons que le partenariat fut initié par les instigateurs de Minwashin. C'est donc à partir des objectifs de l'OBNL Minwashin que la méthodologie s'est co-construite. Une première rencontre préliminaire à Kitcisakik les 18-19 avril 2018 a permis de définir un modèle de corecherche qui corresponde aux objectifs de Minwashin. Le souhait exprimé était de faire évoluer des réflexions déjà bien entamées sur la production/diffusion des pratiques culturelles et artistiques anicinabe. Notre apport était d'aborder les différents modèles de corecherche possibles et d'apporter certaines notions critiques qui puissent alimenter les discussions. Pour ce faire, nous avons prévu rencontrer des artistes et artisans de plusieurs communautés anicinabe de l'Abitibi-Témiscamingue. Le but étant avant tout de mieux comprendre les valeurs qui animent les pratiques culturelles et artistiques anicinabek. Comme il s'agissait d'un souhait verbalisé, nous avons ouvert

la discussion sur la possible touristification de ces pratiques, dans le respect de ces valeurs. Ce mémoire s'appuie donc davantage sur la collaboration dans le processus de réflexion; la touristification des pratiques culturelles et artistiques n'était pas un objectif en soi à ce stade. Ce mémoire se penche sur un processus en démarrage, ce qui permet de documenter une situation relativement à un moment fondateur, soit la mise en œuvre de Minwashin, ainsi que l'évolution de la situation, de l'organisation et du processus de résurgence culturelle et artistique anicinabe.

En passant par une exploration de la recherche autochtone (Debassige, 2010; Smith, 2013; Simpson, 2014; Rowe, 2014), nous avons privilégié une approche inductive et une méthode de corecherche. La recherche autochtone ou méthodologie de recherche autochtone a semblé moins appropriée dans le contexte, comme une partie de l'articulation du cadre théorique et méthodologique était posée par des allochtones. Vasquez-Fernandez et al. (2017) ont abordé l'opérationnalisation des théories autochtones en utilisant une méthodologie basée sur la collaboration interculturelle. Ils décrivent les considérations et spécificités méthodologiques d'une stratégie de décolonisation⁸ pour mener des recherches et cocréer des connaissances comme suit :

(1) working with Indigenous co-researchers; (2) considering community members and federation officials as allies or collaborators instead of participants or researched subjects; (3) cultivating relational accountability and creating a research protocol by reflecting on the assumptions, motivations and values for conducting research with Indigenous peoples; (4) having each community ally identify desirable outcomes of the research; (5) sharing control of the design and delivery of the methodology; and (6) having collaborators validate co-created knowledge as the research was conducted.

⁸ La décolonisation comme méthode de recherche sera davantage élaborée dans les pages à venir.

Ce travail de corecherche en réciprocité avec les communautés autochtones, amène à mettre en œuvre une méthodologie de recherche où les membres de communautés sont actifs à la recherche et sont considérés comme ayant des questions et des préoccupations de recherche qui sont les leurs et sur lesquelles ils ont un pouvoir de réflexion et d'analyse à partir de leur ensemble culturel de connaissances (Smith, 1999). En s'appuyant notamment sur la recherche de Vasquez-Fernandez et al. (2017), sur le protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador (2014), mais surtout sur les besoins exprimés par l'OBNL Minwashin, la méthodologie s'est construite par une corecherche avec certains membres de Minwashin, qui ont été impliqués de manières différentes durant le processus, lors de rencontres formelles et informelles. Parmi les membres impliqués, notons d'ailleurs ici la participation active de Richard Kistabish (Président de Minwashin), Caroline Lemire (Consultante en développement de l'offre Premières Nations de Tourisme Abitibi-Témiscamingue) et Kevin Papatie (cinéaste et membre actif de Minwashin).

6.1 Considérations éthiques

Tel qu'annoncé, la méthodologie fut cocrée avec certains membres de Minwashin, ce qui répond par le fait même aux requêtes de l'Énoncé de politique des Trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains (l'EPTC2), concernant la recherche avec les communautés autochtones, et respectant le protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador (APNQL, 2014). Les guides éthiques de l'EPTC2 (Chapitre 9), pour la recherche visant les Premières nations, les Inuits ou les Métis du Canada, (2018) stipulent qu'il faut respecter:

Le désir de préserver, de mettre en valeur et d'approfondir les connaissances qui leur sont propres, ainsi que de bénéficier des applications contemporaines des connaissances traditionnelles, pousse les communautés des Premières nations, des Inuits et des Métis à jouer un rôle décisif dans la recherche (Canada, 2018).

Conformément aux principes des Premières Nations de propriété, contrôle, accès et possession (PCAPMD) qui « visent tous les aspects de l'information, notamment sa création et sa gestion » (APNQL, 2014:8) les membres de Minwashin participant au projet sont intervenus dans les processus de collecte, d'utilisation et de divulgation des données. Le certificat éthique joint en Annexe B, confirme d'ailleurs que Kevin Papatie (Minwashin) et Richard Kishtabish (Président de Minwashin) sont les collaborateurs officiels de la recherche, en tant que cochercheurs. En ce qui concerne la divulgation des données, un rapport de recherche est à venir. Ce dernier sera publié sur les plateformes Minwashin selon leur souhait. Ce rapport pourra potentiellement être utilisé pour la suite des projets de l'OBNL. Aucune donnée ni résultats de recherche ne seront utilisées ou partagées par les cochercheurs allochtones sans l'accord et/ou, lorsque possible, la participation de membres de Minwashin. À ce sujet, lors de la conférence Critical Tourism Studies (CTS) en juin 2019 à Ibiza, Kevin Papatie a présenté une partie de la corecherche sur laquelle s'appuie ce mémoire. Finalement, dans le respect de ces mêmes principes propriété, contrôle, accès et possession (PCAPMD) (APNQL, 2014:8), les membres de Minwashin détiennent et conservent les enregistrements sonores et vidéo issus des entretiens, y ayant par le fait même accès selon leur volonté.

La construction des savoirs en contexte interculturel/autochtone implique une réflexion sur l'hégémonie de certains savoirs. Ainsi pour assurer la juste valorisation des savoirs autochtones/Anicinabek et par souci d'équité, nous suggérons en amont, de tenter une posture et approche décoloniale, ou à tout le moins de garder en tête que l'expansion et la domination coloniale ont créé une hiérarchie de connaissances et la promotion de perspectives épistémiques occidentales (Grosfoguel, 2007). Il s'agit aussi de réfléchir à la posture du chercheur allochtone en contexte de corecherche. C'est ce que nous verrons dans les prochaines pages.

6.2 Épistémologie et posture

Ce mémoire émerge d'une corecherche dans un contexte marqué par un historique de colonisation. Il propose donc aussi, en fil conducteur, une métaréflexion sur le décolonialisme des structures législatives et institutionnelles ainsi que le décolonialisme de la recherche et du soi. L'empreinte de l'intériorisation des rapports de pouvoir coloniaux reste vive, autant dans la structure politique et institutionnelle, qu'au niveau de la conception et représentation du soi (Fanon 1959; Palmer 1994; Coulthard, 2007). Cette intériorisation est partagée par autochtones et allochtones et teinte les rapports sociaux. Le rapport social peut être assimilé à une « tension » qui traverse la société (Galerand et Kergoat, 2010 :62). Cette tension se cristallise peu à peu en « enjeux », autour desquels, pour produire de la société, pour la reproduire ou « pour inventer de nouvelles façons de penser et d'agir », les êtres humains sont en confrontation permanente (Galerand et Kergoat, 2010 :62). Nous avons d'ailleurs vu plus tôt dans le segment contextualisation que les rapports autochtones-allochtones à Val-d'Or sont empreints de cette tension institutionnalisée et internalisée. Les prochains points abordent les théories critiques sur lesquelles nous nous sommes appuyés pour tenter d'engager une compréhension interculturelle, dégagée des rapports hiérarchiques de race, genre, sexualité, spiritualité et épistémologie que Grosfoguel (2007 :217) considère comme étant des parties intégrales et constitutives du « package » du « colonialisme de pouvoir » qui structure le système mondial.

6.2.1 Herméneutique diatopique et traduction entre les savoirs

Au Québec, les espaces physiques et sociaux sont « partagés » depuis la colonisation. Entre allochtones et autochtones, le langage et la « manière d'être au monde » (Desbiens et Rivard, 2012 :562) peuvent diverger. Subséquemment les conceptions mêmes des éléments qui composent la conception et la « faisabilité » de l'organisation touristique peuvent également différer. Par exemple, pour Desbiens et

Rivard (2012 :562), la vision de « protection » de l'environnement et le concept d' « aire protégée » ou de « cogestion » appuyé sur un modèle de gestion environnementale à l'occidentale qui « prônent la séparation entre la nature et l'être humain et, par le fait même, le contrôle de celle-là par celui-ci » ne correspondent pas tout à fait à celle des Autochtones. Pour plusieurs de ces derniers, la Terre-Mère insuffle la vie à tous les êtres et fournit le nécessaire pour la maintenir (Coleman, 2016). Les ressources, qui ne nous appartiennent pas, ne lui devraient être retirées que pour combler les réels besoins essentiels et devraient tous ultérieurement lui être rendues (Entretien 1). Dans cet exemple, la vision de l'espace et de son utilisation comporte certaines distinctions. Si le désir de « protection » de l'environnement semble être mutuel, les rapports à l'espace et à la nature, la construction de sens sur ces objets/sujets, ainsi que les moyens pour assurer sa préservation ne passent pas par les mêmes canaux.

Ce que De Sousa Santos (2011) et Panikkar (1982) appellent herméneutique diatopique « implique deux ou plusieurs cultures afin d'identifier les préoccupations isomorphes et les réponses apportées à ces préoccupations » (De Sousa Santos, 2011 :41). Ce « travail de traduction entre les savoirs » (De Sousa Santos 2011 :41) rend possible « l'écologie des savoirs », soit la reconnaissance de l'interdépendance entre les « différentes connaissances et cultures, dotées de leurs valeurs, croyances et connaissances » (...) « et de leurs rapports non hiérarchiques » (Barbosa De Oliveira, 2018 : 4). Pour pallier le défi de traduction entre les savoirs (De Sousa Santos 2011 :41), il est, selon Beauclair (2015 : 69), « nécessaire de créer des horizons de sens n'appartenant pas nécessairement à une culture particulière afin de converser avec les récits, ce qui est typique d'un exercice (auto)critique ». Ainsi dans le dialogue interculturel, les codes peuvent s'interinfluencer, voire même avoir tendance à s'imposer lorsque la conception de sens de l'un correspond aux idéologies dominantes, mais ils peuvent aussi, à défaut de sens communs, générer l'incompréhension. Comme le dit Bernard Werber (2000):

Entre. Ce que je pense. Ce que je veux dire. Ce que je crois dire. Ce que je dis. Ce que vous avez envie d'entendre. Ce que vous croyez entendre. Ce que vous entendez. Ce que vous avez envie de comprendre. Ce que vous croyez comprendre. Ce que vous comprenez. Il y a dix possibilités qu'on ait des difficultés à communiquer. Mais essayons quand même...

Ajoutons-y la onzième : entre mon « cadre cognitif » (Sauvayre, 2010 :351) et le vôtre...

La traduction entre les savoirs « porte à la fois sur les connaissances et sur les pratiques (et leurs agents) » (De Sousa Santos, 2011 :41). Elle favorise la compréhension de « l'autre » puisqu'elle « tend à clarifier ce qui relie et ce qui sépare les différents mouvements et pratiques, déterminant ainsi les possibilités et les limites d'une telle articulation » (De Sousa Santos : 43). Ainsi, nous avons tenté de faire valoir les épistémologies dites subalternes, qui expriment un vécu et une histoire marquée par le passé colonial (Smith, 2013; Chamber and Buzinde, 2015; Coulthard, 2014; Alfred, 2009, Simpson, 2014). Précisons ici que ce mémoire ne propose pas une traduction entre les savoirs dans le sens d'une « explication », ni un lexique de l'être au monde anicinabe. Il ne substitue pas les voix subalternes par une réinterprétation. La « traduction entre les savoirs » à surtout servi à concevoir la méthodologie collaborative, réfléchir à la posture épistémologique et à notre positionnalité dans un contexte de corecherche Anicinabe-allochtone engagé dans une démarche de décolonisation des rapports et de valorisation équitable des savoirs.

Pour agir à partir du concept de traduction des savoirs, nous sommes convenus qu'à la suite de chaque entretien, Kevin (Kigos) et moi allions partager et noter nos observations, impressions et sentis, et penser nos positionnalités respectives. En procédant ainsi, nous nous permettions d'échanger sur ce que nous vivions dans le processus, et de valider ensemble les concordances et divergences potentielles de compréhension du sens et du senti, sans présumer un entendement limité à notre positionnalité. À la suite des entretiens et dans le cadre du projet Miaja

(rassemblement culturel et artistique anicinabe initié par Minwashin), nous avons eu l'occasion de participer à un cercle de parole avec des artistes et artisans de plusieurs communautés différentes, ce qui nous a permis d'être témoins de partages de certaines positions, certains sentis, en dehors du consensus Minwashin.

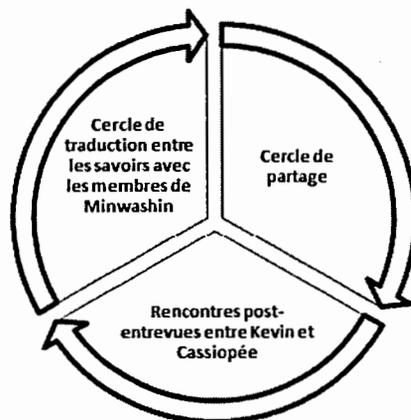


Figure 6.1 Travail collaboratif de traduction entre les savoirs (compilation de l'auteure, 2019).

Finalement, nous avons fait un retour sur les résultats lors d'une rencontre finale avec des membres du CA Minwashin, rencontre que nous avons nommé « le cercle de traduction entre les savoirs ». Durant cette réunion, nous avons présenté nos résultats, échangé sur nos impressions et questionné les différentes interprétations que nous en faisons. Cet exercice est devenu une stratégie d'analyse en soi. Il est venu bonifier le « travail de traduction entre les savoirs » (De Sousa Santos 2011 :41) en précisant la construction de sens, de l'être au monde anicinabe et « les préoccupations isomorphes» (De Sousa Santos, 2011 :41), c'est-à-dire en clarifiant les significations pour assurer une compréhension réciproque. Ce faisant, il a aussi permis aux allochtones de faire un travail de réflexivité et de déconstruire certaines présuppositions. En créant régulièrement ces occasions de dialogues, nous assurions donc des espaces pour réfléchir à nos positionnalités respectives, pour continuer de

travailler dans l'optique d'une décolonisation de la recherche et du soi. Avant de procéder à l'articulation du décolonialisme comme posture de recherche, nous proposons de revoir brièvement la formation du mouvement décolonial et sa théorisation.

6.2.2 Décolonialisme

Les prémices d'une « pensée post coloniale » ont émergé vers les années 50, « en pleine ère des décolonisations » (Benessaïeh : 2010 :2) avec le courant anticolonialiste porté, notamment, par Fanon, Césaire et Memmi. Le post-colonialisme a été ultérieurement cristallisé en théorie et champ d'études dans le livre « L'Orientalisme » de Edward Said (1978, cité dans d'Hauteserre, 2004 :235). Pour Ashcroft et al. (1989 :2) le terme postcolonial couvre l'ensemble des cultures affectées par le processus impérial, du moment de la colonisation jusqu'à présent. Cette ininteruption s'explique par la continuité des préoccupations à travers le processus historique initié par les agressions impériales européennes (Ashcroft et al.1989 :2). Pour Giroux (2019 : 8) la « postcolonialité du territoire » n'est pas relatif à la notion de passé mais plutôt à un territoire constitué « de toutes pièces par les forces de déterritorialisation et de reterritorialisation impériales » qui reste « aujourd'hui, issu de ce processus, et qui est actif dans la production de l'habitable ». Ceci dit, le postcolonialisme est aussi un domaine de contestation et de confusion (Hall et Tucker, 2004 : préface). En effet, selon Rabault-Feuerhahn (2014 :11), bien qu'elles aient souvent fait l'objet d'études construites par des chercheurs issus de pays anciennement colonisés, les « postcolonial studies » ou études postcoloniales ont été développées principalement dans les universités américaines. Toujours selon Rabault-Feurhahn (2014 :1), les études postcoloniales échappent « aux régions du monde dont elles sont pourtant censées contribuer à émanciper la parole : si elles prétendent redonner une voix aux sans voix, elles sont largement produites par des élites internationalisées, occidentalisées ». Hall et Tucker (2004), se disent aussi

conscients des limites du discours sur le post colonialisme et du problème des voix qui sont entendues. Ils soulignent que la pédagogie et la recherche post coloniale doivent être interprétées dans un contexte de circuits institutionnels de production et de consommation dans lesquels elles présentent un statut de marchandise (Hall et Tucker, 2004). Cette idée est entre autres empruntée de Ashcroft et al. (1989:11):

The idea of 'post-colonial literary theory' emerges from the inability of European theory to deal adequately with the complexities and varied cultural provenance of post-colonial writing. European theories themselves emerge from particular cultural traditions which are hidden by false notions of 'the universal'.

Ainsi, bien que la théorie postcoloniale ait contribué à faciliter la compréhension des effets normalisant de la pensée, de l'être et du savoir occidental, les « théoriciens décoloniaux » soutiennent que, même si plusieurs théoriciens postcoloniaux sont originaires « du sud », ils privilégient souvent les épistémologies occidentales (Chambers et Buzinde, 2015 :6). Ainsi pour Wijesinghe, Mura et Culala (2019 :179), dans le contexte actuel de mondialisation et d'internationalisation, les universités sont devenues des lieux clés de l'invasion culturelle et épistémologique occidentale dans les anciennes colonies. L'étude du tourisme (tourism studies) n'est pas à part. Selon Chambers et Buzinde (2015 :4) la colonisation du savoir touristique signifie que les pays du sud sont encore en grande partie l'objet de la recherche touristique plutôt que les producteurs de connaissances du tourisme, et ce, malgré le fait qu'une grande partie du tourisme international se déroule chez eux et qu'ils subissent la majorité des impacts.

Dans une tentative d'éviter de reproduire cette hégémonie du savoir occidental en filtrant les voies subalternes à travers l'histoire et la théorie postcoloniale (Bahri, 1997: 279) et de privilégier plutôt les concepts déjà employés en « recherche autochtone » par les Autochtones, nous nous sommes orientés vers le concept de décolonialisme. Il n'est pas en soi complètement dégagé d'une internalisation des

cadres d'entendement occidentaux, mais se rapproche davantage des objectifs de « traduction entre les savoirs » du projet Minwashin et des objectifs de la recherche.

Plusieurs auteurs autochtones de l'Amérique du Nord (Coulthard, 2014; Alfred⁹, 2009; Simpson, 2014; Martineau, 2015), priorisent le concept de décolonialisme à celui de post-colonialisme pour repenser les institutions et réfléchir en terme épistémologique. La littérature critique « subalterne » (Memmi, 1966; Fanon, 1970; Césaire, 1976; Smith, 2013; Buzinde, 2015; Coulthard, 2014; Alfred, 2009; Simpson, 2014; Martineau, 2015; Grosfoguel, 2007; Lee, 2017), propose une décolonisation intersectorielle qui passe en amont par une revisite rigoureuse du système néolibéral et des structures hégémoniques qui le soutiennent et l'alimentent. Le décolonialisme du soi personnel et collectif (Lorenzi-Cioldi, 2015) dans une conscience des rapports inéquitables intersectionnels nous apparaît comme une pratique réflexive nécessaire à l'exercice, à l'intellectualisation et à la réorganisation du tourisme contemporain. C'est ce sur quoi nous avons appuyé notre démarche épistémologique.

Du point de vue épistémologique nous avons donc retenu 3 points :

- 1) Décolonialisme des structures législatives et institutionnelles;
- 2) Décolonialisme de la recherche;
- 3) Décolonialisme du soi (positionnalité).

⁹ Il est à noter que Taiaiake Alfred a depuis démissionné de son poste d'enseignant et de responsable du Programme de gouvernance autochtone de l'Université de Victoria suite à plusieurs plaintes concernant l'atmosphère du programme et d'accusations de masculinité toxique. Source : <https://tworowtimes.com/news/national/alfred-resigns-from-indigenous-governance-program/>

Si le premier point a surtout servi à comprendre le contexte politique dans lequel les initiatives résurgentes s'inscrivent, la réflexion sur le décolonialisme en recherche et du soi ont été intrinsèques à tout le processus de réalisation du présent mémoire.

6.2.2.1 Décolonialisme législatif et institutionnel

Le concept de décolonialisme fut retenu, pour parler d'actions décolonisantes : des institutions, des rapports sociaux, des discours, des pratiques, etc. L'idée du décolonialisme est abordée ici comme une reconsidération des structures juridiques et institutionnelles souveraines et alternatives, décoloniales et non fondées sur l'exploitation économique, qui puisse mener vers « une politique de résurgence et de reconnaissance » (Coulthard, 2014 :298) autochtone. Pour Giroux (2019) décoloniser le Canada signifie de :

Prendre à rebours le processus de dépossession qui le définit depuis ses origines. À cet égard, il ne fait aucun doute qu'il faille tout simplement entreprendre de démanteler la souveraineté de l'État canadien pour en concevoir un partage radical, dans des formes qui viseraient explicitement à redonner le plein accès à leurs territoires aux peuples autochtones, et éventuellement aussi à l'ensemble des collectifs citoyens à géométries variables, qui, dans le projet national canadien actuel, sont également dépossédés de tout rapport constitutif avec les écosystèmes et l'imagination politique, c'est-à-dire dépossédés de l'ensemble des choses qui sont nécessaires à la poursuite d'une vie libre. La décolonisation signifierait une alliance des collectivités humaines en tant qu'elles sont inscrites dans de véritables milieux de vie et en plein contrôle de leur imagination collective, contre les dispositifs impériaux auxquels elles sont forcées de s'identifier (Giroux, 2019 :23).

