

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RECONNAISSANCE ET RÉSURGENCE
LA NÉCESSITÉ D'UNE APPROCHE ASCENDANTE DANS LE CONTEXTE
COLONIAL CANADIEN

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
NICOLAS PAQUET

JANVIER 2017

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.10-2015). 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

Je remercie avec mon esprit et mon coeur Dominique Leydet. Sa persévérance, son ouverture et son intelligence ont été de formidables guides et m'ont permis de porter les pensées de ce mémoire tout au long d'un chemin sinueux qu'elle a su rendre agréable.

Un grand merci à Amandine Catala et Jocelyn Maclure pour leurs commentaires avisés et éclairants. Sans leur apport, ce mémoire, comme un canot mal construit, serait percé de brèches et ne fendrait pas aussi bien l'eau de la pensée actuelle en philosophie politique.

Merci à Taiaiake Alfred, pour les mots et l'attitude qui m'ont transmis le goût de l'aventure sur un territoire qui, je dois l'admettre, n'est pas le mien à l'origine.

Un merci admiratif pour celle qui m'a donné le premier élan, m'a montré la source qui devient rivière, Karina Soucy. Pour sa présence critique et réconfortante à la fois, comme le vent qui souffle dans la bonne direction.

Une pensée toute pleine d'amour à mes fils, dont les naissances et les départs m'ont fait sauter dans le bateau, tantôt joyeux, tantôt triste, toujours pur, beau et vif. Vous êtes mes pagaies, mon gouvernail et mon destin.

Un clin d'œil à ceux qui m'ont fait découvrir un pan trop longtemps enseveli de notre histoire, de notre identité : Arthur Lamothe, René Fumoleau, Jean Bédard, et bien d'autres. Que les oubliés soient aussi salués.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	
INTRODUCTION	
COLONIALISME D'ÉTABLISSEMENT ET LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE	1
CHAPITRE I	
LES LIMITES DE LA POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET DES PRATIQUES DE RECONNAISSANCE EN CONTEXTE D'ASYMÉTRIE EXTRÊME	13
1.1 Conceptualisation de la politique de la reconnaissance chez Taylor	14
1.2 Dimension subjective et société distincte	18
1.3 Dimension subjective et absence de lutte	20
1.4 Dimension subjective et intériorisation des normes	25
1.5 Un État qui n'a que faire de la reconnaissance	35
1.6 Reconnaissance à d'autres niveaux de gouvernance	37
1.7 Taylor et la fusion des horizons	39
Conclusion	43
CHAPITRE II	
PREVENIR L'IMPASSE DE LA RECONNAISSANCE	44
2.1 La résurgence indigène	46
2.1.1 Autonomisation	54
2.1.2 Résistance décolonisatrice	60
2.2 Retour à une alimentation traditionnelle	65
2.3 Résurgence et dépendance financière	69
2.4 Résurgence, reconnaissance et territoire	74
Conclusion	77
CONCLUSION	79
BIBLIOGRAPHIE	82

RÉSUMÉ

À la lumière des thèses de penseurs Indigènes et non-indigènes contemporains, l'auteur montre que la résurgence indigène constitue une étape préalable nécessaire à la réconciliation entre les communautés indigènes d'un côté, et le groupe majoritaire et l'État de l'autre. Dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada, cette stratégie de « retour sur soi » a pour but de corriger certaines des limites de la politique de la reconnaissance, telle que conceptualisée notamment par Charles Taylor. La résurgence modifie la structure subjective de la relation coloniale et permet de diminuer l'asymétrie du rapport de force entre les Indigènes et l'État. Par des actes de résurgence, les Indigènes entendent retrouver individuellement et collectivement leur identité et leur dignité. La lutte pour la reconnaissance devient alors susceptible de porter fruits et de modifier la dimension objective de la relation coloniale pour qu'une cohabitation pacifique et une reconnaissance mutuelle de la dignité des cultures soient possibles.

MOTS-CLÉS : résurgence indigène, reconnaissance, dignité, identité, colonialisme, autochtone

INTRODUCTION

COLONIALISME D'ÉTABLISSEMENT ET LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

Depuis le début du mouvement de revendications autochtones dans les années 1970, certaines tentatives de réconciliation entre d'un côté les Premières Nations, les Inuit et les Métis du Canada et de l'autre les gouvernements provinciaux et fédéral ont été saluées comme des pas dans la bonne direction. Mentionnons par exemple la création du Nunavut en 1999 ou la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois¹ en 1975². À l'opposé, des membres des communautés indigènes, de l'intelligentsia indigène ainsi que certains auteurs non-autochtones ont décrié le caractère colonialiste de nombreux gestes posés ou proposés par les autorités législatives et juridiques, gestes qui ont par ailleurs parfois été entérinés par les leaders autochtones³ (Price dans Simpson, 2008 ; Alfred, 2000 ; Tully, 2008 ; Alfred et Tomkins, 2010). Aux yeux de plusieurs observateurs, la relation entre les premiers

¹ http://www3.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/produits/conventions/lois/loi/pages/page_fr.html
consulté le 23 août 2016

² Dans le livre *De la banquise au congélateur*, le sociologue Thibault Martin souligne que la signature de la Convention de la Baie James a été le théâtre de prises de positions opposées parmi les communautés autochtones visées. Par exemple, la communauté de Povungnituk a refusé de signer l'entente, arguant que celle-ci ne conférait que des « miettes d'autonomie ». Cette situation reflète bien les divergences d'opinions possibles pour chaque situation et pour chaque négociation, d'une communauté à l'autre (Martin, 2003, 40).

³ Afin de développer un discours cohérent en phase avec les idées étudiées qui charpentent l'argumentation, j'utiliserai les termes qui permettent de nommer les peuples qui ont résisté et résistent encore face au colonialisme d'établissement au Canada selon l'usage suivant : « indigène » fait référence aux caractéristiques traditionnelles et tribales des peuples qui furent les premiers à vivre sur un territoire, « autochtone » s'entend comme une catégorie légale au Canada et traduit le regard du gouvernement envers ces peuples. Le mot « Indien » ne sera pertinent que lorsque je traiterai de la Loi sur les Indiens ou encore du contexte états-unien, et « Premières Nations » décrit ces peuples en mettant l'accent sur l'autonomie politique des groupes qui ont habité un territoire avant la colonisation. J'emprunte notamment ce lexique à la formulation de Taiaiake Alfred (Alfred, 2005 ; Alfred et Comtassel, 2005, 2011). Bien que « indigènes » ait été traduit par autochtone dans certains textes d'Alfred (Alfred, 2014) et qu'il soit d'usage en français, il y a une distinction en anglais entre « indigènes » et « aborigènes ». Selon moi, ce serait une erreur de confondre les deux dans un même mot en français.

occupants du territoire et l'État demeure marquée par l'oppression des groupes minoritaires que sont les peuples indigènes (Turner et Simpson, 2008, 7-8).