De ce fait, le décolonialisme de la structure législative et institutionnelle devrait se faire en amont, par la réalisation de ce projet politique qui, selon Giroux (2019 :23), est difficile à entrevoir à l'heure actuelle. Ainsi le néolibéralisme est à la fois le déclencheur, le négociant, l'opposition et le modérateur des luttes décoloniales et de la résurgence subalterne, et aussi le producteur de l'altérité qui sert à la conduction

des inégalités. Pour l'auteure autochtone de Tasmanie Emma Lee (2017: 96): « Decolonisation is not simply a theoretical rebuttal of colonisation, but a space to actively demonstrate why our difference counts and why our methodologies are important ». Ainsi à défaut d'une décolonisation politique et institutionnelle, des réflexions sur des approches décolonialisantes continuent d'être abordées pour repenser la représentation et la reconnaissance de « l'autre », l'hégémonie relationnelle et nos modes d'interactions.

6.2.3 Décolonialisme et recherche

Batsleer et al. (1985) commentent que le moment dans l'histoire, où eut lieu l'émergence de l'anglais de l'Empire britannique en tant que discipline académique, est aussi celui où s'est installé l'impérialisme colonial dans sa forme contemporaine. Pour Ashcroft et al. (1989 :7) l'une des principales caractéristiques de l'oppression impériale réside dans le contrôle du langage et la standardisation du système d'éducation impérial (Ashcroft et al. 1989 :7). Le langage devient le médium par lequel une structure hiérarchique est perpétuée et le moyen par lequel la conception de vérité, d'ordre et de réalité s'institutionnalise (Ashcroft et al. 1989 :7). Ainsi l'enseignement de l'anglais était étroitement lié à la mission impériale (Hall et Tucker, 2004 :7). La géographie a également contribué à l'expansion impérialiste (Hall et Tucker, 2004 :7). L'exploration, les enquêtes topographiques et sociales, les représentations cartographiques et les contrôles régionaux concordaient avec la pratique colonisatrice (Livingstone 1992: 170, cité dans Hall et Tucker, 2004 :7). Sous les couverts de la scientificité, la géographie a établi et représenté les stéréotypes de races, d'ethnicité, d'économie et de culture qui persistent aujourd'hui (Hall et Tucker, 2004 :7). Pour sa part, Chakravorty Spivak (1999:92) évoque que la positionnalité des théoriciens occidentaux est inhérente à leur regard sur la subalternité et que le langage pour parler de la subalternité, même par les subalternisés, est codifié à l'intérieur d'un système dominant. Elle pose en ce sens la

question « Can the subaltern speak ». Dans le même ordre d'idée pour Omotundo (2006) le subalterne n'est pas à même de parler de sa propre subalternité puisque les points de repère historiques, idéologiques et culturels de « l'esprit aliéné » par la colonisation deviennent ceux de la conscience occidentale (Omotunde, 2006 :16). Toujours selon Omotundo (2006 :16), le colonisé internalise les héritages philosophico-intellectuels de ses ancêtres comme n'étant pas « des matériaux suffisamment puissants, capables de rivaliser avec ceux de l'occident et de lui permettre de prendre en main sa destinée ».

Pour Chambers et Budzinde (2015: 5) la théorie décoloniale encourage les intellectuels qui se penchent sur le contexte touristique à réfléchir à la possibilité d'une autre manière de comprendre et être qui n'avantage pas les épistémologies occidentales. La décolonisation est envisagée comme des transformations dans les termes et le contenu de la conversation, pour développer un « ancrage épistémique » (epistemic grounding) (Chambers et Buzinde, 2015 :8). Grosfoguel (2007: 212) affirme que:

Decolonial thinking requires one to “take seriously those epistemic perspectives/cosmologies/insights of critical thinkers from the South thinking from and with subalternized racial/ethnic/sexual spaces and bodies.

Ainsi la décolonisation de la recherche implique non seulement de revoir les méthodes, mais aussi les fondements des cadres de recherche, tel que le mentionne Hunt (2014 :2) en ce qui a trait à la recherche avec les Autochtones :

There is an inherent subtlety to dancing between [the academic and Indigenous] worlds. Mere sprinkling of Indigenous knowledge on a rigid colonial research framework has more to do with settler appropriation than actual decolonization.

Les théories décoloniales peuvent servir à réfléchir au tourisme autant dans une perspective critique des phénomènes qui s'y rattachent qu'à la manière même de construire les réflexions (Chambers et Buzinde, 2015). Une approche décoloniale nécessite donc une décolonisation des savoirs épistémiques (Renault, 2018) ainsi que des échanges, en ce sens où le dialogue requiert une déconstruction des présupposés, soit le cadre du discours : ce sur quoi l'inconscient de chacun s'appuie pour interpréter le message (Perrot, 1986). Dans *Decolonization of knowledge, epistemicide, participatory research and higher education*, Hall et Tandon (2017 :17) proposent ces 4 points d'introspection et de pratiques en recherche:

1. How do we 'decolonize', 'deracialize', 'demasculinize' and 'degender' our inherited 'intellectual spaces'?
2. How do we support the opening up of spaces for the flowering of epistemologies, ontologies, theories, methodologies, objects and questions other than those that have long been hegemonic, and that have exercised dominance over (perhaps have even suffocated) intellectual and scholarly thought and writing?
3. How do we contribute to the building of new academic cultures and, more widely, new inclusive institutional cultures that genuinely respect and appreciate difference and diversity – whether differences are of class, gender, nationality, language, religious belief or sexual orientation, or are epistemological or methodological in nature?
4. How do we become a part of creating the new architecture of knowledge that allows co-construction of knowledge between intellectuals in academia and intellectuals located in community settings?

Ainsi en passant par un survol de la théorie postcoloniale, nous avons ultérieurement déterminé qu'une réflexion sur le décolonialisme de la recherche et du soi (des construits et présupposés) s'imposait pour réaliser ce mémoire. Il était question dans un premier temps de comprendre la possibilité de (ou l'impossibilité de) décolonialiser la structure politique, législative et institutionnelle actuelle. Dans un

second temps, nous avons réfléchi au fait que la recherche en soi bénéficierait d'une revisite de l'« ancrage épistémique » (epistemic grounding) (Chambers et Buzinde, 2015 :8) afin de se distancer des épistémologies occidentales et permettre finalement une communication interculturelle favorisant une « traduction entre les savoirs » (De Sousa Santos 2011 :41) autant que possible dénués de rapports hiérarchiques internalisés.

6.2.4 Décolonisation : de la théorie au senti

Lors des premières rencontres, un membre du groupe Minwashin s'est dit réticent au concept de décolonialisme et sa vision fut éclairante pour la suite de la réflexion. Dans le sens commun, décolonialiser implique de se défaire, de résister à une oppression colonialisante. Cette résistance s'opère à partir d'une reconnaissance des droits, des pratiques Autochtones et de l'historique colonial. Dans ce contexte, les actions posées se conçoivent, se construisent et se réalisent dans une constante réplique au système dominant. En ce sens, en se référant aux rapports coloniaux nord-sud, Tariq Banuri (1990, dans De Sousa Santos, 2011 :41), écrit que « ce qui a le plus affecté le Sud depuis les débuts du colonialisme c'est le fait qu'il a mis toute son énergie à s'adapter et à résister aux abus du Nord ». Ce même auteur pense que le projet capitaliste et colonial de développement du Sud était négatif pour le Sud en ce sens où il a « continuellement forcé les populations colonisées, au nom d'une recherche positive d'un changement social défini par elles-mêmes, à se concentrer sur un objectif négatif consistant à résister à la domination culturelle, politique et économique de l'Occident » (1990 :66 dans De Sousa Santos (2011 :41). Pour De Sousa Santos (2011 :41) « Le subalterne doit être vu à l'intérieur et à l'extérieur de la relation de subalternité ». Ainsi donc, en partant de l'idée que la subalternité existe par la domination culturelle, et qu'en dépit de cette dernière il existe tout un univers d'expression culturelle, nous sommes plutôt revenus à l'idée de la résurgence, qui passerait par l'affirmation Anicinabe (ici portée par l'art et toutes les actions

individuelles et collaboratives pour la produire et la rendre visible). En partie en réponse au sentiment mitigé de nos collaborateurs sur le décolonialisme, nous avons établi qu'une approche décolonisante de la recherche restait pertinente mais que nous parlerions davantage en termes de résurgence pour qualifier les initiatives de Minwashin et des actions posées par ces membres.

6.2.5 Décolonialisme du soi

La décolonisation du soi est proposée ici comme un processus d'auto-réflexivité soutenu, indissociablement accompagné d'un questionnement sur les structures normatives internalisées et les conditionnements qui en découlent pour contribuer à un espace d'échange non hiérarchique, qui s'impose spécialement dans un contexte de traduction entre les savoirs. En ce sens, en s'appuyant sur d'autres auteurs, Chambers et Buzinde (2015 :20) proposent une amorce de processus de décolonialisme du soi :

According to Denzin, Lincoln and Tuhiwai-Smith (2009), any effective attempt to address the problems endured by the groups of the margin first and foremost requires a critical view of the research process and the localised knowledges by which it abides but also our role as researchers. Such a process requires one to decolonise self and critically ponder how the institution has moulded him/her into who she/he is (McLaren, 2009).

C'est pourquoi nous avons choisi d'intégrer à la fin de ce mémoire une courte auto-ethnographie qui partage comment fut réfléchi et vécu le décolonialisme du soi pendant le terrain de recherche. L'auto-ethnographie sera donc proposée comme un processus de réflexivité (Briscoe & Khalifa, 2015; Benjamin, Cosaque et Lapointe, 2019). Pour Dupont (2014 : 1) :

L'autoethnographie permet de rendre compte de l'expérience du chercheur, tout en constituant un moyen, à partir de cette expérience, d'éclairer les choix scientifiques du chercheur, les hypothèses soulevées, les interprétations qu'ils/elles livrent dans les textes scientifiques.

Ainsi en s'appuyant sur Emerson et al. (1995), Dupont (2014 :1) traduit l'idée suivante:

L'auto-ethnographie pose que les subjectivités sont toujours « localisées » (situated subjectivities) quelque part dans une géographie des idées, des théories, des discours et des visions culturelles. « Localiser » le chercheur, le cas échéant « faire une cartographie » (mapping) de ses déplacements dans le monde de la culture et de la science, permet de mieux comprendre son regard, son point de vue et son interprétation. Ainsi, le texte auto-ethnographique fait la transition entre, d'une part, le travail de terrain (fieldwork) et les notes de terrain (fieldnotes) et, d'autre part, le texte académique (fieldwords) que l'on écrit ici, au retour.

Suivant les propos de Dupont (2014) l'auto-ethnographie peut servir également dans le cas présent à la traduction entre les savoirs. Selon De Sousa Santos (2011 :27) les subjectivités « la sociabilité, l'espace public et privé, la culture, les mentalités » sont traversées par un colonialisme qui continue d'exister comme « une grammaire sociale très large ». En d'autres mots, pour Beauclair (2015 :67) « le monde actuel est aux prises avec de complexes structures géopolitiques qui ne concernent pas seulement les jeux de pouvoir, mais également le savoir et la subjectivité ». Il sera question de ces deux dernières notions dans la seconde partie de la discussion au chapitre 10.

Nous avons donc après consultation et avec l'appui des membres de Minwashin réitéré notre engagement à cette décolonisation du soi. Dans le respect des auteurs autochtones (Alfred et Corntassel, 2005; Coulthard, 2014; Simpson, 2014; Martineau, 2015) qui abordent la décolonisation comme une forme de résistance, cette démarche consiste non pas à s'approprier une partie de la lutte décoloniale mais à assumer, s'interroger et agir pour déconstruire nos propres internalisations et codifications allochtones.

6.3 Collecte des données et sélection des répondants

Lors de notre première réunion à Kitcisakik les 18-19 avril 2018 il fut établi d'un commun accord que je parte avec Kevin (Kigos) à la rencontre de 8 répondants choisis par le groupe et ayant manifesté leur intérêt au projet. Nous n'en retiendrons finalement que 6 pour ce mémoire, les défis de traduction n'ayant pas permis de les intégrer dans les temps. Cet échantillonnage non probabiliste de convenance, ciblait surtout les artistes Anicinabek faisant partie du collectif Minwashin et favorisait le volontariat des membres désirant partager leurs expériences. Des entrevues non-anonymes filmées et/ou enregistrées avec 8 répondants artistes, artisans et/ou membres de Minwashin, ont permis de documenter leur implication, leurs motivations et leurs représentations de l'art et la culture dans le processus de résurgence culturelle. Les entretiens ont eu lieu dans 6 communautés anicinabek de l'Abitibi Témiscamingue sur une année. Chaque entretien/répondant est représenté par un chiffre au hasard. Il est à préciser toutefois que les entretiens étant filmés afin de pouvoir être utilisés pour des projets ultérieurs, les répondants ont accepté de ne pas être sous le couvert de l'anonymat. Nous avons donc conservé certains passages tels quels, sans renforcer outre mesure l'anonymisation.

Il fut entendu que le choix de permettre de conduire les entretiens dans la langue privilégiée par chacun s'imposait et que le consentement serait obtenu verbalement et conservé sur pellicule ou enregistrement. Le questionnaire a été élaboré suite à nos échanges avec des membres de Minwashin qui ne seraient pas des répondants officiels. Il était voulu de garder les questions très larges pour permettre aux répondants de s'exprimer librement et de diverger de nos sujets. Les questions se sont appuyées sur des thèmes qui ont émané de nos conversations. Ces thèmes, soit le territoire, l'histoire, les pratiques culturelles et artistiques, la technologie, le futur et l'identité Anicinabe, s'arrimaient aux valeurs exprimées. Ils correspondaient aussi aux objectifs de Minwashin de réflexion sur la résurgence autochtone et la

production/diffusion des pratiques artistiques et culturelles anicinabek. La prise de note et l'observation participative dans tout le processus, de la conception, aux entretiens, lors du rassemblement artistique anicinabe Miaja¹⁰, jusqu'à la dernière rencontre de bilan le 17 avril 2019, furent également utiles pour compléter certaines informations recueillies lors des entretiens et contribuer à la dimension épistémologique.

6.4 Les limites de la méthode de collecte

Cette méthode de collecte fut à la fois un processus bénéfique et limitatif. Les répondants ont pu s'exprimer à leur convenance dans la langue de leur choix. Pour répondre aux objectifs de Minwashin ce fut positif, et les répondants étaient heureux de pouvoir procéder comme tel. Toutefois selon les communautés, l'anicinabe parlé n'est pas exactement le même, ce qui a rendu le travail de traduction plus long. Le fait que les entretiens soient filmés a potentiellement aussi limité certains partages. La présence de Kevin aussi, qui fait partie de la communauté anicinabe de Kitcisakik, peut peut-être avoir teinté les interactions avec des répondants de son réseau. Comme Kevin connaissait certains répondants, il s'est aperçu que certaines informations étaient manquantes. Sachant que les entretiens étaient filmés et enregistrés, il est possible qu'à l'idée que des voisins, des collègues, etc. auraient accès à leurs témoignages, certains se seraient retenus de partager des informations plus personnelles (communication personnelle). De mon côté, j'ai senti qu'à cause de ma présence au moins 2 répondants avaient censuré ou du moins adouci certains propos surtout lorsqu'il s'agissait de parler de la relation avec les allochtones. Finalement le cercle de Minwashin étant constitué d'artistes et d'artisans Anicinabek de l'Abitibi-

¹⁰ Miaja est le nom donné au rassemblement culturel Anicinabe dont la première édition eut lieu en septembre 2018, soit le lendemain de cette rencontre.

Témiscamingue, les discussions sur le tourisme auraient potentiellement été plus étoffées si nous avions pu ajouter des entretiens d'autres parties prenantes davantage impliquées dans l'organisation touristique. Ceci dit, l'idée de réfléchir à une résurgence qui passe par la diffusion des pratiques artistiques plutôt que par la marketisation ou la touristification du territoire et de la culture était justement l'initiative de Minwashin.

6.5 Stratégies d'analyse

Les entretiens en français et en anglais, ont été compilés en verbatim. Ceux en anicinabe furent traduits et commentés en français par nos collaborateurs. Les données recueillies ont fait l'objet d'une première lecture thématique à partir des éléments de résurgence abordés par les auteurs autochtones (Alfred et Corntassel, 2005; Simpson, 2014; Coulthard, 2014; Martineau, 2015; Corntassel et Scow 2017) et des objectifs de Minwashin. En partant de cette première lecture et en poursuivant notre approche inductive, plusieurs précisions ont émergé lors des entretiens, des observations participatives, et des cercles de traduction entre les savoirs, surtout au niveau des liens entre les thèmes. Ce qui nous a menés à une relecture à travers des catégories conceptualisantes.

Tableau 6.1 Objectifs de recherche et méthode d'analyse (compilation de l'auteur, 2019).

Objectif 1	Collecte	Méthode d'analyse	Catégories (lecture thématique à partir des éléments de résurgence, des objectifs de Minwashin et des cercles)
Ouvrir un dialogue sur les liens entre le tourisme, la diffusion de la culture anicinabe et la résurgence autochtone.	Entretiens avec 7 répondants	Analyse de catégories conceptualisantes	Arts ; décolonisation; histoire et histoires; pratiques; guérison; sons; langage; futur; technologie; territoire; tourisme; passation, maintien et déploiement des pratiques culturelles; culture; écoute du senti et du rêve.

Objectif 2	Collecte	Méthode d'analyse	Catégories (lecture thématique à partir des éléments de résurgence, des objectifs de Minwashin et des cercles)
Réfléchir sur la décolonisation et la traduction entre les savoirs comme méthode de corecherche Anicinabe-allochtone.	Littérature	Analyse de catégories conceptualisantes	Développement; colonisation; discours; dépossession; relation autochtone-allochtone; structure de pouvoir; technologie; territoire; tourisme.
	Entretiens		
	Cercles	Cercle de traduction entre les savoirs	
	Observation participative	Auto-ethnographie	

L'analyse qualitative de catégories conceptualisantes permet de travailler avec les catégories comme « une production textuelle se présentant sous la forme d'une brève expression et permettant de dénommer un phénomène perceptible à travers une lecture conceptuelle d'un matériau de recherche » (Paillé et Mucchielli, 2012 :147). Tel que mentionné cette relecture fut l'objet d'une discussion avec nos collaborateurs membres de Minwashin lors du cercle de traduction entre les savoirs qui a clôturé nos rencontres. Il s'est avéré que dans une démarche de traduction entre les savoirs, la méthode de l'analyse thématique et dans une moindre mesure celle des catégories conceptualisantes ont présenté certaines limites. Ainsi dans l'esprit de la recherche inductive, un remaniement des catégories a émergé du processus d'analyse et des suites de la rencontre finale avec des membres du CA de Minwashin (cercle de traduction entre les savoirs). C'est entre autres pourquoi certains éléments de notre cadre théorique et conceptuel se sont moins collés à notre analyse, ce dernier ayant été réalisé avant d'aborder les entretiens. Il aurait peut-être été intéressant de se limiter d'abord à un portrait global des enjeux liés à la touristification et d'enrichir une partie du cadre théorique et conceptuel après les entretiens et l'analyse discutée lors du cercle de traduction entre les savoirs.

Nous avons présenté dans le chapitre méthodologie comment s'est déclinée notre collaboration avec les membres de Minwashin. Dans ce chapitre nous avons expliqué que lors d'une première rencontre les 18-19 avril 2018 les modalités de la recherche furent établies, soit la décolonisation comme étant l'approche épistémique privilégiée pour parler des actions de résurgence autochtone (Anicinabe) de Minwashin. Nous avons précisé que la collecte de données s'est faite par des entretiens avec des membres des communautés anicinabek de l'Abitibi-Témiscamingue dans la langue de leur choix ainsi que par les témoignages recueillis lors du cercle de partage qui eut lieu avant l'évènement Miaja en septembre 2018. Les résultats ont fait l'objet d'une analyse collaborative, d'abord présentée sous forme de catégories conceptualisantes puis ensuite remaniée suite au cercle de traduction entre les savoirs avec certains

membres de Minwashin. Finalement, les rencontres systématiques avec Kevin Papatie suite aux entretiens, ainsi que l'observation participative ont permis de travailler dans l'optique d'une décolonisation du soi qui fait l'objet d'une auto-ethnographie présentée à la fin de ce mémoire.

CHAPITRE VII

PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

J'habite deux mondes, mais aucun d'eux ne m'habite.
J'erre entre la noirceur et la lumière.
Je sais que l'équilibre est proche.
Je souhaite qu'ensemble nous le trouvions.

Kevin Papatie (Entre l'arbre et l'écorce, 2008)

Dans un premier temps, les résultats ont été catégorisés en fonction des questions posées aux répondants qui ont participé aux entretiens. Tel que mentionné, le questionnaire avait été co-créé avec certains membres Anicinabek de Minwashin. Dans le respect de leur volonté, il était question d'aborder les thèmes de l'histoire, le territoire, la diffusion des pratiques culturelles (tourisme), la technologie, le futur et l'affirmation Anicinabe. Toutefois, lors du cercle de traduction entre les savoirs, alors que nous partagions les résultats sous forme de catégories distinctes, nous en sommes venus à conclure que ce procédé, bien qu'utile à la collection des données, ne favorisait pas une compréhension /traduction juste de l'interaction entre les dimensions. Pour Richard Kistabish, président de Minwashin, nos systèmes d'éducation sont « 2 mondes ». Les exigences de la recherche allochtone nous incitent à méthodiquement compartimenter, délimiter, préciser théories, concepts et résultats. Les concepts allochtones de « territoire », « histoire », « histoires » (contes et légendes) et « éducation » sont plutôt en intercomplémentarité dans le rapport au

savoir autochtone, puisqu'ils existent l'un par l'autre, dans un tout circulaire. Pour appuyer ce propos, Richard Kistabish a fait un dessin, ressemblant à la figure 7.1.

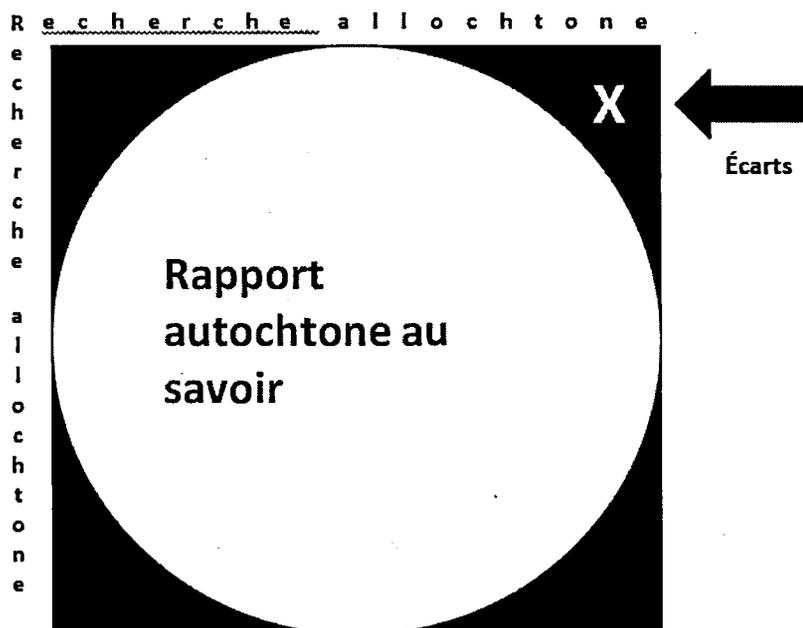


Figure 7.1 Rapport aux savoirs autochtone/allochtone (Richard Kistabish).

Il ne s'agissait pas de représenter le savoir autochtone comme faisant partie de la recherche allochtone mais plutôt de souligner l'impossibilité de tenter de cerner ou même de comprendre le savoir autochtone par les paradigmes allochtones. Les écarts formulent les lacunes au niveau de la traduction entre les savoirs, du sens, du rapport au monde et d'être au monde : ce que l'intellectualisation allochtone arrive difficilement à percevoir. Conséquemment une attention particulière a été de mise pour aborder les catégories conceptualisantes comme étant plutôt une entité, composée par un ensemble de paramètres interliés, dont les sens furent expliqués dans le cercle de traduction des savoirs.

La discussion qui suivra après la présentation des résultats est donc grandement coconstruite à partir de cet échange. C'est aussi pourquoi certains sous-titres sont composés de plusieurs thèmes. D'ailleurs une précision sur le sens des « notions » a également été abordée durant la rencontre. Au savoir-faire fut ajoutée la représentation anicinabe du savoir-être, comme des habiletés qui viennent avec une responsabilité et une implication intérieure face à la pratique (cercle de traduction entre les savoirs). C'est à travers ce savoir-être que se tracent notamment l'histoire et la mémoire du territoire (cercle de traduction entre les savoirs). Par exemple, celui qui sait comment faire le cuir, le canot d'écorce, sait à quel moment du jour, du mois, de l'année, aller chercher et faire ce qu'il faut pour exercer sa pratique. Cet exemple démontre bien les difficultés rencontrées pendant l'essai d'une analyse qualitative de catégories conceptualisantes. L'histoire se construit par le savoir-être d'un individu investi dans la pratique. Ainsi « l'histoire » n'est pas qu'archives du passé, mais une constante construction de l'être et de ce qui l'unit à son environnement. L'éducation passerait par le peaufinement des habiletés et par l'oralité : le récit des histoires, les liens entre les individus, avec l'espace de pratique et la terre-Mère. Ainsi le tout fait partie de l'essence de l'identité anicinabe (cercle de traduction entre les savoirs). Pour faire suite au commentaire de Richard Kistabish, tenter de diviser et catégoriser ces « notions » peut facilement en faire perdre le sens puisqu'elles sont liées.

Pour définir entre nous ce qu'est l'initiative Minwashin et son inscription dans les actions de résurgence autochtone, la métaphore du canot (tciman) est devenue très utile. Dès lors, il fut question d'imaginer la route que prendrait le canot, qui monterait à bord, avec quels bagages. L'objectif principal étant d'abord de faire du portage tous ensemble vers des objectifs communs prédéfinis, alors que d'autres le seraient une fois le canot « à l'eau ». Des passagers seraient invités en cour de chemin et une attention particulière serait portée pour faire en sorte que tous puissent sentir qu'ils aient une place dans le canot (cercle de traduction entre les savoirs). Notons ici puisqu'il est aussi question de « traduction entre les savoirs » (De Sousa Santos

2011 :41) et de potentielles divergences de sens que le canot « a permis aux Européens de pénétrer à l'intérieur du continent, de découvrir bien des parties du territoire (...) jusqu'à devenir « un objet de la culture des Québécois » et « un véritable symbole national » (Jean Tanguay, 2017). Ainsi, autochtones et allochtones, nous entendions sur la métaphore du canot qui nous interpellait sans doute de manières différentes.

Ce symbole du canot, a été repris lors d'un cercle de partage. Avant notre passage, Minwashin avait commencé à envisager le projet Miaja, un rassemblement des arts et de la culture anicinabek en Abitibi. La veille de l'évènement Miaja, se sont réunis des artistes de communautés et nations différentes afin de réfléchir au projet Minwashin et de bénéficier de l'apport des perspectives et expériences extérieures. Avant de passer aux résultats des entretiens, nous proposons de présenter quelques témoignages.

7.1 Cercle de partage

Quelqu'un nous explique d'emblée que Miaja, c'est le début de quelque chose:

Je pense que j'avais 4-5 ans, y faisait presque aussi beau que ça, mais y'avait toutes sortes d'autres bruits qu'on entendait (...) Pis là, un moment donné mon père y dit Miaja (quasi chuchotement), ça veut dire qu'on s'en allait, là, qu'on partait. C'était excitant quand qu'y dit ça c'te mot-la, la : Miaja. Ya des manières de le dire Miaja, tu peux dire Miaja (rapidement) ça c'est tout de suite. Tu peux dire Miaja (lentement), plus calme. Pis Miaja, ça, ça veut dire que ça s'en vient dans 4-3 à 5 jours d'icitte là ça va arriver. Alors il faut se calmer. Fa que dans cette période-là faut se préparer. On se rencontre tout le monde (...) On avait une bonne gang de de... de monde qui savait, qui savait ramer, qui savait voyager. C'est pour ça qu'aujourd'hui je plains tous ceux qui sont venus en avion, mon père disait ça souvent je te plains que tu sois venu en avion parce que t'as manqué 10 jours de paysages » (cercle de partage, 2018).

Pour cet individu Miaja symbolise le démarrage du projet. La métaphore du canot vient imaginer le rassemblement des participants et la poursuite des efforts vers des objectifs communs.

Fake quand on se prépare pour partir on a toujours quelqu'un qui connaît le canot dans notre gang, qui va checker les canots qui va toute inspecter comme il faut, il va toutes les réparer, toutes les canots, toutes les canots, y vont être réparés pis quand on va les mettre à l'eau, toute va être sec, y aura rien qui va être trempé. (...) La yé pas mal magané notre canot tsé. Pas mal, avec toutes les affaires qu'on a subies là, c'est comme si on sortait d'un hiver éternel. Un hiver qui a été long, ça a toute eu. Ça a toute brisé les canots tsé. Pis là on part. Mais il faut les réparer. Pis on a pas beaucoup de... de matériel, pour partir. (...) On a quelques artistes qui ont réussi à... À émerger de toute (...) des beaux créateurs des belles œuvres qui existent. Et ça c'est juste la partie voyante de l'iceberg de la création qu'on a chez nous, parce que y'en a du monde qui savent créer qui savent dessiner qui savent coudre qui savent patiner qui savent jouer au hockey (...) Minwashin a été créé pour ça (cercle de partage, 2018).

Le canot, est une représentation imagée du travail collectif de production et diffusion de l'art que proposent Minwashin, mais aussi un symbole et une pratique, qui sert d'identification à la culture anicinabe et de fierté pour quelqu'un d'autre :

Sais-tu quoi m'a te dire une chose OK, j'ai complètement oublié ça moi pendant des années, être amérindien, allez-vous faire foutre que je leur disais. Pis quand qu'on a commencé le canot, j'ai commencé à réaliser que... Anicinabe (met la main sur son torse). Tsé c'est ça la culture qu'on doit aller récupérer (...) Quand j'ai commencé le canot, bof, pas plus que ça pour moi, mais plus qu'on travaillait ensemble, plus que je découvrais que j'avais des valeurs moé too. Tsé c'est ça c'est ça qui est formidable hey. Pis chaque matin que je disais (...) je vais aller rencontrer encore eh... Anicinabe, Anicinabe, c'est moi hein (cercle de partage, 2018).

Dans son cas, l'occasion de collaborer à la construction d'un canot avec ses pairs, à partir des matériaux traditionnels, lui a permis de se reconnecter avec une partie de sa culture oubliée jusqu'à la refuser. Cette personne partagera également s'être senti longtemps « écarté-e ». Son prénom autochtone n'ayant pas été accepté par le curé;

son père dut lui donner un autre prénom. Quelqu'un d'autre exprime son opinion sur le choix du canot pour imaginer Minwashin :

Je me souviens d'un de mes oncles là, y sautait en rapide lui debout sur son canot en arrière pis y descendait ça sans se mouiller, sans tomber, c'était spectaculaire ça, c'était vraiment des beaux souvenirs. Alors Minwashin c'est ça, quand on va arriver à l'autre bout là-bas ça va être aussi magnifique que le jour d'aujourd'hui. Migwetch (cercle de partage, 2018).

On voit que le canot est aussi un objet physique utilitaire chargé de sens et d'histoire(s) qui ne marque pas que l'imaginaire, mais aussi les souvenirs. On verra dans le prochain exemple que les souvenirs et le rêve peuvent dialoguer.

(...) Une de mes nièces racontait comment mon père est parti tranquillement... ça se passe dans le rêve, mon père a fini son temps sur la terre... C'est une image qui reste tout le temps et je l'ai pas encore reproduit cette image, mais elle (ou il) a vu son grand-père partir en canot puis s'en aller sur l'Harricana, pis un moment donné il s'est levé tranquillement, il était tout seul et il ramait comme il l'a toujours fait, et il s'est levé de la rivière pis tranquillement, il s'est levé jusque dans les nuages pis il a disparu. (...) Il est parti avec le sien (son canot) ben je vais en prendre un autre, on va continuer à ramer, on va revenir d'où est ce qu'on partait pis avec les moyens qu'on a pis Minwashin, c'est un peu ça pour moi. Pis je l'ai attendu assez longtemps Minwashin là fake c'est ça la beauté de la chose ça y est Miaja. Le canot va nous guider... C'est pas un début parce que c'est une continuité pour moi (cercle de partage, 2018).

Le rêve et les signes furent des sujets fréquemment abordés. Un répondant ayant réalisé une affiche exprime qu'un motif de rivière est « sorti comme ça, par pur hasard ». Il ou elle trouve curieux les liens entre les rêves, le subconscient et la production artistique. Une autre personne commente :

... J'entends, canot, rivière, rêve, j'entends voyager par les rêves... Trouver son origine et avoir des visions... Si on a un canot à partager,

c'est celui du rêve et du voyage. Dans ton image, les 7 rivières ce sont les veines... (Cercle de partage, 2018).

Voyager par le rêve, avec des rêves, vers un rêve, est en partie ce que propose Minwashin. Pendant les échanges, le rêve a été exprimé comme une présence ou une communication (Bousquet, 2013) perçue par le subconscient, mais aussi comme des souhaits pour le présent et le futur. Le témoignage suivant souligne la nécessité de regarder aussi ce qui se passe en dehors du canot (du projet Minwashin), pour avoir une vue d'ensemble de ce qui se détruit et ce qui se construit en territoire, d'être attentif aux déchirures et distances au sein de la nation, qui créent des difficultés de communication et de collaboration.

Un Anicinabe qui part en canot sans rame il ira pas ben loin ok, je vais vous le dire d'avance là. (...) La jeunesse va falloir bien l'entourer aussi. Toute part au vent hein. La description du territoire, les exploitations de la forêt, l'eau, les mines, ça s'en va quand même assez rapidement selon moi. On a 22 compagnies forestières sur le territoire. On a peut-être une quarantaine de mines, tout cet aspect-là n'est pas à négliger je trouve. On cherche à créer, mais on voit aussi une forme de destruction de tout ça. Qu'est-ce qu'il faut laisser aussi à la future génération. La langue s'effrite, la façon de la transmettre est encore pratiquement orale. On les crée, mais ça reste dans les tablettes. Faut développer un moyen, les outils sont là, mais ya personne pour les prendre en charge, je parle de la documentation en anicinabe, vidéo ok. (...) C'est quand même pas évident l'éloignement. Même si ya rapprochement ya d'autre aspect qui fait qu'on est comme ça (geste d'éloignement) à l'intérieur même d'une nation. Ça c'est des choses que je vois, la communication doit être.... Au moins, avoir un bon système de communication (cercle de partage, 2018).

Si l'initiative Minwashin en soi peut contribuer à la pratique culturelle, il est donc aussi proposé de réfléchir aux mesures politiques et économiques qui participent à la réduction de l'espace où sont vécues ces mêmes pratiques. Cette intervention aborde également l'idée d'une revisite de la collaboration dans les communautés, qui favoriserait la passation des savoirs aux futures générations. Ce point se complète

avec le prochain énoncé qui répond à la question « Que devrions-nous embarquer dans le canot? » :

Je pense que ce qui doit embarquer dans le canot c'est la guérison, la réclamation, l'identité, parce que si on regarde pourquoi on est tous ici c'est parce qu'il y a eu un déracinement par la colonisation. Fake c'est la décolonisation, se réapproprier du territoire, des savoir-faire ancrés dans l'identité, pis ça c'est une des choses les plus difficiles que je trouve de faire, avec les jeunes, comment on les ré-intéresse à s'identifier dans une fierté rattachée au récit territorial. Se réapproprier la culture par le récit territorial parce que l'objet, la personne et le territoire ne sont pas séparables (cercle de partage, 2018).

Cet extrait exprime bien les questionnements de ce mémoire et de Minwashin. Selon le même individu, pour que les voix autochtones ne se retrouvent pas à l'extérieur du cercle de discussion, il faut travailler avec le changement des institutions et « de la pensée interne des communautés qui ont été affectées par les pensionnats et par la colonisation ».

7.2 Les entretiens

Dans les pages suivantes, nous présenterons les résultats des entretiens. Tel que mentionné précédemment, nous avons élaboré une fiche de questions de références (annexe A) avec certains membres de Minwashin dont le cinéaste Kevin Papatie que j'accompagnais. C'est à partir de ces questions que nous avons abordé les entretiens. Tout en tentant d'en conserver le sens, les questions ont été adaptées pendant les entretiens, selon le répondant, ou selon qu'elles soient posées en anicinabe, en anglais ou en français, par Kevin (Kigos) Papatie, ou par moi. Cette adaptation a permis des entretiens qui soient davantage sous forme d'échanges plutôt que d'interviews; l'objectif des entretiens étant de pouvoir à la fois faire émerger les représentations des acteurs, mais aussi leur imaginaire culturel, territorial et relationnel. Il s'agissait de comprendre en premier lieu les liens entre les activités culturelles, artistiques et/ou

traditionnelles de chacun et le territoire, en maintenant une définition souple du territoire. C'est-à-dire que Kevin Papatie, qui a majoritairement posé les questions lors des entretiens, a plutôt privilégié la formulation en territoire et non sur le territoire. Ainsi le territoire pouvait être exprimé comme étant celui délimité par l'État ou comme l'espace de vie et de pratiques individuelles et/ou de la communauté. En second lieu nous avons effectué un exercice semblable avec l'histoire et la langue anicinabe. Finalement nous avons conclu en demandant comment être/rester Anicinabe.

7.3 Histoire

Tel que mentionné dans la contextualisation, les premières réserves en Abitibi-Témiscamingue ont vu le jour dans les années 50.

L'Anicinabe la – OK jva aller vivre dans le bois – y s'est fait tasser. Pis après ça quand les blancs...les, le développement s'est fait sur le territoire, compagnie forestière, compagnie minière, pis tout ça là, yon commencé à voir... À dire, hey les Indiens sont partout partout là. Là après ça le gouvernement y dit OK ya quelqu'un... un fonctionnaire qui a une brillante idée OK on va les caser dans les réserves, on va libérer le territoire, on va leur faire dire... on va vous bâtir des maisons, vous aurez rien à payer, on va toute vous donner. Moi je m'en souviens quand le ministère des Affaires indiennes était venu parler de tca dans, ou ce qu'on était, on va vous bâtir, vous allez avoir une réserve, pis là les Indiens étaient tout content on va avoir des maisons, on va avoir si, pis toute ça là. Mais ça a pris du temps. Ben le territoire qu'on est là dans une réserve ça appartient même pas aux indiens. On a pu de territoire là (Entretien 2).

Plusieurs se rappellent et/ou ont écouté les histoires précédant l'installation des réserves. Le rapport à l'espace territorial (tel qu'on le connaît aujourd'hui par les délimitations législatives) était alors différent.

Ma grand-mère comptait ça, les premiers temps quand les cultivateurs sont arrivés ici, qui ont occupé le territoire, y'avait des blancs qui allaient

les voir dans le bois, qui allaient leur quêter de la nourriture, de l'original, du poisson pis, euhh... même des mocassins. Pour habiller leurs enfants. Pis ça c'est pas marqué nulle part ça. Tout ce qui est marqué c'est que l'indien paye pas de taxes! Tout ce qui est négatif là. Y'on aidé, beaucoup d'Anicinabek qui ont aidé les blancs quand y sont venus ici, ils savaient pas comment chasser, comment survivre en hiver pis toute ça. La contribution. Pis dans l'histoire des Anicinabek aussi, y pouvaient pas concevoir qu'on pouvait s'approprier d'une terre. L'Anicinabe il dit la terre est à tout le monde (...) Durant notre période de vie nomade, nous nous promenions en utilisant les rivières et aller demeurer au bord d'un lac (...) Un jour il y a des compagnies forestières qui sont arrivées. Ils ont commencé à couper les arbres autour de notre territoire (Entretien 2).

Le fait que ce ne soit « pas marqué nulle part », qu'il y ait des parties manquantes dans l'histoire autochtone « officielle » reconnue par l'État et dans les discours sociaux allochtones complexifierait les rapports interculturels.

J'ai travaillé longtemps avec un Québécois à la commission scolaire (...). J'ai trouvé ça difficile au début, parce que les blancs de la ville ne connaissent pas grand-chose de notre culture, de notre mode de vie, de ce que nous sommes. (...) J'ai travaillé pendant 26 ans avec la commission scolaire. 26 ans dans l'éducation à essayer de sensibiliser le système de l'éducation à notre existence, à la façon dont nous sommes. On a été les grands oubliés dans le système de l'éducation. J'ai trouvé ça difficile aussi, de comprendre vraiment le raisonnement des blancs. Lorsqu'ils parlent ou quand ils s'expriment, ils utilisent beaucoup de mots qui veulent rien dire. Faut les comprendre (Entretien 2).

Ces lacunes poseraient également un problème dans la passation des savoirs aux générations futures anicinabek.

Pis là nous autres on envoie nos enfants dans un système de même. Pas surprenant que ce soit drôle des fois-là. (...) On leur dit aux enfants qu'ils sont des Indiens, mais ils ne connaissent pas du tout leur histoire. Pis ce serait utile pour qu'on puisse non seulement dire qu'on est des Indiens, mais aussi qu'on devrait utiliser l'histoire pour éduquer nos enfants, comment on a vécu, qui nous sommes, d'où on vient. (Entretien 2).

Tel que mentionné lors de l'entretien 2, plusieurs jeunes Autochtones se retrouvent à étudier en ville dans des écoles allochtones après le primaire ou le secondaire alors qu'avant, « On enseignait tout à l'enfant. On lui enseignait à apprendre la langue, mais aussi on lui donnait des outils, comme faire la fourrure, enlever la peau et la fourrure de ces animaux-là. On leur montrait aussi comment tanner une peau, comment entretenir la peau, la fourrure et le cuir » (Entretien 2). Les passages de plusieurs dans les pensionnats ont aussi créé une rupture cognitive où des éléments historiques ont été censurés et /ou drastiquement alternés.

Parce que nous autres quand je suis allé au pensionnat là on nous a appris l'histoire du Canada, les Iroquois c'était des méchants. On était des tueurs de missionnaires. Pis dans l'histoire qu'est-ce qui était frappant c'est que quand il y a eu des guerres entre les blancs pis des Indiens, quand les blancs gagnaient la guerre y parlaient victoire, quand les Indiens gagnaient la guerre y'appelaient ça massacre (Entretien 2).

Pour sa part le répondant de l'entretien 1 n'est pas allé au pensionnat, mais il a vu sa communauté changer.

I was born just after residential school, uh, so it was nice to read about it, but not nice to know about it. You know, when I say read about it they don't have it in history books but they should. Hum, to know about it is, is also a way to heal (...) listening to the people's stories as an artist, I can transform those stories and, into words, into form, into a play, a performance, hum, you know, whatever I feel like it should, the way it should be told (Entretien 1).

Parce qu'il persiste des omissions au niveau de la connaissance et reconnaissance historique. Parce qu'il devient de plus en plus ardu de les faire valoir auprès des plus jeunes, certains participent à des actions de recollection des récits et à la recherche des origines symboliques.

Tsé ya comme les totems pis tout ça, mais yen a qui sont des emprunts de d'autres nations, je veux dire nation, c'est d'autres mots... tribus je vais

dire tribus, c'est mieux, pis c'est ça moi je m'intéresse surtout à cette recherche-là. Pis à voir c'était quoi originalement, c'était quoi vraiment les totems. Parce que j'ai trouvé une source qui disait (...) le serpent à sonnette, ça d'l'air c'était un de nos totems. (...) ça a d'lair, avant que y'avait toute la déforestation pis toute ça la dans les années 1800 là mettons, il existait en effet un serpent à sonnettes dans le nord icitte, ben pas aussi loin qu'icitte là mais au moins au Canada, nord du US pis jusqu'à notre territoire (...) c'est de trouver des choses comme ça, ça m'intéresse, c'est vraiment, de juste, aller plus loin que juste qu'est-ce qu'on me dit. Tsé (rire) De gruger de voir c'est quoi la vérité qui est là-dedans là (Entretien 4).