Ce colonialisme d'établissement prend aujourd'hui une forme moins manifeste dans la vie quotidienne des « colonisés » que ce colonialisme des premiers temps de la conquête de l'Amérique. Cela ne l'empêche pas de comporter des effets manifestes et néfastes entre autres pour les identités culturelles indigènes⁴. Les nombreuses manifestations récentes – blocages des routes, grèves de la faim, marches de protestation, contestations juridiques, déclaration de souveraineté – démontrent le sentiment de mépris et le manque de considération ressentis par les premiers peuples de l'Île de la Tortue, soit de l'Amérique du Nord. Ce type de situations s'observe également ailleurs sur la planète, sur les territoires aujourd'hui nommés Australie, Nouvelle-Zélande, États-Unis, dans plusieurs pays d'Amérique centrale et du Sud et en Scandinavie.

Le colonialisme a été condamné en 1960 par l'Assemblée générale des Nations Unies dans la *Déclaration sur l'Octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux*⁵. En ce qui concerne l'histoire du colonialisme en Amérique du Nord, il est aisé de pointer des institutions, des discours et des pratiques qui forment la structure de l'injustice. Sont souvent citées les doctrines de la terra nullius ou de la « découverte » qui reposent sur la pensée ethnocentrique de la supériorité des peuples européens face aux « sauvages ». Ces discours et théories justifient la prise de possession d'un continent, tout comme les institutions juridiques de l'époque dictent

⁴ L'identité est comprise ici comme se transformant dans le temps tout en conservant son caractère individué, contrairement aux conceptions essentialistes de l'identité (Maclure, 2007). J'approfondirai cette question au chapitre II. L'identité culturelle se déploie tant dans les coutumes, les pratiques artisanales et spirituelles, les modes de vies, l'histoire, les conceptions politiques des communautés, les relations avec le milieu et les autres et la langue (Alfred et Corntassel 2005: 609).

⁵ [http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/1514\(XV\)&Lang=F](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/1514(XV)&Lang=F)

les codes de conduite au sujet de la propriété du territoire et des relations entre les nations.

Comme le dénoncent le sociologue innu Pierrot Ross-Tremblay et l'avocate Nawel Hamidi, encore aujourd'hui, des institutions et des discours hérités du temps des premiers contacts perpétuent la relation coloniale maintenant vieille de plus de 300 ans :

À notre avis, il est primordial de revoir la doctrine de Terra nullius et les conceptions qui sont à la base du processus de colonisation des Premiers peuples pour saisir dans quelle mesure elles ont été déterminantes et à quel point elles façonnent encore les relations entre la Couronne et les nations autochtones. L'expérience contemporaine des Premiers peuples est sans équivoque quant aux effets de cette domination plus que centenaire : formes d'amnésie avancée, d'anomie, de transgression et d'assimilation ; invalidation systématique de la mémoire culturelle et des normativités endogènes comme point de référence valable. (Ross-Tremblay et Hamidi, 2013, 53-54)

De nombreux penseurs indigènes, dont Ross-Tremblay, définissent la relation entre les communautés autochtones et l'État par le concept de colonialisme d'établissement⁶, concept popularisé notamment par Lorenzo Veracini et Patrick Wolfe. Le colonialisme d'établissement caractérise l'histoire de la prise de possession des territoires de l'Amérique depuis l'arrivée des premiers colons. Bien qu'il ait évolué avec le temps, d'un passé autoritaire à un présent démocratique (Coulthard, 2014, 22), il s'agit d'une injustice coloniale inscrite dans la structure des États coloniaux (Wolfe, 1999, 163). L'anthropologue mohawk Audra Simpson décrit le colonialisme d'établissement comme une tentative d'éliminer l'Autochtone, tentative qui a échoué jusqu'ici : « (...) this ongoing and structural project to acquire and maintain land, and to eliminate those on it, did not work completely. There are still Indians, some still know this, and some will defend what they have left. They

⁶ Gott (2007) traduit de l'anglais « settler colonialism » par « colonialismo de establecimiento » en espagnol pour le distinguer du colonialisme de peuplement (voir Veracini 2013 sur cette distinction).

will persist robustly » (Simpson, 2014, 12). La résurgence, comme nous le verrons, s'inscrit dans ce mouvement de résistance.

En brimant les droits fondamentaux et en empêchant l'autodétermination des peuples colonisés, le colonialisme interdit l'émancipation des groupes ou peuples contemporains qui en sont la cible. Au Canada, il y a notamment colonialisme d'établissement dans l'héritage juridique qu'est la Loi sur les Indiens de 1876⁷. Cette loi fait des Autochtones des sujets de l'État, avec un statut différent, dont les droits sont limités par rapport à l'ensemble des autres citoyens canadiens. James Tully n'hésite pas à décrire la Loi sur les Indiens comme une dictature administrative qui régit tous les détails de la vie amérindienne et qui a été imposée sans le consentement des peuples autochtones (Tully, 1995, 88). Dans une acception plus large, le colonialisme contemporain prend de multiples formes de mépris et de non-reconnaissance de l'identité indigène. Ce colonialisme peut aller du discours raciste flagrant qui cible les membres des communautés indigènes jusqu'à l'exploitation des territoires indigènes ancestraux par les compagnies extractivistes sans consultation ou compensation.

Depuis plus de trente ans, un discours de la « reconnaissance » de la dignité et des droits des groupes minoritaires – dont les peuples indigènes – a été développé. Partant de la prémisse de l'égalité des individus et des cultures, plusieurs auteurs ont avancé des propositions normatives afin de modifier les rapports entre communautés minoritaires et groupe dominant. Devenue un concept quasi-hégémonique dans le contexte canadien, la reconnaissance a inspiré une foule de modifications législatives et des tentatives de transformation du rapport entre les Indigènes et l'État. Un survol des gestes gouvernementaux envers les Autochtones porte pourtant à penser que, trop souvent, les principes de la politique de la reconnaissance ont été instrumentalisés au profit du « bien commun » - c'est-à-dire celui de la majorité - ou des sociétés privées.