Le répondant de l'entretien 3 a entamé un projet en 2015 qui cherche à comprendre et compiler les pratiques en territoire de certains membres de sa communauté. Il se sent privilégié « d'entendre les histoires que les gens me racontent lorsqu'ils sont sur le territoire » (Entretien 3).

De voir les personnes âgées, les vieux, d'écouter leurs commentaires lorsqu'ils voyagent et lorsqu'ils sont encore sur le territoire, et de voir aussi qu'il y a eu de nouveaux arrivants qui sont venus avant la venue de l'automobile, avant la venue du chemin de fer, avant de ces affaires-là et aujourd'hui on est en mesure d'apprécier encore plus la grandeur et la beauté de notre territoire. Il y a quand même eu des échanges avec ces gens-là, des relations privilégiées au contact de ces nouveaux occupants (Entretien 3).

Comme il fut dit lors du cercle de rassemblement « [II] faut se réapproprier la culture par le récit territorial, parce que l'objet, la personne et le territoire ne sont pas séparables ». Ainsi, l'histoire, le territoire, et les pratiques s'imbriquent et se complètent.

7.4 Territoire

Comme les rencontres ont eu lieu dans diverses communautés anicinabek de l'Abitibi Témiscamingue, les statuts territoriaux légaux ne sont pas les mêmes pour tous selon

qu'ils résident sur des réserves ou des établissements. Ainsi les réalités quant aux possibilités, accessibilités et libertés « en territoire » ne sont pas les mêmes, surtout au niveau de l'élaboration de possibilités touristiques. Au niveau du lien entre le territoire, l'histoire et les pratiques traditionnelles par contre, beaucoup de similitudes se recourent.

Quand l'indien retourne sur son territoire pis qu'il s'en va dans le bois, il a l'impression qu'il rentre chez lui. Il n'a pas l'impression, il rentre chez lui. Il va aller voir comment est son territoire. Parce que quand il retourne sur son territoire, il connaît beaucoup de choses qui se sont passées sur ce territoire-là. Quand il retourne, il s'assure que toutes les choses soient encore en place lorsqu'il retourne (...) Pis quand on a besoin de quelque chose en ville, on va au magasin. Mais un Indien qui demeure dans le bois sait exactement où aller pour aller chercher ses médicaments, pour aller chercher ses ressources nécessaires pour faire quoi que ce soit qui est utile pour mener une vie normale, une vie de nomade (...) Pis il a faite beaucoup attention à son territoire, pour que ces ressources-là puissent être renouvelables, à chaque fois qu'il n'aurait de besoin. C'est ce qu'il a appris et c'est ce qu'il a toujours vécu. Il a appris à faire ça dans toute sa vie (Entretien 2).

Toutefois, l'exploitation forestière a transformé significativement la nature. Le répondant de l'entretien 6 nous explique:

The territory is being destroyed. The domain for all the animal is being destroyed, I used to enjoy going to Moffet and now I go and it's incredible how horrible it looks you know I mean, you see all the waste that the machinery left behind. And my work is based on clear cutting as well, cause, maybe 15 years ago or maybe 20 years ago I came home, I had spoke with my dad earlier how we used to go and trap here about 20 miles from here in the bush, it was all bush, they were just starting to cut at the time, we got to leave the truck there, we take of the canoe about half a mile to the lake, portage, and now I come back, I go to the same place and I can't find the lake. Because all the trees are down. It's all clear cut. And that night I went back and I saw just the shadows of the trees you know, it looked like the shadow of black trees (...) so I try to incorporate that into my paintings. You know, with bright colours but the black stays black cause it was dark and that's how I feel about the

territory being destroyed (...) all the moose, the beaver, the bears everything moves away, until they have nowhere to go, you know and they're destroyed. It's the same way what happened to the Anicinabe people, they tried to destroy us they could not do it after 500 years we're still here and we're still strong. And my paintings I think will help that for the next generation to understand better who we are (Entretien 6).

Ainsi l'espace (le territoire) n'est pas aussi accessible qu'il l'était, ce qui rend aussi les pratiques moins faciles à préserver. Les Anicinabek doivent aller de plus en plus loin pour aller chercher des ressources utilitaires et les matériaux qui servent à la confection d'objets traditionnels et artistiques, comme l'écorce de bouleau par exemple (communication personnelle).

Les pratiques en territoire se font par les déplacements dans l'espace, mais aussi par le lien avec la nature et les éléments qui la composent, qui servent également à la création. Par exemple, le répondant de l'entretien 1 dit emprunter à la nature pour confectionner canots, paniers, etc. Celui de l'entretien 4, nous parle de son projet de collection d'argile, abondante sur le territoire. Le répondant de l'entretien 6, dit ne plus chasser pour des raisons de santé principalement, mais il dit le faire (chasser) avec sa caméra puisque l'image est une alternative à l'oralité, pour préserver quelque chose pour les générations à venir :

Down the road like for my grand daughter or for her kids too you know she'll have kids you know she's 9 years old you know by the time she, you know it's not long in 20 years she'll be 28 and she'll probably have some children, show the kids what their grand papa did you know. (In) the cultural week footage (...) you see a lot of happy faces, kids, you know. And the people too. It's getting bigger every year, we always accept anybody native or non-native you come there, you're welcome there you know. You eat our food, you share our stories, you share our craft, our arts and crafts with the kids with, with the people and everybody is welcome. It's how it's always been and how it will always be I believe, or it should be. (Entretien 6).

Le rapport à l'espace et à la nature (au territoire) faisait partie de nos questions, mais le sujet émergeait d'emblée dans la plupart des entretiens. Dans le cadre de son travail, le répondant de l'entretien 3 a co-créé un comité de trappeurs et réalisé un sondage auprès des membres de sa communauté afin de déterminer combien d'entre eux retournent dans le bois temporairement ou pour y vivre.

Il y en a encore assez aujourd'hui qui y retournent, mais il y en a aussi pas mal qu'ils n'y vont plus du tout, ils ne vont pas du tout dans le bois. Pour toutes sortes de raisons, ce sont des raisons des fois qui ont à voir avec le travail, des raisons aussi dans lequel il y une espèce d'inconfort à aller sur le territoire. Les gens aussi qui veulent aller dans le bois sentent qu'il y a une espèce d'obligation d'avoir une cabane dans le bois pour avoir un minimum de confort. Ils utilisent plus ou moins la tente parce que ça donne un petit peu plus de misère à ces gens-là. Le mode de vie traditionnel comparé à celui d'aujourd'hui est un peu celui de misère parce que tu dois aller chercher ton bois, tu dois aller chercher ton eau, tu dois aller chercher de la nourriture, tu dois aller chasser, tu dois aller pêcher ce sont des activités qui demandent un petit peu plus d'efforts (...) On a de l'eau sans faire d'effort (Entretien 3).

Cependant dans le cas des établissements comme c'est le cas de Kitcisakik, l'eau n'est pas accessible sans faire d'efforts. Pour avoir de l'eau, il faut en acheter ou aller au centre communautaire. Aussi, selon nos échanges, l'eau du lac près des habitations de certains résidents rencontrés est contaminée. Depuis 30 ans, l'eau serait devenue de plus en plus brune. Mais selon le répondant de l'entretien 5, ce pourrait dater aussi des pratiques de draves qui eurent lieu en territoire et des biologistes auraient confirmé que l'eau est maintenant dangereusement polluée. D'ailleurs la contamination de l'eau est un sujet qui a été abordé dans plus d'un entretien, dans des lieux différents.

Parce qu'eux y disaient Anicinabe, l'argent pour lui c'est pas ça, tandis que le blanc lui, pourquoi qui veut, y tient absolument à développer, c'est question de.... C'est de l'argent. N'importe quoi.... Regarde, ya une mine qui va se développer juste à côté euuuuh, des Esker, l'eau la meilleure eau au monde, ya une mine qui va se développer à 500 mètres de dla là. Eux

autres y s'en foutent ben si y veulent contaminer l'eau qui est là là c'est l'eau qu'on a ici de chez nous là. Parce qu'on est connecté avec la ville d'Amos, l'eau, c'est l'eau qui circule, de l'eau potable qu'on a la ville d'Amos. Mais la eux autres y'ont dit l'étude qu'on a faite ya pas de danger (Entretien 2).

Dans une communauté, suite à une discussion sur le lac Témiscamingue, on comprend que certains experts en bathymétrie « l'ont faite à une vingtaine de lacs, dont les réservoirs » (Communication personnelle). Il s'agirait potentiellement d' « une étude qui va servir à mesurer l'eau pour qui puisse être envoyé aux États-Unis » (communication personnelle). Dans une conversation ultérieure on nous partagera que « les études, ça favorise toujours le développement (...) Ya une consultation qui va venir se faire icitte vendredi. Pis c'est sûr que ça va, ça va, ça va, parler fort, mais c'est sûr que notre parole de l'indien qu'est-ce que ça vaut? (Entretien 2) On nous dira également que :

C'est sûr que c'est le rôle des politiciens là. De négocier tout ce qui se développe sur le territoire traditionnel pis toute ça là parce que l'Abitibi Témiscamingue c'est le territoire des Anicinabek, des Algonquins ça. Pis ça va plus loin que ça jusqu'à Ottawa. Pis ehh ça, pis ça, c'est très difficile de faire reconnaître a ceux qui... qui font du développement parce que là, faut tu négocie jusqu'au fond de l'histoire, des recherches archéologiques pis toute ça qui doivent prouver qu'on était là (Entretien 2).

Le rôle des partis politiques au pouvoir a également été soulevé lors d'un échange sur le sentiment d'inconstance, alors que des suites aux demandes de pardon se succèdent, des droits d'accès « aux entreprises privées d'aller dans les ressources naturelles là l'eau, la forêt. Les lacs et rivières là, je pense qu'il en reste juste 8 protégés... si c'est pas au Québec. Mais le reste c'est tout accessible. Fake tout de suite après il l'a fait ça là, Stephen Harper. Après le pardon, une semaine après là, il donnait l'accès aux ressources. Monsieur Couillard ya fait la même chose 2 ans passés. Avec le plan Nord » (communication personnelle). La dépossession et l'exploitation inquiètent

d'autant que le territoire est décrit comme un de milieu de vie, mais aussi comme inspiration et ressource pour les pratiques culturelles anicinabek.

7.5 Territoire, histoire /histoires, pratiques culturelles et tourisme

Les pratiques en territoire et tourisme se sont entrecroisées lors de l'entretien 7. À la question « que penses-tu du tourisme autochtone? » le répondant réplique: « I've never really thought about it to be honest... it's just the way of life that we've always been taught, we've been always taught to go hunting for our families and huh, supporting you know... so..». Pour ce dernier l'appellation « tourisme autochtone » n'est pas envisagée telle une « offre de produit », mais comme les pratiques touristiques exercées par les autochtones. Ainsi bien que sa communauté accueille des visiteurs lors d'évènements tels que le Pow Wow annuel et la semaine culturelle, il nous parlera davantage des rencontres et du partage de la manière de vivre qui fait partie de pratiques traditionnelles, plutôt que d'une touristification marchande du lieu et de ses pratiques. Nous verrons d'ailleurs dans les prochaines lignes que ce désir de rencontres intercommunautés et aussi entre autochtones et allochtones est partagé par plusieurs. Le tourisme et la diffusion artistique peuvent être en partie lucratifs comme pour le répondant de l'entretien 4 :

Pour moi c'est du storytelling. C'est une histoire, c'est du branding. Ouain, c'est dire, c'est dire « venez icitte pour vivre cette expérience, cette histoire ». Ben c'est comme un film. Tsé, tsé comme, venez faire une tite aventure, ça se peut que ce soit une grosse aventure ou juste quelque chose de ben paisible tsé. On a des Américains qui viennent icitte, eux autres y font de la chasse pis des choses comme ça (Entretien 4).

Il peut aussi donner lieu à des rencontres, des échanges et une reconnaissance.

C'est ça c'est moi qui va faire la nourriture pour les petits Français là (...)
Ben c'est traditionnel hein fake (...) Des fois on a un ours, pis on partage

l'ours. On le fait cuire à notre façon. Les jeunes y mangent assez, surtout les Français, je pense, y vont faire un peu de la gourmandise parce que y'ont pas l'habitude de manger ça hein. Mais ce que j'aime quand je reçois les jeunes là c'est qu'ils dégueulent pas, ah non. Pantoute. Ils mangent ça... ah c'est bon! Je peux-tu en avoir un autre, ah oui vas t'en chercher. Mais la plupart des jeunes sont comme ça ceux qui sont venus icitte là. (...) (Entretien 5)

Les répondants des entretiens 1 à 6 nous ont parlé des échanges interculturels avec les allochtones. Lors du partage du cercle, on nous a confié qu'un besoin de guérison pourrait passer par ces rencontres, comme une manière de « get to know a different culture and don't develop all the negativity that comes with it » (Entretien 6); négativité et colère qui restent depuis les pensionnats (communication personnelle). C'est aussi une manière de se faire reconnaître, de modifier les perceptions et de dissiper les frontières culturelles, comme dans les exemples suivants :

Ya des gens que j'ai vus cette année-là, qui avaient jamais vu ça (référence au Pow Wow). Des jeunes d'Amos là. Y disent C'est super he, ça vient nous chercher les joueurs de drums là d'aller voir ça, j'ai jamais pensé que c'était ça là. Pis en même temps aussi les histoires de eh... notre histoire à nous autres là l'occupation territoriale là. Y savent pas qu'on était déjà ici-là ils pensent qu'on a toujours été pactés dans une réserve (...) souvent les blancs pensent qu'un Pow Wow c'est un party de brosse chez les Indiens. C'est vrai, yen a beaucoup qu'y pensent comme ça (Entretien 2).

La plupart des Pow Wow annuels sont ouverts à tous, allochtones inclus (Entretiens 1 et 2). À certains moments de danse, les allochtones sont invités à participer :

The ones that want to find out about our culture, I mean, please, come to the Pow Wow and find out, learn why we sing, why we dance, why we imitate the animals when we go out hunting and you know hum, to find out our clans, you know people are always like asking about the clans, what is that the clans you know? And, and, you know, it's a good way of understanding a culture like I said, tourism is a big part of hum, sharing and it's a big part of people to come over to hum, us telling them... you guys still do that? (...) people sometimes forget about where they come

from and about and it's I think it's important to, to have that knowledge in tourism and besides, tourism opens up many doors for first nations and the people that come visit so, you know, come in and visit and share about the past, you know (Entretien 1).

Si mettons un danseur qui voit un blanc qui fait ça qui suit le beat y doit aller le chercher pis y l'amène sur la piste de danse. Y dit (en parlant d'un danseur qui le lui racontait) ste blanc la la ya envie de danser, ya envie de... d'embarquer dans ton show. Y dit tu vas le chercher pis tu l'amènes danser, normalement ça devrait se faire comme ça. mm. Ben oui tu vas le chercher tu y tends la main, l'Anicinabe va y tendre la main là, l'amener danser. (Entretien 2).

Certains échanges interculturels ne sont toutefois pas toujours positifs. Le répondant de l'entretien 2 témoigne d'une situation particulièrement décevante pour la communauté alors qu'un écrivain a utilisé ses observations dans la réserve pour publier son livre sans même leur en envoyer une copie par la suite. Il raconte aussi l'histoire d'une Française qui aurait séjourné dans une autre communauté, pour ensuite aller capitaliser sur ces nouveaux acquis, en ouvrant un centre de santé en France. Pour sa part, le répondant de l'entretien 3 dit avoir été « partie prenante d'une expérience qui a été faite par les Indiens, pour conter l'histoire des Indiens à des blancs ». Pour vivre l'expérience, les touristes blancs dormaient dans des tentes « afin qu'ils puissent vivre la vie des Indiens », pendant que les Autochtones allaient dormir à l'hôtel, ce qui le rendait mal à l'aise. Il ajoute :

Aujourd'hui les Indiens, pour qu'ils puissent aller vivre ce mode de vie là, il leur manque énormément de ressources. Premièrement, la majorité n'ont pas d'auto, ils n'ont pas de pickup ils n'ont rien pour y aller, en plus les chemins qui sont construits là-bas ne sont pas entretenus, le bois a repris sa place dans les petits chemins, ils ont des difficultés à aller sur leur terrain. Les blancs utilisent les connaissances qu'ils ont acquises lors de ces voyages-là et ils les utilisent pour faire de l'argent soit en distribuant des produits ou des dérivées des produits ou quoi que ce soit (...) (en disant) qu'ils ont appris ça des Indiens pis qu'ils les transmettent pis qu'ils font de l'argent.

La question de l'hébergement et de l'alimentation est un enjeu pour la réalisation d'initiatives touristiques dans les communautés. Lors de discussions, il fut souligné qu'il peut être complexe d'officialiser les projets touristiques puisqu'il faudrait correspondre aux exigences du ministère de l'Agriculture, des Pêcheries et de l'Alimentation du Québec (MAPAQ) (communication personnelle). Selon le statut légal de la communauté, d'autres défis peuvent s'ajouter. Par exemple Kitcisakik, qui est un établissement situé dans la partie nord de la réserve faunique La Vérendrye et dont la communauté n'a pas de statut légal reconnu (Conseil des Anicinapek de Kitcisakik, 2019). La Coopérative de solidarité Wenicec a vu le jour en mars 2009 et participe entre autres à l'aménagement de circuits touristiques (Conseil des Anicinapek de Kitcisakik, 2019). Depuis plusieurs années déjà, le Comité touristique de Kitcisakik offre des séjours de sensibilisation à la culture Anishinabe et à l'écologie pour des groupes scolaires de jeunes allochtones. Un dépliant touristique est disponible, mais il aurait été contesté par la Sépaq. Un appel aurait été dirigé à Tourisme Abitibi pour leur dire que « vous faites de la promotion pour des gens illégaux » (communication personnelle). Ainsi le tourisme reste possible, parfois dissimulé ou non et pourrait à la fois contribuer au rapprochement interculturel et à la passation des savoirs. Le répondant de l'entretien 4 dit du tourisme :

Oh, moi je trouve euh, je pense que ça serait super là vraiment ce serait quelque chose qui ben premièrement ça peut donner des jobs, donner une certaine fierté, une fierté dans notre histoire de notre région, pis en plus comme, c'est ça l'affaire de fierté, imagine-toi le kid qui hey check, ste fossile la ben pas fossile, ste pièce de poterie là mes ancêtres de mille whatever yont faite staffaire là check ça! (Entretien 4).

Ceci dit les communautés anicinabek de la région de l'Abitibi Témiscamingue sont aussi plus éloignées des grands aéroports internationaux que d'autres communautés.

Pis c'est ça, mais ya comme un tournoi de hockey là oublie ça là, la moitié des hôtels, ça c'est booké. (...) comme je te disais l'affaire d'éloignement parce que quelqu'un de Montréal qui dit je m'en vais au

Témis y pense Témiscouata parce que c'est plus proche right. Pis c'est ça juste prendre le trajet, disons de Montréal à icitte c'est écoute au moins un 8 heures si t'es jammé là (...) je l'ai déjà dit (...) allez vers allemands, eux autres y trippent sur les Indiens là tsé comme, venez voir les vrais, pas les shows cowboy indiens, venez voir la vraie culture pis des choses comme ça pis allez vers l'Ontario aussi parce que c'est plus proche pour nous autres pis des choses comme ça (...) Ouain c'est une question de population hein. De population pis où on est situé (...) Ouin parce que si t'es Mohawk pis tu pars une business a Kahnawake là, ça va être pas mal tough que tu fasses pas de cash (Entretien 4).

Telle que l'annonce cet entretien, la question de la représentation est également une préoccupation. À la question « que penses-tu de comment est véhiculée la culture autochtone en tourisme? » le répondant de l'entretien 4 réplique :

Moi je pense que c'est un ti peu trop artisanat, un petit peu trop Hollywood si tu veux. Ya un petit peu trop l'idée de ché pas comme cirque tsé? Plus c'est que c'est exposition que intégration. Pis c'est quand même dur de se défaire de ça aussi en même temps. Parce que tsé c'est du income là c'est du cash qui rentre. Mais en même temps à quel prix culturel? Pis c'est ça, mais chu pas allé à toutes les réserves dans place là, mais...

Plus tard il ajoutera : « Ça on s'entend que une fois qu'y a du cash qui rentre, là faut tu watch ça » (Entretien 4). C'est entre autres pour poursuivre ces réflexions qu'a été mis sur pied Minwashin. Ainsi pour le répondant de l'entretien 3 « C'est sûr qu'en créant Minwashin tsé on veut aller vers ça du travail de collaboration, pas un plus que l'autre tsé comme à peu près au même niveau de collaboration parce que souvent, dans le passé ya toujours un qui domine l'autre pis souvent l'Autochtone yé tsé, l'Autochtone de service là. Ca a toujours été le cas ». Si nous avons jumelé le territoire, l'histoire et les pratiques culturelles pour aborder le tourisme c'est qu'ils se sont combinés lors des entretiens. Les pratiques culturelles que Minwashin envisage touristifier se font à partir des traditions, de l'histoire, des histoires et du territoire physique et affectif. Ce qui nous amène à la question de la « modernisation »

technologique, à savoir si, et/ou comment la technologie pourrait être intégrée pour servir la passation des savoirs sans dénaturer les pratiques.

7.6 Technologie et traditions

L'utilisation de la technologie était un thème suggéré par certains membres de Minwashin, notamment parce qu'il correspond à certains projets futurs. Chez nos répondants la question ne fait pas consensus. La plupart des répondants ont accepté d'être filmés à l'exception du répondant de l'entretien 7 pour qui la transmission, qui se fait de manière orale et par la pratique, doit être mémorisée et non pas enregistrée. À partir de l'exemple des huttes à sudation (sweat lodges) et du tambour, il souligne avoir appris à ne rien écrire ni enregistrer, puisque l'apprentissage se fait avec le parcours spirituel et la répétition.

with the technology today it would be a lot easier to just, push record or whatever but, it's the, the emotion is not there, that's what the recording doesn't catch, it's that emotion that you feel, when you sing that song, you know what I mean? When you're there singing, the, how do you say it, there's not just you there, you know, there's other spirits around your drums that's there and you feel those, when your around that drum, the energy, you know. I'd like them to... experience that basically (en parlant des jeunes à qui il enseigne) (Entretien 7).