⁷ <http://lois-laws.justice.gc.ca/fra/lois/l%2D5/>

Pour les penseurs indigènes, une question s'est imposée : quels sont les fruits réels et possibles de ces initiatives politiques de reconnaissance? Un questionnement sur la justesse de la politique de la reconnaissance a émergé.

Comme en témoigne la politologue nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson, plusieurs de ces penseurs se sont tournés vers le paradigme de la résurgence notamment parce que le dialogue avec l'État ne produisait pas les résultats attendus : « There is no opportunity; and putting our energies into demanding that the state recognize us seems depressing, futile and a waste of energy, given the condition of our communities » (Simpson, 2011, 19). Sans rejeter totalement la pertinence d'une approche « à l'intérieur » du fédéralisme canadien ou encore un travail de réflexion qui questionne directement la relation entre les peuples indigènes et l'État (pensons notamment aux thèses des politologues anishinaabe John Borrows et Dale Turner), Simpson avance qu'une transformation interne des communautés indigènes s'impose. C'est ce que propose la résurgence indigène.

Dans ce mémoire, les thèses du courant de pensée de la résurgence indigène seront étudiées afin de tester leur capacité à combler et prévenir les lacunes de la politique de la reconnaissance que j'aurai mises en évidence. Je prendrai pour cas d'étude la relation coloniale entre l'État et les Indigènes du Canada.

Dans le chapitre I, mon travail consistera à mettre en lumière les failles d'une politique de la reconnaissance dont l'incarnation dans la vie politique se limite à une approche « top down », c'est-à-dire où l'État met en place des pratiques qui accordent des droits et des accommodements culturels aux minorités qui « luttent » pour la reconnaissance. Par souci de simplicité, le premier chapitre tourne principalement autour de la conceptualisation de la politique de la reconnaissance chez Charles Taylor⁸. Ses écrits sur la question de la reconnaissance constituent un fondement

⁸ Sauf indication contraire, « politique de la reconnaissance » réfèrera donc à la conceptualisation de Taylor.

fécond pour la réflexion, notamment parce qu'ils ont suscité une réflexion critique de la part du philosophe déné Glen Coulthard. La discussion de cette « réaction » de Coulthard nous permettra de mieux saisir et réfléchir les problèmes que pose la pensée de la reconnaissance selon les auteurs de la résurgence indigène, problèmes qui rendent leur projet intellectuel nécessaire. Je chercherai à cerner les visées de la proposition de Taylor avec le plus de clarté possible, et ce même si sa conceptualisation tient principalement dans un texte riche et dense, mais parfois imprécis ou peu explicite en ce qui concerne les implications pratiques de la politique⁹. L'objectif consistera à déterminer quelles sont les critiques les plus adéquates afin de mieux définir les premiers pas qui anticiperont et permettront d'éviter les failles de la politique de la reconnaissance dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada.

Cela dit, les objections formulées à l'endroit de la politique de la reconnaissance conceptualisée par Taylor me semblent également valables pour d'autres philosophes qui ont articulé des propositions semblables quant à la reconnaissance mutuelle de la dignité et de la valeur des cultures¹⁰, et même pour toute proposition qui cherche à établir les conditions nécessaires à la réconciliation entre Indigènes et non-indigènes sans qu'une phase de résurgence ne soit réellement entreprise.

Je chercherai à montrer que dans son passage de la théorie à la pratique, la politique de la reconnaissance de Taylor ne confronte pas adéquatement les dimensions

⁹ Pour alimenter mon cheminement, je ferai aussi référence à d'autres textes de Taylor. Cela dit, les critiques de la politique de la reconnaissance que j'appuierai et celle que je formulerai ne couvrent pas toute son œuvre philosophique. Si par endroit je ne cite pas une proposition qu'il aurait faite pour compléter – consciemment ou non – la politique de la reconnaissance, c'est soit dû à une méconnaissance dont je m'excuse, soit parce que selon moi d'autres stratégies ne peuvent prendre place uniquement dans une phase post-résurgence. La résurgence doit par exemple précéder toute entente de redistribution financières, territoriales ou des pouvoirs.

¹⁰ Dans *Subjects of Empire*, Coulthard écrit : « Although I tend to focus most of my attention on Taylor's work in this respect, it should be clear that the conclusions reached throughout this paper are by no means limited to his work alone » (Coulthard, 2007, 440).

subjective et objective de la relation de domination, c'est-à-dire les attitudes, les structures et les normes qui sont à la source des rapports d'exploitation et d'assimilation. Deux éléments supporteront mon argumentation. D'un côté, le déséquilibre provoqué par le rapport de domination qui caractérise la relation coloniale est trop fort pour qu'un dialogue interculturel équitable prenne place. De l'autre, l'identité indigène a été à ce point affaiblie qu'elle ne peut plus être défendue adéquatement sur la place publique et dans l'arène politique. La reconnaissance se trouve dans une impasse. Je démontrerai que l'asymétrie dans la relation entre les Indigènes et l'État est trop importante pour que la politique de la reconnaissance puisse permettre la réconciliation. Une phase de « détournement »¹¹ telle qu'elle est articulée par Coulthard lorsqu'il invite les communautés indigènes « to turn away from the master dependency » s'impose avant la lutte pour la reconnaissance (Coulthard, 2007, 453-454).

Selon Jakeet Singh, les approches de la politique de la reconnaissance se distinguent selon deux familles : l'approche « from above » et celle « from below ». L'auteur élabore une conceptualisation qui, bien qu'imparfaite, me permettra d'éclaircir certains aspects du débat entre ces deux approches. La reconnaissance dans le contexte actuel du colonialisme au Canada est du type « top down » et la résurgence indigène est un mouvement « from below » ou « bottom up »¹².

Singh écrit que la famille des approches descendantes : « tends to be state-centred, universalistic, and normatively monistic. [...] The goal is that of cultural accommodation, which is achieved by expanding liberal-democratic norms to be more respectful and inclusive of cultural difference » (Singh dans Eisenberg et al.,

¹¹ Détournement au sens où un groupe tourne le dos à l'État et qu'il cesse de lui faire face pour se tourner vers lui-même.

¹² J'utiliserai dans la suite du texte les termes approche ascendante et approche descendante.

2014, 47). Les accommodements demeurent à l'intérieur des normes libérales fixées par l'État.

Dans cette perspective, nous pouvons comprendre la politique de la reconnaissance comme impliquant les cas pratiques « descendants » suivants: « politique d'accès à l'égalité (dont la discrimination positive), politiques publiques multiculturalistes (financement d'activités visant à valoriser les cultures d'origine chez les immigrants et les générations successives, éducation interculturelle, programmes d'apprentissage des langues d'origine chez la « deuxième génération », etc.), accommodements juridiques (tenues vestimentaires, calendrier, lieux de culte, etc.), droits collectifs (linguistiques, territoriaux, et autres) (Maclure, 2007, 79). »

D'autres formes de processus de modification de la relation telles que la redistribution de la souveraineté (dévolution, fédéralisme et ratification de traités), peuvent être interprétées, toujours selon la même perspective descendante, comme le résultat d'un dialogue interculturel, dialogue pris ici au sens élaboré par un autre penseur canadien, James Tully. Le dialogue devient interculturel lorsque que chacun parle son propre langage suivant ses pratiques coutumières et ses conceptions politiques, sans qu'une des parties n'impose un vocabulaire et des normes étrangères à l'autre. Dans le cas de la relation entre l'État canadien et les communautés indigènes, cela signifie que le groupe dominant ne dicte pas les règles de la négociation, mais rencontre ses interlocuteurs sur un terrain mitoyen (« middle ground ») (Tully, 2008, 240). Il me faudra questionner la capacité de la conceptualisation de Taylor de la politique de la reconnaissance à engager les parties dans un dialogue interculturel de ce type.

Toujours selon la définition de Singh, l'approche dite ascendante¹³ se caractérise par une résistance face à l'impérialisme culturel (Singh dans Eisenberg et al., 2014, 47-48) . Elle s'incarne par des pratiques « ici et maintenant », souvent extra-institutionnelles. Le retour à l'alimentation traditionnelle indigène s'inscrit dans cette catégorie (exemple que je présenterai plus précisément à la section 2.2). Singh définit la « politique » d'autodétermination ascendante comme une approche qui tend à construire ou pratiquer des cultures alternatives plutôt que de réformer les normes institutionnelles dominantes (Singh dans Eisenberg et al., 2014). Pour l'auteur, les approches ascendantes ne font pas appel à la législation ou à l'intervention de l'État, mais s'articulent autour de l'idée que toute relation comporte des normes de reconnaissance qui permettent aux individus de se reconnaître eux-mêmes et de reconnaître les autres de multiples façons comme maîtres, esclaves, hommes, femmes, parents, enfants, travailleurs, citoyens, pauvres, terroristes, etc., et ce parfois simultanément (Singh dans Eisenberg et al., 2014, 50). Il ne s'agit plus d'une conception purement dialogique de la reconnaissance.

Les auteurs qui critiquent la politique de la reconnaissance descendante avancent que cette dernière ne permettrait pas de mettre en place les conditions d'une « confrontation » libératrice susceptible de rendre aux groupes dominés la dignité et l'identité culturelle indigène perdues. Les changements éventuels qui résulteraient d'une approche de la reconnaissance descendante ne pourraient être qu'insatisfaisants. À la lumière de la distinction élaborée par Singh entre approches ascendante et descendante, j'examinerai plus précisément la critique de Glen Coulthard, pour qui la conceptualisation de Taylor ne permet pas de penser les

¹³ Je souligne que Singh distingue des approches ascendantes et descendantes de la reconnaissance et de l'autodétermination. Il ne conçoit pas toute forme de reconnaissance comme descendante et toute forme d'autodétermination comme ascendante. Ces nuances parfois trop floues minent la cohérence de sa proposition. C'est pourquoi je m'en tiendrai aux fondements de sa distinction entre reconnaissance comme approche descendante et mouvements sociaux tel que celui de la résurgence comme approche ascendante.

conditions nécessaires à cette lutte d'« empowerment » ou d'autonomisation¹⁴. Les limites de la politique de la reconnaissance qui seront dévoilées m'amèneront à mieux cerner le rôle de la résurgence comme étape préalable et nécessaire.

Je chercherai à éviter de confondre pratiques et théorie. Les exemples de gestes de l'État qui seront cités, que je nommerai « pratiques de reconnaissance », serviront d'indicateurs. Chaque « échec » ou réussite partielle de reconnaissance peut jouer le rôle d'un signal d'alarme qui nous incite à vérifier pourquoi le passage de la théorie à la pratique ne donne pas les fruits escomptés. La manière dont les événements se déploient nous apprend parfois quels sont les pièges qui doivent être évités. Le fonctionnement des institutions réelles et l'application des mécanismes de négociation ou de prise de décision sur le terrain doivent nourrir la réflexion. L'instrumentalisation de principes philosophiques par les politiciens ne constitue pas une raison suffisante pour rejeter une théorie. La multiplication des faits peut toutefois nous inciter à chercher de meilleures stratégies afin de prévenir cette instrumentalisation.

Dans le deuxième chapitre, j'étudierai les propositions des certains penseurs de la résurgence indigène tels que les politologues mohawk Taiaiake Alfred, nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson et cherokee Jeff Corntassel¹⁵. Je mettrai en évidence les thèses qu'ils élaborent afin de trouver une solution aux impasses soulevées du côté des pensées de la reconnaissance. Je poserai la praxis transformatrice du courant de pensée de la résurgence indigène comme condition nécessaire à la coexistence pacifique entre les Indigènes et le groupe majoritaire. Je montrerai que la résurgence vient prévenir les carences de la politique de la reconnaissance. Mon travail

¹⁴ Ces termes signifient une appropriation ou réappropriation du pouvoir, ou encore l'acte de conquérir son autonomie. Il ne faut pas les comprendre au sens strict d'une délégation de pouvoirs. Cela deviendra évident à la lecture des critiques examinées dans la suite du texte.