Dans ce même ordre d'idée, pour l'Entretien 1, la technologie peut nuire lorsqu'elle échappe à celui qui l'utilise.

I think you can use technology to advance your work, advance your knowledge in certain materials hum, but I don't think it should be used to quicken the words of our elder's words, you know, cause, when we are taught to respect the land it's just taking what we need so we just walk into the bush, when you use technology you drive in the bush and you break all the trees around you to get to the one, you know, the respect is gone down the window right then, hum...

Pour le répondant de l'entretien 3 il peut aussi y avoir une opposition entre le mode de vie traditionnel et l'arrivée de la technologie :

Il y a beaucoup de choses qui font que les gens sont plus ou moins intéressés à aller vivre le mode de vie traditionnel et la technologie est une des causes de cette situation dans lesquels les gens s'habituent ou deviennent dépendants de ces technologies-là. Ça crée des situations un peu aberrantes quant au mode de survie de notre mode de vie traditionnel et je pense aussi que la technologie peut être une interférence concernant ce mode de vie là (Entretien 3).

Pour le répondant de l'entretien 4, son impression de l'apport de la technologie est toute autre :

Moi je pense s'est fabuleux moi je trouve ça peut nous ben d'ailleurs déjà juste avec des emails, tsé on se rassemble facilement, tu te rappelles quand on avait notre meeting toi t'étais sur le téléphone, pis je pense que c'est vraiment intéressant que, faut pas être ludique la quand même faut être vraiment... c'est ludique le mot, ludique? Ya un mot en anglais. Luddite. Ca fait rapport à la bible, je crois. Mais anyways. C'est ça je crois qu'il faut absolument aller avec ça pis l'intégrer le faire avec un certain respect quand même parce que yen a qui veulent pas, mais. Ça c'est leur affaire. (...) Ça donne des jobs tsé. (...) on avait ça avec la radio aussi (...) c'est absolument, ça sert beaucoup, la radio aussi, la radio, toute ce qui est radio, TV, vidéo, c'est... y faut être là-dedans. Les kids la y vont pas prendre des livres là pis faire la recherche comme moi m'a faire (rire) (Entretien 4).

Le répondant de l'entretien 6 abonde dans le même sens :

As an artist, I was going to buy a computer about 10 years ago, well I bought one about 10 years ago (...) So I think it's a very useful tool for myself because I have maybe 10000 pictures of the cultural week here, pow wows, painting collectively with the community, you know I recorded all that (...) I got, I don't know... 100 videos on YouTube, Facebook, I'm going to take all this raw footage I got right there, I'm going to give it to the school and put it the next generation can study it

and do what they please with it they can edit it doesn't matter to me, as long as they know who they are, Anicinabepeople (Entretien 6).

Certains répondants ont exprimé une crainte que la technologie vienne se substituer aux pratiques traditionnelles. Néanmoins, l'utilisation de la technologie est envisagée par Minwashin comme un médium essentiel pour assurer la passation des pratiques et histoires aux générations futures. Ainsi la façon d'utiliser la technologie tout en respectant l'intégrité anicinabe reste à être définie.

7.7 Futur

Nous avons cherché à savoir comment était perçu et souhaité le futur de la nation anicinabe. Les répondants étaient invités ensuite à laisser un message aux générations suivantes. Pour le répondant de l'entretien 1, « it's everybody's job is to think about 20 years from now, what would we leave for them in 20 years, now, for the future ». Le répondant de l'entretien 6 considère également que le futur commence avec les actions posées aujourd'hui et ces dernières sont primordiales pour les générations à venir :

Well, in my own observation I think the children are important and I think the children now are learning the language that we weren't allowed to speak 40 years ago you know... So now they bring it all back, it's a slow process but it's working. And 20 years from now it might be... like my granddaughter sitting here a while ago (prénom), you know she sings little songs in Algonquin now you know, and she plays with kids and I try to speak to her in the language, what I know and she's like sometimes we're having dinner and I say (quelque chose en Anicinabe) and she says (quelque chose en Anicinabe), she wanted bannik you know. Yeah I think 20 years from now, is based on what we can give our children starting today (Entretien 6).

En s'appuyant sur les paroles de Norval Morisseau, le répondant de l'entretien 6 considère «that colours could heal people and the situation that were in right now,

where we have to let go of the past and just focus on the future for the next generation». Pour le répondant de l'entretien 4 « Tsé t'es pas le... même si... je sais pas c'est... quand même c'est délicat de le dire. Tsé c'est de le dire toi t'es toute right now même si t'as ta culture, l'histoire, t'es toi tout de suite, t'as tes choix let's go ». Parmi les actions qui contribuent à la préservation des pratiques telles que la langue entre autres, est pour le répondant de l'entretien 2, en partie la responsabilité de la famille.

Mon fils ça fait 17 ans qu'il est parti d'icitte, (inaudible) il parle encore très bien l'algonquin. Même quand y nous texte là, il texte en algonquin. (...) tous mes enfants parlent algonquin, pis c'est la grand-mère pis c'est pour ça que nous autres on a dit aujourd'hui. Nos parents sont pu capable, sta nous autres de prendre la relève de nos parents.

Finalement le message global pour les générations futures n'allait pas dans le sens de directives ou comme le dit le répondant de l'entretien 6 « I don't wanna be the one to say you should do this, you should do that, I expect this ». Certains répondants nous ont confié avoir soit consommé ou séjourné en milieu carcéral; il était donc davantage question de donner l'exemple aux plus jeunes afin qu'ils soient témoins des choix alternatifs et puissent puiser dans les pratiques culturelles la fierté d'être Anicinabe.

7.8 Être Anicinabe

Chaque entretien fut conclu par la question : que fais-tu pour être et rester Anicinabe? Pour le répondant de l'entretien 4 c'est surtout l'humour et le rire.

Je pense qu'il y a des... Ben I guess, vivre sur la réserve, quand même c'est, ça fait partie de l'affaire c'est vraiment, t'es dans culture, des fois que c'est bon des fois que c'est pas bon. Ça serait beau d'être capable de parler la langue, mais... on arrive petit à petit. Pis en tant qu'art, moi c'est toujours jouer avec les symboles, c'est de faire une petite déconstruction en ayant, comme je disais un clin d'œil, un hommage, pas un fuck you,

mais un petit allo! (rire) toujours le sens de l'humour, ouain, le sens de l'humour!

Pour le répondant de l'entretien 7 c'est de pratiquer sa culture et d'intéresser ses enfants et ceux de la communauté à le faire également.

Hum, I just keep trying to practice my culture, you know what I mean, like I... attend ceremonies in the surrounding areas (...) when I say with my kids it's because there aren't too many people at little Pow Wows in the community here, and huh, just started to come back, it's nice to see you know like hum, all these youths, they're starting to be interested you know, wanting to know how to, how I made my regalia, how I made my kids regalia's and stuff so, it's nice to see, and hopefully, hum, they'll be more workshops in the future, that's huh, it gears towards that so... But yeah, like for huh, ceremonies and all like huh, we brought back like the sweat lodge (...) it wasn't here for almost 20 years so, it actually started coming back hum, hum, last year so, it's nice to see you know (Entretien 7).

Pour le répondant de l'entretien 6 c'est aussi de pratiquer sa culture, d'assurer la passation des savoirs et de garder vivant les enseignements des générations précédentes:

Remember my mother's words, my dad's teachings and hum, use them again to teach others, you know the ways of our ancestors, hum, right now I'm doing canoe building and I'm also teaching people to just take what we need and to respect our way of teachings, to respect our way of hu, you know of harvesting and I think language is a big part of it, I think, I'm one that maybe about half my language was lost sometimes up to $\frac{3}{4}$, sometimes I'd like to get back in language and you know, and you know, I wish I was able to speak to my mother in her native tongue and my native tongue, she'd feel pretty proud of that you know. (...) I think it's important to keep our culture going and alive and, you know (..) it's not to forget how hard it was back then, we didn't have hydro, we didn't have phones, we didn't have washrooms, you know, but we made the best out of what we had (Entretien 6).

Ceci dit, bien que pour plusieurs, les pratiques traditionnelles soient valorisées et fassent partie de ce qui les connecte à leur culture, le répondant de l'entretien 7 nous partage la difficulté d'en faire reconnaître certaines dans les communautés, particulièrement auprès des membres croyants catholiques:

You know, I have people that come to me and say why are you bringing that here? Why are you following that hum, that way, you know, that's not... what were thought you know, but... that's what I was taught (...) Right now ok, what I see is like, we're split ok, you have your religions, you have your Christians, you have your Catholics, and you have your traditionalists you know, at least there's traditionalists now you know, before it was just the two, you know you had your Christianity and Catholics (...) I have people that come and say you know, I don't know, it's the devil's way basically they're telling me. It's discouraging but... you have to continue (Entretien 7).

Être et rester Anicinabe passe donc par l'humour, les pratiques culturelles et artistiques, la langue, le respect des enseignements des anciennes générations et leur passation aux générations futures.

En questionnant les rapports des répondants avec l'histoire, les histoires, le territoire, les pratiques, la technologie, le futur et l'appartenance, nous avons constaté qu'effectivement la résurgence quotidienne, telle que définie par Corn tassel et Scow (2017) et formulée également dans le Cercle de Santé algonquine (Figure 7.1) de Richard Kistabish, est exprimée par chacun des répondants dans leur façon d'être, de voir le monde et de vivre. C'est à dire que tous deux évoquent les liens entre la langue, la santé, la communauté, les droits individuels et collectifs, et l'affirmation autochtone. Nous élaborerons ce point davantage dans le chapitre discussion qui suit et verrons que ces dimensions existent les unes à travers les autres de manière consubstantielle

CHAPITRE VIII

DISCUSSIONS

Les discussions sont exposées en deux segments. Le premier s'appuie sur les échanges (cercles de traduction entre les savoirs et cercles de partage) ainsi que sur les résultats obtenus lors des entretiens, résultats qui ont également fait l'objet d'une révision lors d'un cercle de traduction entre les savoirs. Ce segment aborde aussi l'expression de la résurgence autochtone des répondants rencontrés et s'entrecroise avec les échanges des cercles dans un souci de traduction de sens anicinabe. Les membres de Minwashin nous ont sollicités pour réfléchir à la diffusion des pratiques culturelles anicinabek, en tenant compte des potentiels défis liés aux rencontres culturelles et au risque d'une reproduction des rapports coloniaux. Il était donc aussi question de se pencher sur les différentes propensions du développement touristique et de voir où elles s'accordent ou discordent avec les objectifs des membres.

Le second chapitre de discussion parlera de la manière dont nous avons abordé le décolonialisme en cocréation /corecherche, pour finir avec une courte auto-ethnographie pour décrire comment fut réfléchi et vécu le décolonialisme du soi pendant le terrain de recherche (voir chapitre méthodologie). L'auto-ethnographie sera proposée comme un processus de réflexivité (Briscoe & Khalifa, 2015; Benjamin, Cosaque et Lapointe, 2019).

7.9 Imaginaire touristique et rencontres interculturelles

Nous avons vu dans le cadre théorique et conceptuel que la disposition économique du tourisme, dans un système néolibéral où le développement est maintenu comme un objectif à atteindre, pourrait reconduire une hégémonie occidentale qui façonnerait, au moins en partie; l'imaginaire touristique, la production de marketing touristique et les rencontres interculturelles. L'imaginaire touristique, se construirait à partir des images et messages perçus dans l'enfance, par les discours multiculturels et/ ou interculturels notamment porté par l'État et les institutions, ainsi que par la promotion marketing. Subséquemment l'imaginaire différencierait selon les individus, mais des similitudes pourraient se retrouver selon le contexte géographique ou social. Par exemple, pour le répondant de l'entretien 2, « souvent les blancs pensent qu'un Pow Wow c'est un party de brosse chez les Indiens », en faisant référence aux gens de Val d'Or, alors que pour le répondant de l'entretien 4, le développement d'une niche touristique allemande serait à envisager parce qu'« eux autres y trippent sur les Indiens ». Les relations interculturelles entre autochtones et allochtones ainsi que la perception de chacun face à « l'autre » ne sont pas les mêmes lorsqu'il y a partage d'un territoire suite à une colonie de peuplement. Les lacunes au niveau de l'éducation jouent potentiellement un rôle quant aux perceptions qu'ont certains Allochtones face aux Autochtones. Comme le disait le répondant de l'entretien 2 en parlant des allochtones : « qu'est-ce qu'ils apprennent à l'école, rien de nous autres là, à rien de nous autres ». C'est d'ailleurs un des mandats de Minwashin et de certains répondants rencontrés, d'aller davantage dans les écoles autochtones et allochtones, pour favoriser l'échange et faire connaître la culture anicinabe. Mais les stéréotypes ne sont pas faciles à déconstruire, surtout lorsqu'ils sont réaffirmés par les institutions et les médias. Prenons par exemple les rumeurs et images entourant la crise d'Oka. Hudon (1994) note que le gouvernement fédéral a contribué lui-même à la rumeur générale selon laquelle les warriors mohawks sont une « bande de criminels » (Hudon,

1994 :24). Les médias ont également participé à nourrir la crainte d'une « invasion, d'un encerclement en vue d'une appropriation » territoriale mohawk. Ces perceptions ont persisté dans l'imaginaire québécois pendant les années suivant l'évènement (Hudon, 1994). Lors d'une communication personnelle, un individu ayant participé à la résistance nous a partagé avoir été surpris par la médiatisation des évènements qui, selon lui, ne concordait pas tout à fait à l'ambiance qu'il avait ressentie.

Nous verrons dans les prochaines lignes que de se distancer des stéréotypes n'est possible que lorsqu'un engagement dans ce sens n'est pas porté que par les communautés autochtones.

7.10 Touristification et représentation

Nous avons abordé le fait qu'un touriste chercherait à voir ce que l'imaginaire prescrit comme étant authentique, et que l'industrie, tout comme les hôtes, peuvent tenter de concilier cette attente, jusqu'à parfois (re)produire certains stéréotypes (Amirou, 1994). L'importance d'approfondir les réflexions à propos de ce phénomène s'est confirmée lors d'une discussion avec un des membres de Minwashin. Pour ce dernier, les « dream catchers » ou capteurs de rêves, tels que vendus dans les boutiques souvenirs, ne font pas partie des pratiques anicinabek. Il ajoute que puisqu'il sait comment, il peut faire des dream catchers, si c'est ce que l'industrie et les touristes attendent, mais que ce n'est pas Anicinabe (communication personnelle). Cet exemple introduit aussi la notion de l'authenticité. Si l'authenticité a été nommée comme étant essentielle aux pratiques traditionnelles autochtones (Entretien 1), dans un cadre touristique, cette authenticité est aussi confrontée à l'imaginaire touristique et aux stéréotypes. Ainsi la question de la place de l'authenticité qui fut soulevée lors de communications personnelles est particulièrement sensible lorsqu'il s'agit de « touristifier » le patrimoine et les pratiques culturelles parce qu'elle implique un axe triple : les pratiques traditionnelles,

leurs représentations et celles sollicitées par l'industrie touristique. L'authenticité, lorsque prescrite par des acteurs externes, peut s'apparenter à une image de l'autochtonie réappropriée par les discours colonisateurs (cercle de traduction entre les savoirs). Le projet Minwashin n'est pas à l'abri des contraintes législatives et institutionnelles qui tendent à reproduire et promouvoir les idéologies, modèles de valeurs et systèmes sociopolitiques du groupe dominant puisque le projet est aussi en partie réalisé par des subventions et programmés gouvernementaux. La représentation touristifiée de l'authenticité « stagée » (Chhabra et al. 2003) est bien exprimée par le répondant de l'entretien 4: « c'est un ti peu trop artisanat, un petit peu trop Hollywood si tu veux. Ya un petit peu trop l'idée de ché pas comme cirque tsé? Plus c'est que c'est exposition que intégration. Pis c'est quand même dur de se défaire de ça aussi en même temps. Parce que tsé c'est du income là c'est du cash qui rentre. Mais en même temps à quel prix culturel? ». Lors du cercle de traduction entre les savoirs, nos partenaires ont d'ailleurs posé la question « Est-ce que c'est vraiment ce qu'on veut ? »

Dans nos échanges il était donc impératif pour nos hôtes que cette authenticité soit définie par eux et non pas par une normalisation des pratiques authentiques par l'industrie touristique (cercle de traductions entre les savoirs). Dénaturer la culture anicinabe « Jouer à l'indien à plume » générique n'est pas une option pour les membres du CA Minwashin (cercle de traduction entre les savoirs). Mais il est difficile de savoir comment se représenter (se touristifier) lorsque certaines parties de ce que l'on est nous ont été substituées et le sont encore par des pratiques assimilationnistes (cercle de traduction entre les savoirs). Cette vision de l'authenticité fait écho à l'expression de l'authenticité dans les théories de la résurgence (Alfred et Corntassel, 2005 ; Coulthard, 2014) où celle-ci correspond à une définition par les autochtones, pour les autochtones de ce qu'est la culture autochtone. En contexte touristique, elle devient donc une authenticité négociée entre autochtones plutôt qu'une représentation industrielle formatée de l'authenticité.

Les répondants des entretiens 3, 4 et 6 nous ont parlé de leur intérêt de retracer les pratiques et le sens des images anicinabek et de la distinguer des sens donnés par les autres nations, tel que le démontre l'exemple suivant en ce qui a trait à ce que représentent certains des animaux : « I try to use the animals in anicinabe territory, Algonquin specifically. I use the loon, the bear, the eagle, which we all have here, the wolf (...) I'm still discovering yeah, just I'm not always sure sometimes I have to research, sometimes I talk to elders you know, what the wolf means to their community or their nation because it differs little bit from, see the Cree, Ojibway, the Micmac, the Mohawks, it's a little bit different, based all on the same beliefs of the creator, and the way of life. » (Entretien 6).

La notion d'authenticité est aussi une source de questionnement pour les répondants qui souhaitent intégrer une mixité de cultures dans leurs œuvres, tout en respectant les traditions. Nous questionnons donc ici la notion d'authenticité ou des authenticités en terme de représentation de la culture, notamment par l'industrie touristique, versus la culture vécue, tel qu'exprimé par les membres des communautés anicinabek rencontrés. En s'appuyant sur notre travail de traduction entre les savoirs, il semble l'authenticité choisie ressemble en effet davantage à l'expression de la culture traditionnelle anicinabe qu'à une stéréotypification de l'autochtonie. Cette « authenticité » anicinabe, décrite comme un reconnexion aux pratiques culturelles et artistiques traditionnelles, peut aussi passer par les dimensions qui font que l'Anicinabe se sent être et rester Anicinabe, ce qui correspond à la résurgence au quotidien tel qu'exprimé par Corntassel et Scow (2017).

La résurgence, si elle passe par les pratiques traditionnelles pour certains, passe aussi par une hybridation du traditionnel et du contemporain, comme le répondant de l'entretien 4 qui fait entre autres du ready-made inspiré de Marcel Duchamp en reprenant des symboles stéréotypés qui leur sont attribués. Pour ce répondant, son identification autochtone et ses pratiques artistiques prennent ancrage dans

« l'authenticité » et les enseignements traditionnels, mais est aussi transformée par les inspirations culturelles externes. L'intégration de la modernité et l'utilisation de la technologie furent toutefois les sujets sur lesquels nous avons entendu le plus d'opinions divergentes. Tel que souligné dans les résultats, les plus réticents craignaient d'altérer les pratiques, et plus particulièrement de compromettre les enseignements des aînés. Parmi ceux qui s'affirmaient contre, le répondant de l'entretien 1 nous explique qu'il incorpore des éléments contemporains à certaines de ses œuvres mais qu'il se soucie du fait que la culture anicinabe est fragile. La résistance à la technologie pourrait donc provenir de cette fragilité et de l'appréhension du danger potentiel d'une perte des pratiques culturelles anicinabek au profit des pratiques dominantes. Césaire (1976 :10) écrivait d'ailleurs que les éléments les plus vigoureux de chaque culture tendent en effet à dépasser leurs bornes culturelles originelles et à s'imposer à l'ensemble des êtres humains. Lorsqu'il y a négation d'une culture et/ou une absence de reconnaissance manifeste, comme c'est le cas dans le monde colonial, la culture comme « une expression originale du mode de vie du peuple » n'est plus applicable (Césaire, 1976 :11). En ce sens, tel que mentionné dans les résultats, le répondant de l'entretien 1 exprime qu'il est risqué de se perdre avec la technologie et d'oublier qu'avant son arrivée, ils sont parvenus à faire de grandes choses avec ce qu'ils avaient : «sometimes it can get away from you, you... forget about all the little things in life, by just looking and forgetting about your culture and I think it's important to find out who you are, your language, your teachings and, and sharing that with others I think it's pretty important». Ainsi suivre les traditions et éviter les trop grandes transformations que la modernité et la technologie pourraient imposer est pour ce répondant, un moyen d'assurer la pérennité de sa culture. Nous sommes tous sujets aux pertes de certaines pratiques, soustraites par l'avènement de la modernité et de la technologie. Il est intéressant de se demander si la perception de la technologie comme menace à la culture n'est pas particulièrement fragilisante lorsque cette culture se définit entre autres, justement, par des pratiques traditionnelles qui doivent résister activement à la domination d'une

autre culture qui s'impose, notamment par la modernité et une définition occidentalocentrée de la notion de développement. Par l'expression « it can get away from you », le répondant de l'entretien 1 exprime également que la technologie devient problématique lorsqu'elle s'immisce dans les pratiques sans que les acteurs concernés puissent être partie prenante dans les transformations qu'elle produit. Ainsi ce que Minwashin propose, c'est que les Anicinabek puissent administrer eux-mêmes les outils technologiques afin qu'ils puissent, si tel est le souhait, servir les objectifs des communautés, telles que la conservation de la langue et la transmission des savoirs.