¹⁵ Corntassel travaille avec Alfred au programme IGOV (Indigenous Governance) de l'Université de Victoria et Coulthard y a fait ses études de maîtrise.

consistera à tester la pertinence d'une approche ascendante de ce type dans le contexte canadien. Puisant chez les philosophes indigènes, et du côté des thèses des penseurs non-indigènes Martin Papillon, Dominique Leydet et Jakeet Singh, je discuterai la cohérence du courant de pensée de la résurgence comme mouvement de « détournement » et d'autonomisation préalable à une « reconnaissance » de l'identité culturelle indigène.

J'explorerai l'exemple du retour à l'alimentation traditionnelle et j'analyserai ses impacts sur l'identité indigène de même que sur la capacité des communautés à s'affirmer par rapport au groupe dominant – la société coloniale canadienne – dans une perspective de réconciliation¹⁶. À l'aide d'exemples tirés dans la littérature et d'observations personnelles effectuées lors du tournage du film « Ceux comme la terre » chez les Dénés¹⁷, mon approche méthodologique prendra par moment un caractère empirique. Bien que plusieurs réalités « terrain » ponctueront le texte, mon travail se veut d'abord théorique, par l'étude des œuvres qui forment le corpus bibliographique de la reconnaissance et de la résurgence indigène.

Mon objectif consistera à déterminer en quoi la résurgence constitue une condition nécessaire à une coexistence pacifique entre les communautés indigènes et non-indigènes au Canada. À terme, il s'agira de « situer » le rôle de la résurgence indigène dans l'ensemble des approches susceptibles de transformer la relation entre les

¹⁶ Le terme « réconciliation » peut prendre différentes significations. Pour le cas présent, la réconciliation réfère à l'avènement d'une relation harmonieuse entre Indigènes et non-indigènes. Il ne s'agit pas spécifiquement du processus de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, concernant les pensionnats autochtones et leurs conséquences. Leanne Betasamosake Simpson propose une interprétation large de la réconciliation : « Reconciliation must move beyond individual abuse to come to mean a collective re-balancing of the playing field » (Simpson, 2011, 22). Pour sa part, Coulthard critique ce que l'on peut nommer « politique de la réconciliation », qui vise à rendre les revendications autochtones cohérentes avec la prétention de souveraineté de l'État (Coulthard, 2014, 107). La mise de l'avant de ce type de stratégie par le gouvernement canadien nuit présentement à un cheminement vers une réelle réconciliation, soit celle décrite par Simpson.

¹⁷ Je tiens à dire “mahsi cho” aux Dénés qui ont accepté de me partager leurs connaissances et leurs histoires lors du tournage de *Ceux comme la terre*, que j'ai réalisé au Denendeh, de 2009 à 2013.

communautés indigènes et l'État. Les concepts utilisés se déploient selon la temporalité suivante : autonomisation et résistance par des actes de résurgence, luttes pour la reconnaissance et dialogue interculturel, suivi de la réconciliation pour enfin atteindre une situation de coexistence pacifique. La finalité visée par les penseurs de la résurgence reflète le concept indigène du wampum à deux rangs (« two-row wampum »), c'est-à-dire l'interdépendance de tous les êtres et le respect des différences (par l'autonomie politique, l'indépendance économique et le mode de vie de son choix) (Alfred, 2005, 266 et 277). C'est à cet objectif à long terme que la résurgence participe, tout comme la reconnaissance le fait également.

Comme nous le verrons, ma proposition ne s'appuie pas sur une confrontation entre résurgence et reconnaissance. À mes yeux, la résurgence ne vient pas nier le besoin d'une lutte pour la reconnaissance. Il y a une relation de complémentarité entre les deux propositions philosophiques. C'est la capacité de la résurgence de parer aux limites de la reconnaissance mutuelle que je démontrerai.

CHAPITRE I

LES LIMITES DE LA POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET DES PRATIQUES DE RECONNAISSANCE EN CONTEXTE D'ASYMÉTRIE EXTRÊME

Ce chapitre sera divisé en sept sections. Après avoir présenté dans la première section la conceptualisation de la politique de la reconnaissance chez Taylor, je distinguerai dans la deuxième section le cas du Québec de celui des communautés indigènes. Je pourrai ainsi montrer pourquoi la lutte pour la reconnaissance mutuelle entre Indigènes et non-indigènes comporte des particularités qui ne doivent pas être négligées dans la recherche d'une stratégie pour atteindre la réconciliation.

Les trois sections suivantes (1.3 à 1.5) présenteront trois objections formulées par Coulthard, d'abord au sujet de la dimension subjective de la relation coloniale (absence de lutte et intériorisation des normes), ensuite du côté de la dimension objective (l'État n'a pas besoin de reconnaissance)¹⁸. L'ensemble de ces critiques s'articule autour de l'argument selon lequel l'écart entre le pouvoir de l'État et celui des Indigènes est trop grand pour que la recherche de reconnaissance ne soit une avenue prometteuse.

M'éloignant du texte de Coulthard, j'examinerai dans la sixième section des formes de lutte pour la reconnaissance « à d'autres niveaux » afin de vérifier comment celles-ci pourraient être davantage susceptibles de réussir. Enfin, dans la septième section, je

¹⁸ La distinction entre dimension subjective (attitudes et comportements) et dimension objective (structure et aspects matériels) de la relation constitue selon moi un outil qui permet de souligner le caractère dominant de chacune des facettes de la relation coloniale. Bien qu'il soit impossible d'isoler totalement une des dimensions, nous pouvons par exemple observer que lorsqu'il s'agit de discuter de la dépendance financière des communautés indigènes face à l'État, c'est la dimension objective qui joue un rôle prépondérant. À l'inverse, lorsqu'il est question d'intériorisation de l'identité imposée, c'est la dimension subjective qui est en cause principalement. Les deux dimensions demeurent toutefois fortement reliées, entre autres dans le processus d'intériorisation des normes de reconnaissance de la section 1.4.

questionnerai le concept de « fusion des horizons », un concept que Taylor pose comme condition pour la reconnaissance mutuelle. Cette dernière section montrera que la lutte pour la reconnaissance peut être adéquate quand celle-ci prend place dans un contexte qui n'est pas trop asymétrique et qu'elle est véritablement ouverte à des changements radicaux dans la structure de la relation entre le groupe minoritaire et le groupe majoritaire ou l'État.

1.1 Conceptualisation de la politique de la reconnaissance chez Taylor

Parmi les avenues qui ont été esquissées afin de permettre la réconciliation et le cheminement vers la paix sociale, des penseurs tel que Charles Taylor ont élaboré diverses déclinaisons de la « politique de la reconnaissance ». Pour élaborer sa conceptualisation, Taylor s'appuie d'abord sur la thèse hégélienne selon laquelle notre identité est forgée par nos relations avec les autres.

« The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. »
(Taylor, 1994, 25)

Ce rapport dialogique entre les individus d'une société, ou entre les divers groupes qui la forment, est à l'origine d'une « lutte pour la reconnaissance ». Chacun cherche à confirmer sa dignité par la reconnaissance qu'il reçoit des autres. Or, comme le montre la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, seule la reconnaissance mutuelle entre individus égaux réussira à mettre un terme à cette lutte pour la reconnaissance. Être reconnu par un être dont la dignité n'est pas elle-même reconnue à valeur égale – l'esclave dans la dialectique – ne peut satisfaire le besoin du maître.

Dans la sphère publique, la politique de la reconnaissance peut s'incarner dans la lutte pour la reconnaissance de la valeur égale des cultures ou des groupes (Taylor, 1994,

64). Plus qu'une question de survie des cultures, il s'agit pour ceux qui luttent de « percevoir » la valeur de leur culture comme reconnue également. À l'opposé, la non-reconnaissance implique une forme d'oppression et pousse les individus dont l'identité culturelle n'est pas reconnue à internaliser l'image déformée que l'on projette sur eux (Taylor, 1994, 25). Cela signifie que les groupes qui sont la cible de racisme ou de sexisme, par exemple, « adoptent » l'image qui leur est imposée. Taylor prend pour exemple les Autochtones de l'Amérique :

« It is held that since 1492 Europeans have projected an image of such people as somehow inferior, « uncivilized », and through the force of conquest have often been able to impose this image on the conquered. The figure of Caliban has been held to epitomize this crushing portrait of contempt of New World aboriginals. » (Taylor, 1994, 26)

La politique de la reconnaissance mutuelle a pour objectif de mettre fin au rapport de non-reconnaissance qui se trouve inscrit notamment dans la relation coloniale. La reconnaissance doit être réciproque pour que la dignité de chaque groupe soit maintenue ou soit retrouvée. Commentant des thèses de Kymlicka, Taylor précise que l'assurance de la survie de la culture d'un individu est une condition nécessaire – lui fournissant un horizon, un « cadre orientant » – pour que celui-ci soit en mesure de faire ses propres choix, de choisir ses plans de vie et donner ainsi un sens à celle-ci. Il s'agit d'un besoin vital pour la réalisation de soi¹⁹ (Taylor, 1994, 40-41).

Ce besoin de reconnaissance « culturelle », Taylor l'illustre avec l'exemple des lois linguistiques adoptées par le gouvernement du Québec afin de rendre obligatoire l'usage du français comme langue d'apprentissage à l'école pour les enfants d'immigrants et comme langue d'affichage extérieur prépondérante pour les commerces. Selon le philosophe, ce type de mesures est justifié. Il endosse ainsi une

¹⁹ Dans ce passage, Taylor souligne que l'argument de Kymlicka ne réussit pas à justifier des mesures assurant la survie d'une culture pour une durée indéfinie à travers les générations. Ce dernier ne répondrait donc pas de façon adéquate aux demandes des minorités telles que les peuples autochtones et les Canadiens francophones (Taylor, 1994, 41).

approche libérale non-procédurale qui permet à l'État de « travailler » à la survie de la culture²⁰.

Dans le livre *Rapprocher les solitudes - Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Taylor précise que la structure constitutionnelle doit reconnaître la spécificité québécoise et donner à l'État québécois les pouvoirs nécessaires pour promouvoir et défendre la culture québécoise (Taylor, 1990, 175). Si nous reprenons l'exemple de la langue d'affichage au Québec, la Loi 178 du gouvernement de Robert Bourassa obligeait l'affichage extérieur uniquement en français. Dans les faits, le Québec a pu interdire l'usage de l'anglais par l'utilisation de la clause nonobstant²¹ de la Charte canadienne des droits et libertés. Toutefois, la clause nonobstant est elle-même un article inscrit à l'intérieur du cadre constitutionnel canadien. En l'utilisant, le gouvernement québécois « agit autrement » tout en restant dans les limites permises.

Au sujet de la Charte canadienne et de la « survie » des cultures québécoise et indigènes, Taylor explique les inquiétudes de ces groupes et appuie la revendication du caractère distinct de la société québécoise à l'intérieur même de la Constitution:

« Here what was at stake was the desire of these peoples for survival, and their consequent demand for certain forms of autonomy in their self-government, as well as the ability to adopt certain kinds of legislation deemed necessary for survival. » (Taylor, 1994, 52)

La capacité législative dont il est question ici dépasse la portée de la clause nonobstant. Le philosophe propose une autonomie gouvernementale avec le pouvoir d'adopter des

²⁰ L'interprétation du besoin de reconnaissance proposée par Taylor engage une approbation du courant de pensée libéral non-procédural, ce type de libéralisme propre aux sociétés politiques qui ouvrent la porte à des droits collectifs garants de la survie de la culture (Taylor, 1994, 58-59). Critique face à un libéralisme procédural qui refuse que l'État endosse toute conception de la vie bonne au profit d'un traitement uniforme des individus (Taylor, 1994, 61), le philosophe tourne le dos aux propositions libérales « atomistes » (Gagnon, 2012).

²¹ Clause de la Charte canadienne des droits et libertés (par. 33 (1)) qui permet au Parlement fédéral ou à une assemblée législative provinciale d'adopter une loi dérogeant à certains articles de la Charte (« nonobstant les dispositions de la charte ») pour une période maximale de cinq ans.

<http://www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/clause-nonobstant.html>

lois qu'une constitution modifiée rendrait valides. Ces lois devraient également pouvoir avoir un caractère permanent afin que la survie de la culture ne passe pas par une suite de lois confinées à des périodes d'application déterminées.

Selon Taylor, les cultures des différentes nations québécoise, indigènes ou canadienne doivent coexister pour éviter des conflits politiques aux conclusions risquées et peut-être même dans certains cas des conflits armés. La politique de la reconnaissance vise notamment à faciliter des rapports harmonieux et pacifiques entre les divers groupes et nations qui forment une société. Glen Coulthard met en doute la capacité de la reconnaissance à nous permettre l'atteinte de cet objectif. Il explore la proposition de Taylor afin de mettre en lumière les lacunes de cette conceptualisation en ce qui concerne la relation entre Autochtones et non-autochtones.