7.11 Relation au territoire

Les auteurs autochtones Alfred et Comtassel, (2005), Alfred (2009), Coulthard (2014) et Martineau (2015) soutiennent que le néolibéralisme nourrit une structure politique qui restreint le potentiel d'autonomisation et de libertés d'action en déterminant le statut et en limitant les droits autochtones. Pour un collaborateur « le futur reste du brouillard parce qu'il reste trop d'oppression encore » (communication personnelle). Plusieurs répondants rencontrés ont aussi exprimé un mécontentement face à la distorsion des discours politiques alors que paroles et actions se contredisent. Le témoignage sur la nécessité de rester attentif et de garder vivante une forme de résistance face aux occupations territoriales des entreprises privées et gouvernementales qui détruisent l'espace ou les pratiques sont exercées, vient appuyer ce constat (cercle de partage). Pour le répondant de l'entretien 6, une clarification est d'ailleurs nécessaire quant au partage territorial entre autochtones et allochtones. Pour ce dernier, la peur allochtone d'une récupération territoriales (« matérielle », tel que pouvant être conçue par les allochtones) par les autochtones est infondée, puisque les revendications s'appuient surtout sur une nécessité d'un meilleur vivre ensemble, dans une considération des valeurs, usages et représentations du territoire autochtone.

Pour le répondant de l'entretien 2, il est difficile de faire reconnaître le territoire traditionnel anicinabe « à ceux qui font du développement », parce que « le blanc lui, pourquoi il veut, y tient absolument à développer, c'est question de... c'est de l'argent ». Ce manque de reconnaissance du territoire anicinabe mais aussi des différences de liens à la Terre-Mère se révèle dans l'absence de consultation, tel que nous l'avons positionné dans le chapitre de contextualisation. Ainsi pour le répondant de l'entretien 2, quand il s'agit de consulter les communautés autochtones pour procéder au développement « Pour eux autres c'est déjà fait, même si y'ont rencontré juste 3-4 personnes là; on les a consultés là! Même si on n'est pas d'accord, y vont partir d'icitte, vont partir d'icitte y vont fermer leur livre là pis ya eu du chiâlage on en parle pas, mais on les a consultés ». En réponse à ce manque de concertation les initiatives politiques résurgentes anicinabek sont nombreuses. La carte du territoire ancestral qui fut présentée au gouvernement fédéral et les manifestations contre l'expansion de Canadian Malartic en sont des exemples. Ces exemples sont importants dans la mesure où le territoire est inhérent à l'identité et à la culture anicinabe. Tel que partagé par plusieurs répondants (1, 3, 4, 6, 7) les pratiques culturelles et artistiques se font en territoire, voire sont le territoire. La touristification qui implique une consommation de l'espace par le visiteur, ne peut faire l'économie de la prise en compte de l'identité et de la culture anicinabe.

7.12 Pratiques culturelles et artistiques

La production et diffusion artistique est également un moyen qu'ont trouvé certains (Entretiens 1, 3, 4, 5, 6, 7) pour à la fois dénoncer des situations politiques, entamer un processus de guérison face aux injustices passées et actuelles et faire reconnaître la culture anicinabe. C'est le cas entre autres dans les créations artistiques que nous avons vues, des projets Minwashin et Miaja et du circuit théâtral « Val-d'Or vous raconte son histoire » pour lequel les Autochtones sont joués par des Autochtones, et qui met en scène l'histoire de la colonisation en expliquant entre autres la

dépossession territoriale. La dépossession territoriale ainsi que l'interruption et la censure des pratiques culturelles anicinabek par les pensionnats et l'assimilation ont freiné certaines coutumes comme celle de la fabrication des tambours. Ainsi lors du cercle de traduction entre les savoirs, quelqu'un s'inquiète de ce qui arrivera lorsque les aînés actuels, qui connaissent « l'avant-pensionnat » partiront : « les aînés vont apporter plein de choses avec eux... on va rester un peu orphelins » (cercle de traduction entre les savoirs). Déjà, on nous dit que ceux qui avaient la connaissance du traitement de la peau sont presque tous disparus (Entretien 3) et que l'accessibilité aux matériaux se fait de plus en plus difficile (Entretien 1); les animaux ayant été chassés par l'exploitation des sols (Entretien 6). Ceci dit, d'autres communautés anicinabek pratiquent encore ces savoir-être (soit des savoir-faire). Certaines communautés entretiennent entre eux des liens qui pourraient favoriser le partage des connaissances et des matières (Entretiens 7). Les rapports entre les communautés et entre les membres d'une même communauté ont été soulignés par plusieurs répondants. Un participant ou une participante du cercle de partage a mentionné que des divergences idéologiques et politiques divisaient certains membres dans les communautés. Le répondant de l'entretien 7 nous a également confié que la conversion au catholicisme avait, chez certains, provoqué un rejet des pratiques traditionnelles qui avaient été condamnées par l'Eglise. Malgré cela, les rassemblements culturels continuent d'être initiés dans plusieurs communautés. Les Pow Wow, Sweat Lodges ainsi que la semaine culturelle favorisent les échanges et créent des occasions d'unification vers des objectifs communs: « when we come together as a community as one to steer towards that hum, overall goal, maintaining our cultural life you know, it's really nice to see» (Entretien 7). Les répondants des entretiens 6 et 7 nous ont également confié l'importance qu'a eue la communauté dans leur réinsertion suite à des moments difficiles. Les liens fraternels, les pratiques culturelles et artistiques ainsi que les occasions de rassemblement font partie de la résurgence anicinabe, en passant par une affirmation liée au territoire et à la valorisation de la culture. En ce sens, pour le répondant de l'entretien 6:

« it's important (...) to let people know who we are. We need to launch awareness in every way we can, every place we can because it's who we are and we don't, we're not saying our way of life is better than other cultures, we are saying we want freedom like other cultures too that's all we want, and to be identified as first nation people».

Ce « who we are » s'exprime dans les revendications politiques et affirmations artistiques, mais aussi au quotidien.

7.13 Résurgence quotidienne

Pour Alfred et Corntassel (2005:613), le territoire, la langue, la décolonisation de l'alimentation et la restauration du mentorat et de la solidarité sont des points centraux d'un mouvement résurgent autochtone. Si certaines actions politiques et sociales, du domaine public ou privé sont décrites comme étant résurgentes, la recherche de Corntassel et Scow (2017) aborde aussi les voies de résurgence des peuples autochtones en identifiant les « everyday practices of renewal and responsibilities within native communities today », qui dépassent la conscience politique et les gestes symboliques en s'ancrant surtout dans les pratiques quotidiennes liées à la terre (Corntassel 2012 dans Simpson, 2017 :192). Corntassel (2012:88) pose la question: « How will your ancestors and future generations recognize you as Indigenous? » qui, sans qu'elle n'en n'ait été consciemment inspirée s'apparente à celle que nous avons posée lors des entretiens : « Que fais-tu pour être/rester Anicinabe? ». En réponse à cette question on nous a répondu que les pratiques culturelles et spirituelles en relation avec la Terre-Mère, la langue, l'alimentation, les rapports sociaux, le lien avec les aînés, les générations passées et futures, l'importance du rêve et des histoires, font partie d'un tout indissociable dont les dimensions s'expriment de façon plus ou moins différentes, selon chaque individu. Ce point fait d'ailleurs écho aux figures (9.1 et 7.1) de Richard Kistabish sur le rapport au savoir autochtone versus la recherche allochtone et le Cercle de santé

algonquine. Ainsi la résurgence, comme le rapport au savoir autochtone, passerait par l'affirmation de l'être autochtone dans toutes ses dimensions, qui s'entrecroisent et s'interalimentent. D'ailleurs tel que le mentionnait un participant du cercle de partage, « l'objet, la personne et le territoire n'est pas séparable ». Les pratiques culturelles et artistiques se font en territoire. La chasse, la pêche et la récolte de matériaux utiles à la création d'objets se font en territoire. Le rapport à la Terre-Mère est très étroit, dans le sens où l'un s'occupe du bien-être de l'autre et vice versa, comme le disait le répondant de l'entretien 1. C'est aussi la terre qui offre les plantes médicinales qui aident à la guérison (Entretien 2). La guérison qui d'ailleurs est souhaitable notamment pour le répondant de l'entretien 6, qui conserve des traces profondes du pensionnat, vient du rapport à la terre et aux autres, ainsi qu'à l'opportunité de transmettre ces valeurs aux plus jeunes. Cette transmission passe notamment par la langue. Les mots en anicinabe formulent en images, des actions (Commission de toponymie du Québec). Par exemple, pour le mois d'avril on dit *Kawasikotoc kizis* (Lune de la neige scintillante) et *tesibiwagan* pour parler de là où on s'assoie, ce qu'en français nous appelons chaise. Le rapport aux actions posées dans l'espace physique est donc déjà distinctif. Du désir de garder vivante la langue, Minwashin a d'ailleurs récemment lancé *Anicinabemodan*, une initiative de valorisation de la langue anicinabe, dans le cadre de l'année des langues autochtones. Ceci dit, contrairement aux pratiques culturelles et « être au monde » Anicinabe, les répondants rencontrés ne parlaient pas tous anicinabe. Si plusieurs nous ont nommé souhaiter l'apprendre ou être déçu de ne pas la maîtriser, ils s'affirment néanmoins Anicinabe. On nous a d'ailleurs mentionné qu'il pourrait être délicat de parler de la langue comme il s'agit d'un sujet sensible, particulièrement pour ceux et celles l'ayant perdu en passant par le pensionnat ou l'école allochtone.

7.14 Intellectualisation de la résurgence

S'il y a une théorisation autochtone de la résurgence, le concept en soi n'a été formulé que par très peu des individus rencontrés. Le rapport académique persiste quant à l'utilisation du terme résurgence, que ce soit par des Autochtones ou allochtones. Ce n'est pas que parce qu'il s'agit d'un concept académique, mais aussi, et surtout parce que le concept de résurgence, plutôt récent en Amérique du Nord, ne fait pas systématiquement partie des termes employés lorsqu'il s'agit de parler de résistance, d'actions, d'initiatives ou de pratiques autochtones. En ce sens on entendra quelqu'un dire lors du rassemblement Miaja, que les Autochtones ne « résurgent » pas puisqu'ils ne sont jamais disparus, alors qu'une tierce personne, autochtone, apportera des nuances pour exprimer un point de vue positif sur le concept de résurgence (communication personnelle). Ainsi le concept de résurgence, même s'il décrit les pratiques autochtones qui réaffirment un pouvoir d'être, qui est reconnu et valorisé en société, peut aussi, à partir du moment où il est défini par l'institution, produire une rupture dans la traduction entre les savoirs. Soulignons l'exemple suivant pour expliquer ce décalage. Nous avons, avant la concrétisation du rassemblement Miaja, soumis un descriptif de notre recherche pour la brochure explicative. On nous a confié par la suite qu'il avait été l'objet de plaisanteries sympathiques de la part d'un participant ou d'une participante. L'individu en question en avait fait une relecture à voix haute en substituant des mots plus communs aux mots plus « scientifiques ». Par cette blague ironique, on signifiait que les termes utilisés n'avaient potentiellement de sens que pour ceux qui les avaient écrits, nous en l'occurrence. De ce fait nous avons fait comme les autres blancs qui, comme le dit le répondant de l'entretien 2, « utilisent beaucoup de mots qui veulent rien dire ». Simultanément, nous avons négligé la traduction entre les savoirs, en reproduisant une situation où « l'autre » doit s'organiser pour nous comprendre. Mais au-delà de la traduction entre les savoirs, puisque de nombreux Autochtones utilisent le concept de

résurgence, nous avons défini les éléments de résurgence en les intellectualisant selon des codes académiques. Conséquemment nous avons fait défaut, non pas qu'au niveau de la traduction entre les savoirs, mais surtout par rapport au contexte de l'évènement, qui ne se prêtait pas nécessairement à la scientification. Ceci dit, nommé comme tel ou non, le concept fut initié et théorisé par des Autochtones. Son emploi est de plus en plus fréquent dans et en dehors de l'académie, pour définir les actions politiques, culturelles et quotidiennes de l'affirmation autochtone. Nous l'avons dit plus tôt, il n'y a pas de modèle de résurgence précis mais pour Alfred et Corntassel (2005:613), le territoire, la langue, la décolonisation de l'alimentation et la restauration du mentorat et de la solidarité sont des points centraux d'un mouvement résurgent autochtone.

CHAPITRE IX

DISCUSSIONS DÉCOLONIALISME DU SOI

Enfin, tel que mentionné au début de ce mémoire, il était question de suggérer en amont une approche décolonisante à la fois pour réfléchir au projet Minwashin et à la méthode. Ainsi la seconde section de la discussion fait un retour sur la décolonisation de la recherche, le travail de corecherche/cocréation Anicinabe-allochtone. Il s'agit aussi de partager ce qui eut lieu hors entretiens, dans nos efforts de traduction entre les savoirs, et d'aborder le travail auto-réflexif qui fut nécessaire. Tel qu'annoncé dans le chapitre méthodologie, nous nous sommes appuyés sur les 3 axes suivants :

- 1) Décolonialisme des structures législatives et institutionnelles;
- 2) Décolonialisme de la recherche;
- 3) Décolonialisme du soi (positionnalité).

Nous avons déjà abordé le décolonialisme des structures législatives et institutionnelles en soulignant que si un processus de décolonisation est déjà instigué notamment par des penseurs et activistes Autochtones, la décolonisation devrait aussi s'initier dans une transformation des fondements de la structure de la société dominante. Nous avons préalablement mentionné que la théorie décoloniale incite les intellectuels qui se penchent sur le contexte touristique à réfléchir à la possibilité d'une autre manière de comprendre et être qui n'avantage pas les épistémologies occidentales. (Chambers and Budzinde, 2015: 5). Nous verrons dans les prochaines

lignes, les différents engagements que nous avons pris pour tenter une approche décolonisante dans le cadre de notre recherche.

8.1 Décolonialisme de la recherche

La décolonisation de la recherche est envisagée comme des modifications dans les termes et le contenu de la conversation, pour développer un nouvel « ancrage épistémique » (epistemic grounding) (Chambers et Buzinde, 2015 :8). Nous avons cherché à créer un modèle de recherche qui puisse surtout servir les objectifs de Minwashin et donc, privilégié un ancrage épistémologique qui soit réfléchi par ses membres Anicinabek. La cocréation/corecherche nous a permis de nous rapprocher d'un rapport de décolonisation/résurgence, allochtone/autochtone. Par un effort constant de décolonisation du soi et un retour fréquent avec les cochercheurs pour valider la traduction entre les savoirs. Nous sommes parvenus à entretenir une collaboration interculturelle qui favorise en partie l'opérationnalisation de théories autochtones (la résurgence) dans le respect d'une cocréation telle que formulée par Vasquez-Fernandez et al. (2017). Lors d'une communication personnelle on nous a dit qu'un chercheur ou une chercheure était venu-e passer quelques années dans la communauté et enseigne depuis en tant que spécialiste : « nous autres on voit ça comme ça, une forme d'exploitation ça. Tsé on dit des choses, après ça la personne s'en va ». La différence entre l'exploitation et la collaboration serait « toujours en vue de qu'est-ce que tu vas faire avec » (...) « Parce que souvent qu'est-ce qu'on exige c'est on veut que ça reste ici dans la communauté ». Ainsi par la cocréation/corecherche, l'entièreté des entretiens et des données, ainsi que ce qui peut potentiellement servir à alimenter les réflexions et projets de Minwashin, leur appartient.

Dès les premières rencontres avec certains membres exécutifs de Minwashin, nous avons posé le cadre conceptuel et théorique ainsi que la méthodologie qui servirait à

la poursuite du projet de recherche. Il fut établi qu'elle se ferait de manière inductive en s'appuyant sur un objectif de traduction et passation des savoirs. Ainsi les questions furent déterminées ensemble à partir des valeurs-clés nommées par les membres de Minwashin. Conformément au souhait des membres de Minwashin nous avons encouragé les répondants à s'exprimer dans la langue de leur choix. Kevin Papatie et moi nous sommes entendus pour réfléchir ensemble à la résurgence autochtone. Pour faciliter la traduction entre les savoirs nous nous sommes concertés à la fin de chaque entretien. Ceci dit, la traduction entre les savoirs n'était pas nécessairement réciproque, en ce sens où en contexte colonial, la société subalterne vit dans les codes de la société dominante. Ainsi pour parvenir à créer un horizon de sens qui s'ancre dans les deux cultures (Beauclair, 2019), Kevin était mieux outillé, puisqu'il s'est lui-même construit en interaction avec la société dominante. A contrario, j'avais à déconstruire et à décoloniser ma positionnalité, alors que nous nous engageons dans une herméneutique diatopique (De Sousa Santos, 2011) qui favoriserait la traduction entre les savoirs. Par herméneutique diatopique nous entendons ici la formulation des distinctions de construction de sens.

Finalement les cercles de paroles et de traduction entre les savoirs nous ont permis tous ensemble, Anicinabek et allochtones, de discuter des résultats, de sorte que ces derniers soient analysés et interprétés collectivement, dans le respect des objectifs de corecherche que nous avons établis au départ.

8.2 Décolonialisme du soi

L'auteure s'exprimera dorénavant au « je » pour le segment auto-ethnographique qui suit. Il s'agit de partager ici comment la décolonisation du soi fut abordée dans la cocréation/corecherche avec Kevin Papatie, les membres de Minwashin et lors des rencontres avec les répondants.

En tant qu'allochtone je me soupçonnais d'emblée d'être encline à interagir en fonction d'une perception construite par le discours historique, politique et social de « l'autre ». Déjà, dans mes cours d'histoire du secondaire vers la fin des années 1990, les Autochtones étaient majoritairement exclus de la trame narrative (Forget et Panayotova, 2003 :99). Lorsqu'ils en faisaient partie, ils étaient dépeints comme une population homogène, stéréotypée, limite archaïque et « en voie d'extinction ». D'ailleurs, le partage du répondant de l'entretien 2 relatant l'image de l'Autochtone guerrier « tueur de missionnaires » me rappela de vifs souvenirs de lectures scolaires. Je me souviens qu'à la sortie d'un cours nous riions en disant « je vais te scalper! » Dans « mon année » il n'y avait qu'un seul autochtone. Il restait discret pendant les cours d'histoire. Je me demande comment il a vécu tout ça. Si mes parents ne m'avaient pas amenée dans les Pow Wow plus jeunes, je serais peut-être restée longtemps avec cette image. Il n'est pas rare qu'en parlant de mon projet de mémoire on me demande « mais qu'est-ce qu'ils veulent au juste? ». Eux... ceux qui viennent « déranger » avec leurs revendications... Ou encore « C'est épouvantable ce qu'ils vivent dans les réserves il faut absolument les sortir de là! ». À ce sujet j'ai entendu un jour une question maladroite d'une animatrice de radio qui demandait à une femme autochtone pourquoi elle ne parlait pas si les conditions de vie étaient si difficiles sur la réserve. La femme autochtone répondit que là où est sa communauté, ses repères, sur son territoire, est son chez-soi. Il s'agit là d'un exemple assez clair d'une conception individualiste de la responsabilisation, face à ceux et celles qui « devraient » agir en fonction d'un mieux-être. Comme si seul l'individu était coupable de se maintenir dans une situation précaire. Comme si on nous avait bien inculqué l'idée qu'en occident, tout est possible pour qui le veut bien...pour qui se conforme aux habitus de la classe dominante. On semble entretenir une faible considération du fait qu'en dehors du réseau social familial, la perte de repères est exacerbée pour plusieurs par un racisme systémique qui, quoi qu'en disent certains politiciens, persiste ardemment.

8.2.1 Le terrain de recherche (sur leur terrain).

Mon premier glissement eut lieu au tout début, avant même de faire le choix de participer au projet. En entamant ma maîtrise, j'avais songé à faire mon mémoire sur le « tourisme autochtone » ou une dimension qui s'y rattache. J'ai mijoté l'idée un temps puis bifurqué vers une recherche qui ne m'obligerait pas à me confronter à ce que mon héritage « canadien-français » représente vis-à-vis les communautés autochtones, avant de décider d'y revenir. Avec le recul je pense que je jonglais avec une culpabilité coloniale que je gérais en exprimant mon désaccord face aux injustices qui persistent, mais sans trop comprendre. Je me déresponsabilisais aussi d'avance: j'avais si peur d'être coloniale que je préférais m'abstenir. J'entrevois également une communication interculturelle parsemée de malaises et j'avais peur du rejet. Sans oublier cette question récurrente « est-ce que moi comme femme blanche, j'ai le droit de parler de ça? ». Si oui comment, pourquoi, pour qui, avec qui? Déjà que « faire de la recherche » me confrontait à la crainte de ne pas y parvenir, est-ce que j'étais prête à cet inconfort? Mais plus j'avais peur, plus je souhaitais le faire. Parce que cette peur est vide lorsqu'elle n'est qu'appréhensions non fondées et que la peur de la rencontre avec « l'autre » naît justement des construits que je critique. Ainsi donc, j'ai troqué ma peur contre l'écoute. Je me suis sentie prête après ma première rencontre avec les membres de Minwashin. Nous étions une super équipe et notre projet de cocréation/corecherche me permettait d'utiliser ma culpabilité coloniale comme un catalyseur de réflexivité plutôt que comme un frein. Nous avons déterminé ensemble comment, pourquoi, pour qui et avec qui.

Néanmoins, mon second glissement eu lieu après les premiers entretiens, alors que mes insécurités de chercheure en devenir se combinaient à un syndrome de l'imposteur envahissant et avec, de manière semi-consciente, un besoin de validation et de légitimité. Les deux premiers entretiens furent conduits en anicinabe, langue que je ne parle pas. Les répondants ont signifié être ravis de pouvoir communiquer dans la

langue de leur choix, et pour Kevin Papatie, c'était aussi une forme d'affirmation Anicinabe. De mon côté, le peu de confort avec lequel j'entamais le processus d'entretiens s'amenuisait davantage. Une grande partie de mon mémoire dépendait alors de Kevin et de ceux qui participaient à la traduction des entretiens. Ainsi je ne contrôlais pas grand-chose, ce qui, au final, correspond grandement à la réalisation d'une cocréation dans une tentative d'approche décolonisante, mais qui ajoute une couche de vulnérabilité pour la chercheuse en apprentissage. Dans mon anxiété de parvenir à recueillir du matériel solide pour réaliser mon mémoire, j'en oubliais que la recherche inductive et notre objectif de cocréation/corecherche nécessitaient ce détachement, sans quoi j'imposerais mes manières de faire selon mes codes. Lors du cercle de traduction entre les savoirs, lorsque Richard Kistabish a suggéré le dessin du cercle dans un carré pour expliquer le rapport au savoir autochtone versus la recherche allochtone, j'ai compris qu'une certaine rigidité méthodique me venait d'insécurité; moi qui avais tellement bûché pour réussir à apprendre « comme il se doit » et qui m'appuyais sur une discipline intellectuelle nouvellement acquise et encore fragile. Je devais me détacher du formatage que j'avais intégré en rompant avec mes manières de faire un peu chaotique pour m'acclimater aux exigences universitaires. Ainsi, mon processus de décolonisation est aussi passé par l'acceptation de me tromper, de faire des erreurs, de n'être pas à l'aise avec la performance académique et un drastique lâcher prise.