Dans le texte « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the "Politics of Recognition" in Canada », le membre de la Nation dénée reprend les propositions de Frantz Fanon afin de souligner la nécessité de s'attaquer aux deux dimensions de la relation coloniale. Selon lui, le paradigme de la reconnaissance ne joue pas ce rôle:

« The first problem has to do with its failure to adequately confront the dual structure of colonialism itself. Fanon insisted, for example, that a colonial configuration of power could be transformed only if attacked at both levels of operation: the objective and the subjective (1967, 11–12). » (Coulthard, 2007, 444)

Fanon pointe le mode d'action et les impacts du colonialisme. Subjectivement, l'individu ou le groupe est « atteint » dans sa dignité et son identité; objectivement, des institutions et des conditions matérielles expliquent le rapport de pouvoir du contexte colonial. Fanon rend visible le processus d'opération du colonialisme et peut ainsi chercher les moyens de le confronter.

Coulthard souligne que, dans son souhait de réaliser la dignité égale des cultures, la conceptualisation de Taylor ne confronte que partiellement les impacts « subjectifs » de la relation coloniale, et négligerait la structure « objective » de cette situation de domination.

1.2 Dimension subjective et société distincte

En se concentrant sur la « survie » de la culture indigène, la reconnaissance attaque la dimension subjective décrite plus haut, soit ce « regard » de l'autre qui influence la formation de mon identité et ma dignité. Rappelons que la non-reconnaissance de l'autre peut m'emprisonner dans une conception déterminée et dévalorisée de moi-même. Celui dont la dignité n'est pas reconnue devient l'objet du regard de l'autre, d'où résulterait une forme d'aliénation (Coulthard, 2007). À l'inverse, une reconnaissance mutuelle serait garante d'une dignité égale des individus et des groupes.

Avoir l'espace pour vivre, exprimer et partager sa culture constitue une condition nécessaire pour que la perception que l'on a de soi ne soit pas diminuée ou méprisée. L'État peut jouer un rôle positif et alimenter le dialogue propice à des comportements individuels respectueux, porteurs de relations intersubjectives saines dans la société. Des actes à petite échelle d'ouverture à l'autre par des individus ou de petits groupes de quelques personnes demeurent également pertinents. Toutefois, le changement social nécessaire à la reconnaissance des cultures indigènes, tout comme celui nécessaire à la reconnaissance de tout groupe culturel minoritaire dans une société formée de différents groupes ou nations, passe par des moyens tels que les médias de masse, l'éducation, les lois favorisant la vitalité et la promotion de ces cultures, etc. Dans notre société démocratique représentative parlementaire, le gouvernement est détenteur en grande partie des pouvoirs relatifs à la reconnaissance de la dignité d'une culture. Afin d'atteindre une reconnaissance mutuelle entre groupe majoritaire et groupe minoritaire, il serait illusoire de penser un processus totalement en dehors du champs d'action législatif.

Ce constat porte à croire que la politique de la reconnaissance comme approche descendante n'est pas inadéquate. Dans le cas du Québec, la reconnaissance de la société distincte, qui fut au cœur du débat sur l'Accord du lac Meech²², aurait ouvert la porte à une entente quant au mode de cohabitation des cultures québécoise et canadienne, et ce tant par les éventuels changements d'attitude entre les individus que par la possibilité accrue pour le Québec de promouvoir et protéger sa culture à l'intérieur du cadre législatif canadien. Il faut souligner que plusieurs différences majeures entre le cas du Québec et celui des peuples indigènes mettent en doute la portée de ce que serait une reconnaissance des « sociétés indigènes distinctes ». La plus importante différence concerne le poids de l'injustice coloniale. Si des inégalités flagrantes ont été constatées dans l'histoire plus ou moins récente entre francophones et anglophones au Québec et au Canada, la situation des francophones n'a été en aucun cas comparable à celle vécue par les Autochtones. Rien dans les traces de l'histoire du Québec ne s'apparente à une tentative systématique et prolongée de faire disparaître la culture francophone : pas d'école résidentielle, pas de loi interdisant l'utilisation de la langue, pas de confinement sur des territoires restreints. Les spécificités du colonialisme d'établissement m'amènent à expliquer dans les paragraphes qui suivent comment une reconnaissance « from above » du type de celle que l'État enchâsserait dans la Constitution ne peut faire tout le travail pour en arriver à une coexistence pacifique. Dans le cas de la culture québécoise, on ne peut pas dire qu'une image inférieure ait été imposée par l'appareil de l'État et intériorisée par les Québécois. De plus, les normes de reconnaissance libérales sont similairement inscrites dans les cultures québécoise et canadienne. Bien que la Constitution de 1982 ait été adoptée sans l'accord du Québec, les principes fondamentaux qui y sont inscrits sont largement acceptés par les citoyens du Québec. Enfin, l'inégalité qui marque le rapport de force

²² Comme l'explique Taylor, la reconnaissance du caractère distinct de la société québécoise aurait permis la revendication de droits collectifs, droits permettant d'assurer le maintien de l'identité québécoise. (Taylor, 1994, 60)

n'est pas aussi grande qu'elle ne l'est dans la relation entre les communautés indigènes et l'État canadien. Une « fusion des horizons »²³ n'est pas hors de portée dans le contexte actuel pour le Québec et le Canada, même si toutes les tentatives constitutionnelles de rapprochement ont échoué jusqu'à maintenant. Nous verrons qu'il en ait autrement pour la relation entre les nations indigènes et l'État.

1.3 Dimension subjective et absence de lutte

Dans son examen critique de la conceptualisation de Taylor, Coulthard émet comme première objection que la « libération » des groupes colonisés doit passer par une confrontation avec le colonialisme d'établissement et/ou ses effets. Cette type de lutte serait selon lui absent chez Taylor. Coulthard explique que cela est pourtant nécessaire pour entraîner une « libération »²⁴ de l'identité des individus et groupes indigènes. « I simply want to flag the fact that struggle — or, as I will argue later, transformative praxis — serves as the mediating force through which the colonized come to shed their colonial identities » (Coulthard, 2007, 449). Dans les cas de négociations ou d'affirmations telles que ceux présentés plus haut pour l'exemple du Québec, Coulthard ne verrait pas le type de lutte propice à l'émancipation de la culture identitaire minoritaire du groupe « colonisé ».