Mon troisième glissement eu lieu lors d'un séjour pendant lequel j'étais affligée d'une grosse grippe. Avant l'entretien un répondant me dit avec humour et une pointe de référence à la colonisation « tu nous amènes la grippe ! » Alors que je sentais être parvenue à transformer ma culpabilité coloniale en motivation décoloniale, elle m'est revenue d'un coup. Mon sourire timide en coin traduisit mon malaise. Ce fut le rappel que dans la structure sociale actuelle, conditionnée par les pouvoirs institutionnels et politiques, je suis privilégiée. Ainsi le travail de cocréation/corecherche interculturelle sur la base de relations non hiérarchiques, n'efface pas les rapports

inégaux en société. Le fait de collaborer bras dessus bras dessous vers un objectif commun ne signifie pas que nous faisons face aux mêmes obstacles. La décolonisation du soi, c'est donc aussi selon moi de rester conscient des distinctions dans les rapports au monde, de les reconnaître lorsqu'on nous les mentionne, de pouvoir les nommer ensemble sans discréditer celles de « l'autre ». Pour certains Anicinabek, la grande tortue (le monde, la Terre-Mère) se retournera à force de maltraitance. Ce jour-là, les peuples autochtones nous guideront la voie (Communication personnelle). Qu'on ne se croie pas nécessairement sur une tortue n'amoindrit pas le possible de l'histoire.

CONCLUSION

La présente recherche a appliqué en amont les idées d'une méthodologie et posture décolonisante en priorisant une participation non hiérarchique au processus de corecherche dans une optique de traduction entre les savoirs, en concordance avec les objectifs énoncés par des membres exécutifs de Minwashin. Nous avons rencontré de manières formelles et informelles, plusieurs Anicinabek qui nous ont partagé, à partir de leurs pratiques culturelles et artistiques, l'importance que (en termes allochtones) l'éducation, l'Histoire, les histoires, la Terre-Mère, le territoire, la langue et la spiritualité avaient pour eux, et comment toutes ces dimensions s'entrecroisent et forment ce que nous avons nommé « résurgence », en nous appuyant sur la littérature produite par des intellectuelles et intellectuels autochtones. Si le concept de résurgence n'était pas tout à fait commun parmi les répondants rencontrés, toujours est-il qu'il fut très utile pour réfléchir à l'affirmation anicinabe qui ne devrait pas être négociée (en terme managérial), ou altérée par une diffusion des pratiques culturelles et artistiques à propension économique (dans le respect de l'objectif de Minwashin dans le cadre de cette collaboration).

Il fut question d'abord de nommer différentes facettes de l'industrie touristique de sorte que Minwashin puisse les considérer dans leur réflexion sur la diffusion artistique. Nous avons vu que la représentation d'une « authenticité » autochtone passe souvent par une stéréotypisation qui s'entretient entre/pour et par l'imaginaire touristique et l'industrie touristique. Lorsque définie par des acteurs externes, « l'authenticité » génère un certain malaise, d'autant plus qu'une essentialisation de ce qu'est « l'autochtonie » peut freiner la valorisation et reconnaissance des spécificités de chaque nation et de chaque communauté. Conséquemment, tel qu'il nous a été

partagé, il n'est pas question de « jouer aux Indiens » (communication personnelle). Pour plusieurs, les politiques assimilationnistes font encore écho dans les communautés et le souhait de pouvoir définir eux-mêmes ce qu'est un ou une « Autochtone » (l'appellation ne fait pas l'unanimité chez nos collaborateurs), un ou une Anicinabe persiste. C'est le cas en amont au niveau législatif, alors que le statut d'Indien prescrit encore qui est autochtone en fonction de la loi sur les Indiens. C'est le cas également dans l'affirmation et la représentation, notamment en ce qui a trait à la touristification des pratiques artistiques et culturelles. Sur la question de la diffusion des pratiques anicinabek, un consensus émerge parmi les répondants ayant participé à la recherche, quelle que soit leur communauté d'attache : les pratiques culturelles et artistiques, leur partage et valorisation, ainsi que les rencontres qu'elles permettent, priment sur le désir de les marketiser/touristifier. Ce qui n'empêche pas que pour certains, l'autonomie économique, l'affirmation et la « reconnaissance » (pas dans le sens de reconnaissance des droits par le gouvernement du Canada), passe aussi par la possibilité de « faire du tourisme ». Une distinction est toutefois à considérer au niveau des opportunités de « développement » touristique selon le statut légal des communautés et l'accessibilité aux ressources financières. Si certaines formes de tourisme/rencontres peuvent tout de même être initiées, elles se font plutôt discrètement. L'intérêt n'est donc pas absent, mais un réel pouvoir d'action, qui puisse respecter l'intégrité anicinabe apparaît être un défi qui n'est pas facilité (voire même compliqué) par la structure législative et institutionnelle actuelle.

La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones stipule que les peuples autochtones ont « le droit de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales » (Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, 2008, Article 4 : 5) et /ou de « participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État ». Qu'en est-il toutefois d'une possibilité de participer à la vie économique « de l'État » en conservant une autonomie et le pouvoir d'administrer leurs affaires à leur manière? Au-delà de la

reconnaissance des pratiques, alors que la diffusion des arts dans une optique touristique apporte une dimension économique, la nécessité de se conformer à la société dominante semble s'imposer, sans quoi les initiatives touristiques restent cachées, même dénoncées par des « compétiteurs » avoisinants (communication personnelle). En ce sens, la résurgence s'exprime en contrepoids à des pratiques politiques de reconnaissance (dans le sens de reconnaissance des droits par le gouvernement du Canada) qui maintiennent la relation de domination coloniale et la poursuite du projet structurel de colonialisme par dépossession (Simpson, 2014 : 12). En ce sens, comme le dit Corntassel (2012 :89), la résurgence autochtone veut également dire avoir le courage et l'imagination de concevoir la vie en dehors de l'État. Mais en l'absence d'une décolonisation de la structure législative et institutionnelle canadienne une telle résurgence est-elle possible? Nous avons abordé que la résurgence anicinabe passe par l'expression de leur définition d'eux-mêmes et par la possibilité d'être et vivre ce qu'ils sont, ce qui en soit, si on se réfère encore à la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, est un droit. Mais s'il y a un besoin de résurgence et donc besoin d'un espace d'affirmation, c'est parce qu'il y a une oppression persistante (Coulthard, 2018). Cette oppression passe notamment par le flou maintenu dans la structure politique législative et institutionnelle quant à la traduction entre les savoirs. La reconnaissance est codée et réglée par la société dominante (Coulthard, 2018), en ne tenant que très peu compte des différences de sens. Ainsi les « négociations » se font en termes allochtones, en fonction des intérêts de l'État, intérêts qui s'acquittent par le rendement sur le capital investi. Ce qui nous ramène à l'idée de Giroux (2019 :23) sur le décolonialisme de la structure législative et institutionnelle canadienne, qui devrait se faire en amont par un projet politique, mais qui reste difficile à entrevoir à l'heure actuelle.

Nous avons participé à l'étape de la réflexion, sans toutefois avoir l'occasion de nous entretenir avec d'autres responsables impliqués dans le tourisme déjà bien campé dans certaines communautés anicinabek, ni pouvoir approfondir les démarches de

Tourisme autochtone Québec ou l'Association touristique Autochtone du Canada. Ainsi la recherche s'est vraiment concentrée sur les objectifs de Minwashin. Il y a néanmoins dans ce travail, cette idée que la corecherche suivant une approche décolonisante, déjà largement utilisée dans d'autres disciplines et notamment dans le milieu communautaire, peut aussi être utile à la réflexion et réalisation de projets touristiques/diffusions artistiques avec les communautés autochtones. Il serait intéressant de voir les étapes suivantes de la conceptualisation, de la diffusion, de gestion, de la marketisation, si les membres de Minwashin décident d'aller de l'avant avec l'idée d'une touristification par la diffusion artistique; leur démarche faisant déjà l'objet de beaucoup d'intérêt, même à l'international.

Finalement, comme la recherche décolonisante en tourisme est en pleine théorisation (Chambers et Buzinde, 2015), et que nous n'en avons présenté qu'un petit échantillon d'essai, il sera aussi intéressant de voir comment d'autres s'y prennent, et s'inspirer des variantes proposées. Le tourisme étant inhérent au capitalisme, et procédant à des modèles d'extraction similaires au colonialisme, il pourrait être intéressant aussi de créer davantage d'opportunité de corecherches qui allient la notion de résurgence autochtone dans toutes ses dimensions et le « tourisme autochtone » en Amérique du Nord. Peut-être que ces approches s'intégreront (ou se substitueront) aux stratégies managériales de développement touristique et de marketisation des « destinations » touristiques. En ce sens, si le tourisme est souvent présenté comme étant un « outil » de « valorisation de la culture autochtone » (Réseau Veille en Tourisme, 2012), peut-être que de partir de la résurgence favoriserait un autre genre d'authenticité « autochtone », propre à chaque nation, et qui soit définie par les communautés (si tel est le souhait). Encore faut-il en contexte de réflexion partenariale sur la touristification, assurer une juste traduction entre les savoirs. L'idée de l'herméneutique diatopique pourrait-être intéressante à approfondir en lien avec les co-recherches mais aussi pour les partenariats dans une optique de touristification de la culture. Il persiste des mésententes dans la conception des « objectifs » du «

développement » du « tourisme », très perceptibles lors de notre terrain de recherche (communication personnelle). Si on se fit à nos résultats de recherche, pour plusieurs répondants il est plutôt question de créer des occasions de rencontre pour présenter les pratiques culturelles et artistiques anicinabek. Dans le but de déconstruire les stéréotypes et préjugés, la recherche suggère la création d'espaces de relations interculturelles non hiérarchiques où les artistes et artisans autochtones peuvent s'affirmer sans oppression, au lieu d'un tourisme basé sur un simple échange marchand autour de la notion d'expérience.

ANNEXE A

QUESTIONNAIRE

1. Parlez-moi de vos activités culturelles et/ou artistiques et/ou traditionnelles?
2. Pouvez-vous me raconter un événement ou une anecdote en lien avec le territoire?
3. Parlez-moi du territoire en lien avec votre pratique.
4. Pouvez-vous me raconter un événement ou une anecdote en lien avec l'histoire des Anicinabe?
5. Parlez-moi du lien entre vos pratiques et l'histoire des Anicinabe.
6. Comment envisagez-vous la diffusion de vos pratiques vers les communautés allochtones ?
7. Pouvez-vous me raconter un événement ou une anecdote en lien avec la langue Anicinabe?
8. Parlez-moi du lien entre vos pratiques et la langue Anicinabe.
6. Que faites-vous pour rester/être Anicinabe?

ANNEXE B

CERTIFICAT ÉTHIQUE

UQAM
Université de Québec à Montréal

CIEREH
Comité institutionnel d'éthique de la recherche avec des êtres humains

No du certificat : 2747_e_2018

CERTIFICAT D'ÉTHIQUE

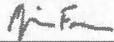
Le Comité institutionnel d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'UQAM, a examiné le protocole de recherche suivant et jugé qu'il est conforme aux pratiques habituelles et répond aux normes établies par la Politique no 34 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains (décembre 2015).

Protocole de recherche

Chercheur principal : Jocelyne Lapointe
Unité de rattachement : Département d'études urbaines et touristiques
Équipe de recherche :
Professeur : Alain Adrien Grenier (UQAM)
Collaborateurs : Kevin Pappas (Métrobus), Richard Koutoubi (Métrobus)
Étudiant qui réalise son projet de recherche dans le cadre de cette demande : Cassiopée Benjamin
Titre du protocole de recherche : *Métrobus et Reconnaissance culturelle des Métis*
Sources de financement (le cas échéant) : CRSE, PAFARC
Durée du projet : 3 ans

Modalités d'application

Le présent certificat est valide pour le projet tel qu'approuvé par le CIEREH. Les modifications importantes pouvant être apportées au protocole de recherche en cours de réalisation doivent être communiquées au comité.
Tout événement ou renseignement pouvant affecter l'intégrité ou l'éthique de la recherche doit être communiqué au comité. Toute suspension ou cessation du protocole (temporaire ou définitive) doit être communiquée au comité dans les meilleurs délais.
Le présent certificat d'éthique est valide jusqu'au 30 juillet 2019. Selon les normes de l'Université en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique. Le rapport d'avancement de projet (renouvellement annuel ou fin de projet) est requis dans les trois mois qui précèdent la date d'échéance du certificat.


Jocelyne Lapointe, M.A.
Professeure
Présidente

2 août 2018
Date d'émission initiale du certificat

<http://recherche.uqam.ca/ethique/humains/modifications-apportees-a-un-projet-en-cours.html>

<http://recherche.uqam.ca/ethique/humains/rapport-annuel-co-final-de-suivi.html>

RÉFÉRENCES

Alfred, T. (2009). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto, University of Toronto Press

Alfred, T., et Corntassel, J. (2005). Being Indigenous: Resurgences against contemporary colonialism. *Government and opposition*, 40(4), p. 597-614.

Amirou, R. (1994). Le tourisme comme objet transitionnel. *Espaces et sociétés*, (2), p. 149-166.

Antomarchi, V. (2009). Tourisme, identité et développement en milieu inuit: le cas de Puvirnituaq au Nunavik. *Téoros: Revue de recherche en tourisme*, 28(1), p. 52-60.

Ashcroft, B., Griffiths, G. et Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London: Routledge.

ATAC- Association touristique autochtone du Canada (2018). Dans *Programme de soutien au financement du développement du tourisme autochtone*. Récupéré de <https://indigenoustourism.ca/corporate/fr/programme-de-soutien-au-financement-du-developpement-du-tourisme-Autochtone/>

Bahri, D. (1997). Marginally off-center: postcolonialism in the teaching machine, *College English* 59, 3: p, 277-98

Bancel, N. (2006). Tourisme ethnique: une reconquête symbolique?. Dans *Culture post-coloniale 1961-2006*, p. 215-227. Éditions Autrement.

Banuri, T. (1990). Development and the Politics of Knowledge : A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World , Dans F. Apfel Marglin et S.A. Marglin eds., *Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance*. Oxford, Clarendon Press, p. 29-72

- Barbosa De Oliveira, I. (2017). L'émancipation sociale, les réseaux des connaissances et les différents fils dont celles-ci sont tissées. *Questions Vives. Recherches en éducation*, (28), 12 p.
- Barthes, R. (1964). Rhétorique de l'image. *communications*, 4(1), p. 40-51.
- Batsleer, J., Davies, T., O'Rourke, R., & Weedon, C. (2013). *Rewriting English*. Routledge.
- Beauclair, N. (2015). Épistémologies autochtones et décolonialité: Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(2-3), p. 67-76.
- Benessaïeh, A. (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment, dans O'Meara, D. et McLeod, A *Théories des relations internationales: contestations et résistances*. Montréal: Athéna, Centre d'Études des Politiques Étrangères et Sécurité, p. 365-378.
- Benjamin, C., Cosaque C. et Lapointe D. (2019). Positionnalité et recherche critique : diversité de construction d'un même objet et émergence de la critique. Dans Bélanger, H. et Lapointe, D. *Perspectives critiques et analyse territoriale: applications urbaines et régionales*. Québec : PUQ: p. 168-187
- Bianchi, R. V. (2002). Towards a new political economy of global tourism. Dans Sharpley, R. et Telfer D. *Tourism and development: Concepts and issues*, p. 265-99
- Bibliothèque du Parlement. (1991). Service de recherche, and Elaine Gardner-O'Toole. *Les Autochtones: historique des lois discriminatoires à leur endroit*. Bibliothèque du Parlement, Service de recherche.
- Bousquet, M.-P. (2008). Tourisme, patrimoine et culture, ou que montrer de soi-même aux autres: des exemples anicinabek (algonquins) au Québec. Dans Iankova, K. *Le tourisme indigène en Amérique du nord*, p. 17-41.
- Bousquet, M.-P. (2013). Une ontologie anicinabe (algonquine): discussions autour de l'expérience du bizarre. *Histoire, monde et cultures religieuses*, (3), 83-100. Breton, J.-M. (2014) « Foncier, patrimoine et développement dans les territoires insulaires : le cas des Antilles françaises » *Études caribéennes*, p. 27-28.

Briscoe, F. M., & Khalifa, M. A. (2015). Rage, Love, and Transcendence in the Co-Construction of Critical Scholar Identities. *Becoming Critical: The Emergence of Social Justice Scholars*, 259 p.

Britton, S. (1991). Tourism, capital, and place: Towards a critical geography of tourism. *Environment and planning D: society and space*, 9(4), p. 451-478.

Brohman, J. (1996). "New directions in tourism for third world development." *Annals of tourism research* 23.1, p. 48-70.

Bunten, A. C. (2010). More like ourselves: Indigenous capitalism through tourism. *American Indian Quarterly*, 34(3), p. 285-311.

Carr, A. (2007). Maori nature tourism businesses: connecting with the land. Dans Butler, R., & Hinch, T. *Tourism and indigenous peoples: issues and implications*, Routledge: Oxford, Royaume Uni, p. 114-127.

Cecco, L. (Wed 2018, 26 Septembre). Canadian MP says Trudeau 'doesn't give a fuck' about indigenous rights. *The Guardian*. Récupéré de <https://www.theguardian.com/world/2018/sep/26/trudeau-romeo-saganash-indigenous-rights-parliament>

Célimène, F., et Vellas, F. (2014). Le tourisme mondial, les inégalités internationales et le problème de la pauvreté. *Études caribéennes*, p. 24-25.

Césaire, A. (1976). *Discours sur le colonialisme*, Œuvres complètes. Fort-de-France: Édition Desormeaux.

Chambers, D., et Buzinde, C. (2015). Tourism and decolonisation: Locating research and self. *Annals of Tourism Research*, 51, p. 1-16.

Chhabra, D., Healy, R., et Sills, E. (2003). Staged authenticity and heritage tourism. *Annals of tourism research*, 30(3), p. 702-719.

Coleman, D. (2016). Indigenous place and diaspora space: of literalism and abstraction. *Settler Colonial Studies*, 6(1), p. 61-76.

Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015). «Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 1, des origines à 1939 Rapport final de la Commission de vérité et

réconciliation du Canada, volume 1. Montréal et Kingston, London, Chicago : McGill-Queen's University Press.

Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015). Pensionnats du Canada : l'histoire partie 2 de 1939 à 2000 *Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, volume 1*. Montréal et Kingston, London, Chicago : McGill-Queen's University Press.

Conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon (2009). Mémoire du Conseil de la nation Anicinabe de Lac-Simon présenté dans le cadre d'une enquête et audience publique du projet minier aurifère Canadian Malartic à la Commission d'enquête du BAPE (Bureau d'audiences publiques sur l'environnement).

Corntassel, J. (2012). Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination. *Decolonization: indigeneity, education et society*, 1(1).

Corntassel, J., et Scow, M. (2017). Everyday acts of resurgence: Indigenous approaches to everydayness in fatherhood. *New Diversities*, 17(1), p. 55- 68.

Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.

d'Hautesserre, A. M. (2004). Postcolonialism, colonialism, and tourism. *A companion to tourism*, 235 p.

da Silva, C. (2014). Situations coloniales, pluralisme ethnique et défis de l'autonomie autochtone en Amérique latine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), p. 13-28.

De Sousa Santos, B. (2011). Épistémologies du Sud. *Études rurales*, N. 187(janvier-juin 2011) p. 21-49.

De Vries, J. (2008). *The industrious revolution: consumer behavior and the household economy, 1650 to the present*. Cambridge University Press.

Debassige, B. (2010). Re-conceptualizing Anishinaabe mino-bimaadiziwin (the good life) as research methodology: A spirit-centered way in Anishinaabe research. *Canadian Journal of Native Education*, 33(1).

Defossés, F. (2016). Histoire des Autochtones en Abitibi-Témiscamingue : deux communautés, une nation, Ici Abitibi-Témiscamingue, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/797973/histoire-autochtones-abitibi-temiscamingue>.

Denzin, N., Lincoln, Y.S., & Tuhiwai-Smith, L. (Éds.)(2008). Handbook of critical and indigenous methodologies. Thousand Oaks: Sage Publications.

Desbiens, C., et Rivard, É. (2012). Géographies autochtones: développement et confluence des territorialités. *Cahiers de géographie du Québec*, 56(159), p. 559-564.

Direction de la recherche de l'évaluation et de la statistique du ministère de la Famille (automne 2016), Bulletin trimestriel sur les familles et les personnes qui les composent, no3, vol.4 dans SIOUI, B., Mowatt-Gaufreau, M. et Mowatt, J. (2018) *KA PI ICITA8ATC, Ce qu'ils ont fait*, Carte Blanche, 117 p.

Ducharme, D., et Eid, P. (2006). *La notion de race dans les sciences et l'imaginaire raciste: la rupture est-elle consommée?*. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse Québec.

Duchesne, É. (2017). "Le colonialisme juridique et les Autochtones du subarctique québécois." *Cycles sociologiques*, p.19

Dugré, S., & Thomas, D. (2010). Politiques sociales, identité et relations entre Autochtones et Québécois: le cas de la ville de Val-d'Or (Québec).

Dupont, L. (2014). Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie. *Géographie et cultures*, (89-90), 93-109.

Dupuis, R. (1991). *La question indienne au Canada*. Montréal : Éditions du Boréal, 128p.

Dutorme, B. (2006). Expansion du tourisme international: gagnants et perdants. *Alternatives Sud*, 13(3), p. 7-22.

Elliott, M. (2018). Indigenous Resurgence: The Drive for Renewed Engagement and Reciprocity in the Turn Away from the State. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 51(1), p. 61-81.

Emerson R. et al., (1995). Writing ethnographic fieldnotes, Chicago, The University of Chicago Press, 272 p.

Éthier, G. (2012). Introduction Regards croisés sur l'objet «tourisme». Dans Éthier, G., Morisset, L. K., et Sarrasin, B. (2012). *Épistémologie des études touristiques*. Montréal : Puq.

Fanon, F. (1970). *Black skin, white masks*. London: Paladin.

Femmes autochtones au Québec (2015). *Nānīawig Māmawe Nīnawind. Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*. FAQ, Annie Bergeron, Alana Boileau, Kahnawake.

Fletcher, R. (2011). Sustaining tourism, sustaining capitalism? The tourism industry's role in global capitalist expansion. *Tourism Geographies*, 13(3), p. 443-461.

Forget, D., et Panayotova, B. (2003). La diversité culturelle telle que racontée par les manuels scolaires d'histoire du Québec et du Canada. *Globe: revue internationale d'études québécoises*, 6(2), p. 99-122.

Foucault, M. *Naissance de la biopolitique 9*. (1979) [Vidéo en ligne] Récupéré de <<https://www.youtube.com/watch?v=t4BSjQ9NfbU>>.

Fournis, Y. (2019). « Go Habs Go ? Vers un droit à habiter les « régions-ressources » québécoises. Dans Bélanger, H. et Lapointe, D. *Perspectives critiques et analyse territoriale: applications urbaines et régionales*. Québec : PUQ. p. 18-38

Gakwaya, A. Z. (2016). L'intégration du développement durable dans la Loi sur les mines du Québec: quelle place pour l'équité sociale? *Journal of Environmental Law and Practice*, 28(2), 199 p.

Galerand, E., et Kergoat, D. (2014). Consubstantialité vs intersectionnalité? : À propos de l'imbrication des rapports sociaux. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), p. 44-61.

Giampiccoli, A. (2003). Hegemony, globalisation and tourism policies in developing countries. *Cross-cultural Behaviour in Tourism: Concepts and Analysis*, 431 p.

Giroux, D. (2017). Pour une véritable décolonisation de l'État canadien. *Relations*, (791), p. 21-23.

Giroux, D. (2019) *La généalogie du déracinement : Enquête sur l'habitation postcoloniale*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Goulet, J.G.A., (2008). La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), p.83-93.

Gouvernement du Canada (2017). *Les premières nations au Canada, Sa Majesté la reine du chef du Canada, représentée par le ministre des Affaires Autochtones et du développement du Nord canadien*. Récupéré de <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1307460755710/1536862806124>.

Gravari-Barbas, M., et Graburn, N. (2012). Imaginaires touristiques. *Via. Tourism Review*, (1).

Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn. *Cultural Studies*, 21(2-3), p. 211-223.

Guay, Jean-Herman (2016). « Discours inaugural du président des États-Unis », Perspective monde, Dans École de politique appliquée. Récupéré de <<http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire?iddictionnaire=1892>>.

Hall, B. L., et Tandon, R. (2017). Decolonization of knowledge, epistemicide, participatory research and higher education. *Research for All*, 1(1), p. 6-19.

Hall, C. M. (1992b). 'Sex tourism in South-East Asia', in D. Harrison (ed.) *Tourism and the Less Developed Nations*, London: Belhaven Press, p. 64-74.

Hall, C. M.; Gossling, S. et Scott, D. (2015). The evolution of sustainable development and sustainable tourism, dans Hall, C. M.; Gossling, S. et Scott, D. *The Routledge Handbook of Tourism and Sustainability*. New-York : Routledge, 519 p.

Hall, M. C., et Tucker, H. (Eds.). (2004). *Tourism and postcolonialism: Contested discourses, identities and representations*. New-York :Routledge.

Hardt, M. et Negri, A., (2001). *Empire* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Harper, A. O., et Thompson, S. (2017). Structural oppressions facing Indigenous students in Canadian education. *Fourth World Journal*, 15(2), p. 41-66.

Harvey, D. (2010). « Notes pour une théorie du développement géographique inégal », Harvey, D, *Géographie et capital : Vers un matérialisme historico-géographique*, Paris : Éditions Syllepse.

Hayden Taylor, D. (2017). *C'est fou comme t'as pas l'air d'en être un!* (S. Nicolas, Trad.) Wendake :Hannenorak.

Higgins-Desbiolles, F. (2006). More than an “industry”: The forgotten power of tourism as a social force. *Tourism management*, 27(6), p. 1192-1208.

Higgins-Desbiolles, F. (2011). Resisting the hegemony of the market: Reclaiming the social capacities of tourism. dans McCabe, S. Minnaert L. et Diekmann, A. *Social Tourism in Europe: Theory and Practice*. Bristol: Channel View Publications, p. 53-68.

Hillmer-Pegram, K. (2016). Integrating Indigenous values with capitalism through tourism: Alaskan experiences and outstanding issues. *Journal of Sustainable Tourism*, 24(8-9), p. 1194-1210.

Hollinshead, K. (1992). ‘White’gaze, ‘red’people—Shadow visions: the disidentification of ‘Indians’ in cultural tourism. *Leisure Studies*, 11(1), p. 43-64.

Hollinshead, K. (2007). ‘Worldmaking’ and the Transformation of Place and Culture: The Enlargement of Meethan’s Analysis of Tourism and Global Change. Dans Ateljevic, A. Pritchard, & N. Morgan (Eds.), *The Critical Turn in Tourism Studies Innovative Research Methods* Oxford: Elsevier, p. 165–193

Hudon, M. (1994). La crise d’Oka: rumeurs, médias et icône. Réflexion critique sur les dangers de l’image. *Cahiers de géographie du Québec*, 38(103), p. 21-38.

Hunt, S. (2014). Ontologies of Indigeneity: the politics of embodying a concept. *Cultural Geographies*, 21(1), p. 27-32.

Ici Abitibi Témiscamingue (15 novembre 2016). *Aucune accusation contre les policiers suspendus après le reportage sur Val-d'Or* <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1000155/aucune-accusation-contre-les-policiers-suspendus-apres-le-reportage-sur-val-dor>.

Ici Abitibi Témiscamingue (16 avril 2018). *Commission Viens : un citoyen déplore le port des bracelets rouges par la SQ*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1095400/commission-viens-Autochtones-police-bandeau-rouge-144-services-sante>.

Ici Radio-Canada Abitibi-Témiscamingue (Avril 2017). *Dans Agrandissement de la mine Canadian Malartic : les communautés autochtones froissées de ne pas avoir donné leur aval*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1029250/agrandissement-mine-canadian-malartic-communautes-Autochtones-pikogan-lac-simon-kitcisakik-long-point>.

Ici Radio-Canada Abitibi-Témiscamingue (Juin 2017). *Dans Le canot, un véritable symbole identitaire*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/le-15-18/segments/chronique/28407/canot-symbole-histoire-nouvelle-france-Autochtones>

Inksetter, L. (2016). *Le chef gagne tous les jours de nouveaux sujets: pouvoir, leadership et organisation sociale chez les Algonquins des lacs Abitibi et Témiscamingue au 19e siècle*. Thèse de doctorat en anthropologie : Université de Montréal.

ITAC: Indigenous tourism association of Canada (2018). *2018 National Guidelines, developing authentic indigenous experience in Canada*, ITAC.

ITAC: Indigenous tourism association of Canada (2019). *Accelerating Indigenous Tourism Growth in Canada, five year strategic plan update 2019-2024*, ITAC.

Jaakson, R. (2004). 11 Globalisation and neocolonialist tourism. *Tourism and postcolonialism: contested discourses, identities and representations*, 3, 169.

Jenkins, C. L. (1980). Tourism policies in developing countries: a critique. *International Journal of Tourism Management*, 1(1), p. 22-29.

Kaine, É. (2018). Introduction: Design et Culture matérielle: récits de savoirs partagés par l'art et la création en milieux autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 48(1-2), 5-9.

King, H., et Pasternak, S. *Canada's Emerging Indigenous Rights Framework: A Critical Analysis*. Vol. 22. Yellowhead Institute, 2018.

Korstanje, M. (2012). Reconsidering cultural tourism: an anthropologist's perspective. *Journal of Heritage Tourism*, 7(2), p. 179-184.

KPMG (2010). *Affaires gouvernementales, Diagnostic – Tourisme autochtone* Le 4 mars 2010, services-conseil, Récupéré de <http://www.tourisme.gouv.qc.ca/publications/media/document/etudes-statistiques/diagnostic-tourisme-autochtone.pdf>

Kymlicka, W. (2003). Canadian multiculturalism in historical and comparative perspective: Is Canada unique. *Const. F.*, 13, 1.

Lapointe, D., et Gagnon, C. (2012). À l'ombre des parcs: la conservation comme enjeu de justice environnementale pour les communautés locales? Dans Blanchon, D., Gardin, J. et Moreau, S. *Justice et injustices environnementales*, Presses universitaires de Paris Nanterre, p. 149-169.

Lapointe, D., Sarrasin, B., et Benjamin, C. (2018). Tourism in the Sustained Hegemonic Neoliberal Order. *Revista Latino-Americana de Turismologia*, 4(1), p. 16-33.

Le conseil tribal algonquin (2016). Dans *Territoire et Ressources*. Récupéré de <http://www.anishinabonation.ca/territoires-et-ressources/>.

Lee, E. (2017). Performing colonisation: The manufacture of Black female bodies in tourism research. *Annals of Tourism Research*, 66, p. 95-104.

Leroux, J. (2009). Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39 (1-2), p. 85-97.

Leroux, Jacques. (2004) *Au pays des peaux de chagrin: occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XXe siècle*. Presses Université Laval.

Lightfoot, S. (2018) "A Promise Too Far? The Justin Trudeau Government and Indigenous Rights." *Justin Trudeau and Canadian Foreign Policy*. Palgrave Macmillan, Cham, p. 165-185.

Liljeblad, J. (2015). Using Foucault to construct normative guidelines for an ethics of tourist-indigenous encounters. *Tourist Studies*, 15(1), p. 65-85.

Livingstone, D. N. (1992). *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise*, London: Methuen.

Lorenzi-Cioldi, F. (2015). Soi personnel et soi collectif: les sources d'un malentendu. *Terrains/Théories*, (3).

Maccannell, Dean (1976). *The tourist— A New Theory of the Leisure Class*, Schoken Books, New-York: États-Unis.

Martineau, J. (2015). *Creative combat: Indigenous art, resurgence, and decolonization* (dissertation doctorale). University of Victoria.

Martineau, J., et Ritskes, E. (2014). Fugitive indigeneity: Reclaiming the terrain of decolonial struggle through Indigenous art. *Decolonization: Indigeneity, Education et Society*, 3(1).

Marx, K. (1867 [1993]). *Le capital*, Paris, Presses universitaires de France

Massé François, Y. E. (2017). *La classification des Autochtones au Canada: une étude des mouvements catégoriels entre le recensement et l'enquête auprès des peuples autochtones de 2006* (mémoire de maîtrise) Université de Montréal.

Mccue, Harvey A. (2011). Réserves, Dans *L'Encyclopédie Canadienne*. Récupéré de <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/reserves-2#>.

McLaren, P. (2009). Keynote speech. Critical tourism studies conference. Zadar, Croatia.

Memmi, A. (1966). *Portrait du colonisé*. Paris: Pauvert.

Minwashin (2019) Vidéo projet Anicinabemodan - Parlons Anicinabe / Let's speak Anicinabe, en ligne. Dans *Facebook Minwashin*. Récupéré de <https://www.facebook.com/minwashin/>.

Morisset, L.K (2012). Un savoir, des regards – Voir et comprendre le tourisme aujourd'hui dans Éthier, G., Morisset, L. K., et Sarrasin, B. (2012). *Épistémologie des études touristiques*. Montréal : Puq.

Morissette, A. (2013). S'affirmer en tant que Nation. *Recherches Amérindiennes au Québec*, p. 43.

Mosedale, J. T. (Éd.) (2016). *Neoliberalism and the Political Economy of Tourism*. New York: Routledge.

Mowforth, M., et Munt, I. (1998). *Tourism and Sustainability: New Tourism in the Third World*, New York: Routledge.

Müller, D. K., et Jansson, B. (Éds.). (2006). *Tourism in peripheries: Perspectives from the far north and south*. Cambridge : Cabi.

National Indian Brotherhood, (1972). *Indian Control of Indian Education: Policy Paper Presented to the Minister of Indian Affairs and Northern Development*. The Brotherhood.

Nations-Unies (2008) *Déclaration des Nations Unies sur les Droits des peuples autochtones*. N-Y : Nations-Unies.

Nielsen, N., et Wilson, E. (2012). From invisible to indigenous-driven: A critical typology of research in indigenous tourism. *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 19(1), p. 67–75

Niskala, M., et Ridanpää, J. (2016). Ethnic representations and social exclusion: Sáminess in Finnish Lapland tourism promotion. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 16(4), p. 375-394.

Notzke, C. (2006) *The Stranger, the Native and the Land: Perspectives on Indigenous Tourism*, Captus Press: Concord, Ontario, 325 p.

Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue (2005). *Portrait des autochtones*. Lili Germain, Mariella Collini et Julie Thibeault. Québec.

Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue (2019). *Tableau de bord de l'Abitibi-Témiscamingue-indicateurs et faits saillants*. Québec.

Oliver, K. (2015). Witnessing, recognition, and response ethics. *Philosophy et Rhetoric*, 48(4), p. 473-493.

Omotunde, J. P. (2006). *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle* (Vol. 4). menaibuc.

OMT – Organisation mondiale du tourisme (2002) *Le tourisme et la réduction de la pauvreté*. Organisation mondiale du tourisme, Madrid. 123 p.

Paillé, P., et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin.

Palmer, C. (1994) « Tourism and colonialism: The experience of the Bahamas », *Annals of Tourism Research*, Vol. 21, No.4, p.192-812.

Panikkar, R., & Panikkar, R. (1982). Is the notion of human rights a Western concept?. *Diogenes*, 30(120), p. 75-102.

Papatie, K. (2008). *Entre l'arbre et l'écorce* [Vidéo en ligne]. Récupéré de <http://www.wapikoni.ca/films/entre-larbre-et-lecorce>.

Papatie, K. (2008). *Nous Sommes* [Vidéo en ligne]. Récupéré de <http://www.wapikoni.ca/films/nous-sommes>.

Papatie, K. (2014). *Kokom* [Vidéo en ligne]. Récupéré de <http://www.wapikoni.ca/films/kokom-cd9b74>.

Papson, S. (1981) Spuriousness and tourism: politics of two Canadian provincial governments, *Annals of Tourism Research* 8, 2: p. 220–35.

Paquet, N. (2016). « La résurgence autochtone, un passage nécessaire vers une réconciliation: L'exemple de l'alimentation traditionnelle » dans Darith Chhem, R. et Vaudry, S., *Mouvements autochtones : Regards sur la transformation des stratégies et des identités politiques*: p. 79-97. Québec: CIÉRA, Université Laval.

Paquin, S. (2009). *Introduction aux relations internationales Théories, pratiques, et enjeux*, Montréal : Chenelière Education.

Pennycook, A. (1996). English, universities, and struggles over culture and knowledge. *East-West dialogue in knowledge and higher education*, p. 64-80.

Perrot, D. (1986), « Passager clandestin et indispensable du discours : le présupposé. », dans G. Rist, F. Sabelli (éds), *Il était une fois le développement*, Lausanne : Editions d'en bas,.

Phan, B. (2009) *Colonisation et décolonisation*, Presse universitaire de France : Paris.

Piotte, J. M. (1970). *La pensée politique de Gramsci*. Éditions Anthropos.

Quashie, H. (2009). Désillusions et stigmates de l'exotisme. Quotidiens d'immersion culturelle et touristique au Sénégal. *Cahiers d'études africaines*, 49(193-194), p. 525-549.

Québec Original (date inconnue, consulté le 29 mai 2019) Dans *Réserve faunique la Vérendry* Récupéré de <https://www.quebecoriginal.com/fr-ca/fiche/quoi-faire/sports-et-nature/reserves-fauniques/reserve-faunique-la-verendrye-1980952>).

Rabault-Feuerhahn, P. (2014). *Théories intercontinentales : 1. Histoire transculturelle et théories postcoloniales de la littérature* Paris : Demopolis.

Reid, J. (2013). Interrogating the neoliberal biopolitics of the sustainable development-resilience nexus. *International Political Sociology*, 7(4), p. 353-367.

Renault, M. (2018). Frantz Fanon et la décolonisation des savoirs. Dans *Esquisses | Les Afriques dans le monde* . Récupéré de <https://elam.hypotheses.org/393>.

Réseau Veille en Tourisme (2012). Dans *Le tourisme autochtone prend sa place*. Récupéré de <http://veilletourisme.ca/2012/10/02/le-tourisme-Autochtone-prend-sa-place/>

Rowe, G. (2014). Implementing Indigenous ways of knowing into research: Insights into the critical role of dreams as catalysts for knowledge development. *Journal of Indigenous Social Development* No.3(2)p. 1-117.

Roy Drainville, C. (2017) Les Autochtones et l'histoire du Québec : un compte-rendu . Dans *HistoireEngagee.ca*. Récupéré de <http://histoireengagee.ca/?p=7736>.

Ruhanen, L., et Whitford, M. (2019). Cultural heritage and Indigenous tourism. *Journal of Heritage Tourism*, p. 1-13.

Saad-Filho, A., et Johnston, D. (2005). *Neoliberalism: A critical reader*. University of Chicago Press.

Saarinen, J. (2006). Traditions of sustainability in tourism studies. *Annals of tourism research*, 33(4), p. 1121-1140.

Saarinen, J. (2018). Beyond growth thinking: the need to revisit sustainable development in tourism. *Tourism Geographies*, 20(2), p. 337-340.

Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Salazar, N. B. (2012). Tourism imaginaries: A conceptual approach. *Annals of Tourism research*, 39(2), p. 863-882.

Sarrasin, B., et Renaud, L. (2014). Quel tourisme pour Haïti: de la résilience à l'émergence d'une nouvelle destination? *Études caribéennes*, p. 27-28.

Sauvayre R. (2010) *Le Processus d'abandon des croyances défiant le sens commun*, thèse : sociologie, Université de Strasbourg.

Sauvé, L., et Orellana, I. (2014). Entre développement durable et vivre bien: repères pour un projet politico-pédagogique. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 16(1).

Schadron, G. (2006). De la naissance d'un stéréotype à son internalisation. *Cahiers de l'Urmis*, p. 10-11.

Serequeberhan, T. (1991) Introduction in Serequeberhan, T. *African Philosophy. The Essential Readings*. New York, Paragon, p. xvii-xxii,

Sharpley, R. (2000). Tourism and sustainable development: Exploring the theoretical divide. *Journal of Sustainable tourism*, 8(1), p. 1-19.

Simpson, L. B. (2014). Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation. *Decolonization: Indigeneity, Education et Society*, 3(3).

Simpson, L. B. (2017). *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. U of Minnesota Press.

Sioui, B., Mowatt-Gaufreau, M. et Mowatt, J. (2018) *KA PI ICITA8ATC, Ce qu'ils ont fait*, Carte Blanche, 117 p.

Smith, L. T. (2013). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books Ltd.

Chakravorty Spivak, G. (1999). *"Can the subaltern speak?"*. Harvard University Press.

Stewart, E. J., Draper, D., et Johnston, M. E. (2005). A review of tourism research in the polar regions. *Arctic*, p. 383-394.

Sudama, T. (1979). The model of the plantation economy: the case of Trinidad and Tobago. *Latin American Perspectives*, 6(1), p. 65-83.

Telfer, D. J. (2002). The evolution of tourism and development theory. *Tourism and development: Concepts and issues*, p. 35-80.

Territoire Anicinabe (date inconnue, consulté le 29 mai 2019) Portrait de la Nation dans La nation Anicinabe. Récupéré de <https://territoireAnicinabe.com/informations/>.

Tomaselli, K. G. (Éd.). (2012). *Cultural tourism and identity: Rethinking indigeneity*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Tourisme autochtone Québec (2017) *Budget fédéral 2017 : une annonce historique saluée pour le tourisme autochtone*, Patricia Auclair, Conseillère aux communications Wendake. Récupéré de <https://tourismeautochtone.com/budget-federal-2017-annonce-historique-saluee-tourisme-autochtone/>.

Tuck, E., et Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, education et society*, 1(1).

UNWTO (2017) *UNWTO Panel on Indigenous Tourism: Promoting equitable partnerships*, CityCube Berlin Congress Centre ITB Berlin (South), Room M1 Berlin: Germany.

Vasquez-Fernandez, A. M., Hajjar, R., Sangama, M. I. S., Lizardo, R. S., Pinedo, M. P., Innes, J. L., et Kozak, R. A. (2017). Co-creating and decolonizing a methodology using indigenist approaches: alliance with the Asheninka and Yine-Yami peoples of the Peruvian Amazon. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*.

Viken, A., et Müller, D. K. (2006). Introduction: Tourism and the Sámi. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 6(1), p. 1-6.

Waziyatawin (2012) «The paradox of Indigenous resurgence at the end of empire » *Decolonization : indigeneity, Education et Society* Vol. 1, No.1, p. 68-85.

Weber, J. (2015). « Three dimensions of indigenous economic development » in Macdonald, R.A. et V. Fortin *Autonomie économique autochtone : dimensions multiples*. Montréal : Éditions Thémis.

Werber, B. (2000). *L'encyclopédie du savoir relatif et absolu*, Albin Michel, p. 34.

Wijesinghe, S. N., Mura, P., et Culala, H. J. (2019). Eurocentrism, capitalism and tourism knowledge. *Tourism Management*, 70, p. 178-187.

Williams, L. K., et Gonzalez, V. V. (2017). Indigeneity, sovereignty, sustainability and cultural tourism: Hosts and hostages at 'Iolani Palace, Hawai'i. *Journal of Sustainable Tourism*, 25(5), p. 668–683.

Williams, P. W., et Gill, A. M. (2017). "Towards decolonization: Indigenizing resort governance in Canada." *Tourism and political change*, p. 75-89.

Xue L., Manuel-Navarrete D., Buzinde C. (2016) Alienation. In: Jafari J., Xiao H. (eds) *Encyclopedia of Tourism*. Springer, Cham.