« I argue that the logic undergirding this dimension — where « recognition » is conceived as something that is ultimately « granted » (Taylor, 1993, 148) or « accorded » (Taylor, 1994, 41) to a subaltern group or entity by a dominant group or entity — prefigures its failure to significantly modify, let alone transcend, the breadth of power at play in colonial relationships. » (Coulthard, 2007, 442-443)

²³ Le concept de « fusion des horizons » sera détaillé dans la section 1.7.

²⁴ Coulthard utilise, en anglais, le terme « desubjectification ».

Sans prôner la lutte armée comme le faisait Fanon²⁵, le penseur déné insiste sur ce besoin pour les opprimés de défaire leurs chaînes par eux-mêmes. Que le maître libère l'esclave ne suffit pas pour qu'il passe « d'une vie à une autre » (Fanon, 1952, 178). (Je reviendrai plus précisément sur la forme de cette lutte transformatrice au chapitre II).

Nous pourrions reprocher à l'auteur de « Subjects of Empire » de ne pas retenir les allusions de Taylor quant au rôle de la lutte dans la formation de l'identité. Lorsqu'il aborde la reconnaissance dans les relations intersubjectives, Taylor pose la lutte comme une possibilité. « We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us » (Taylor, 1994, 33). Dans la relation intersubjective, nous sommes en « dialogue » avec nos parents, nos amis et ceux qui nous sont chers ou que nous respectons, un dialogue qui est formateur de notre personnalité et notre identité. Par ce que l'on accepte et l'on rejette, nous nous construisons. Il est facile d'imaginer dans la sphère de l'intime comment le

²⁵ « Pour le colonisé, la violence représente la praxis absolue » (Fanon, 1961, 59). Notons que pour Fanon, la lutte armée est d'abord une réponse à la méthode violente coloniale, « au langage de la force ». La violence est le travail du colonisé et elle unifie et mobilise le peuple. Fanon confère aussi un impact significatif à une lutte armée symbolique et rapide. Elle peut débarrasser le « colonisé de son complexe d'infériorité » (Fanon, 1961, 66). On ne peut pas comparer le contexte algérien qu'étudie Fanon avec celui des peuples indigènes au Canada pour deux raisons principalement. Tout d'abord, la conquête du Canada n'a pas été le théâtre d'une guerre caractérisée par deux groupes clairement définis : soit un peuple colonisateur d'un côté, et un peuple colonisé de l'autre. Il y a bien eu des périodes de conflit guerrier, mais aussi des alliances entre les Indigènes et les Français ou les Anglais. Ensuite, dans bien des cas le colonialisme a procédé par ententes et fraudes. En conséquence, une réponse armée au colonialisme dans le contexte canadien n'est peut-être pas justifiée par la logique présentée par Fanon dans le cas algérien. De plus, la majorité numérique des colonisés rendait la lutte armée porteuse de « résultats » en Algérie. Très minoritaires face aux non-autochtones (moins de 5% de la population selon Statistiques Canada), les Indigènes du Canada ne peuvent espérer que des avancées limitées et des risques énormes dans l'éventualité de l'utilisation de la violence. La Crise d'Oka de 1990 fournit un exemple de lutte armée très localisée qui a certainement mis la cause autochtone à l'avant-plan dans les médias, sans toutefois participer à une meilleure reconnaissance de la culture indigène mohawk dans la population en général. Objectivement, la crise a eu des effets locaux tel que l'abandon du projet immobilier sur le terrain contesté. Toutefois, comme je le préciserai au chapitre II, ce type d'acte de résistance porte parfois des fruits plus significatifs en ce qui concerne la transformation individuelle et communautaire « interne ».

dialogue peut être le lieu d'une lutte entre autres avec ceux qui sont en relation d'autorité avec nous : collègues, professeurs, parents, ...

Dans la sphère publique, il faut d'abord préciser ce qui est entendu par le rôle de la lutte et voir si la distinction que Coulthard souhaite poser comme condition n'est pas mieux articulée comme une volonté de surmonter une situation que l'on nous impose. Il ne faut pas confondre lutte et confrontation directe. Ce qui apparaît crucial dans la proposition de Coulthard, c'est que la reconnaissance ne soit pas octroyée. Selon lui, dans le contexte canadien le dialogue qui caractérise le paradigme de la reconnaissance mutuelle de la dignité des cultures n'ouvre pas la porte à un échange équitable. L'État maîtrise tous les outils constitutionnels et législatifs afin de « céder » seulement ce qui ne modifie pas fondamentalement le rapport de force.

C'est pourquoi Coulthard se tourne vers la résurgence. La transformation s'opère alors davantage dans les efforts de l'individu ou du groupe minoritaire pour se défaire de l'identité imposée que dans le résultat obtenu ou les retombées tangibles dans les normes et institutions. Pensons par exemple à l'effet rassembleur de la résistance (comme chez Fanon avec la lutte armée). Guérir la souffrance sociale²⁶ passe par une transformation rendue possible seulement par une détermination et un courage véritables. Conséquemment, si l'État octroie des droits à un peuple qui doit l'implorer – ce qui n'est pas largement le cas dans le contexte canadien – on ne retrouve pas ce courage et la volonté de changements fondamentaux. Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon écrit au sujet des Noirs américains: « le nègre lutte et il est combattu. Il y a des lois qui, petit à petit disparaissent de la constitution [...] Et nous sommes assurés alors qu'il ne s'agit pas de dons » (Fanon, 1952, 179). Cette relation entre

²⁶ Dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada, la souffrance sociale se définit comme l'ensemble des problèmes dont souffrent les membres des communautés indigènes et qui découlent des gestes de l'État. « There is a direct relationship between government policies and institutional power as they have been, and continue to be, applied to Indigenous peoples and the myriad of mental and physical health problems and economic deprivations – their social suffering – of Indigenous peoples in Canada » (Alfred, 2009b, 52).

groupe minoritaire et groupe majoritaire semble proche de la relation dans le contexte de colonialisme d'établissement au Canada, et nous pourrions nous y référer, sans toutefois y voir une analogie pertinente dans tous ses aspects. La ségrégation des Noirs aux États-Unis comporte des caractéristiques qui lui sont propres.

Nous pouvons nous questionner sur la notion de « dons » qu'évoque Fanon : Où se situe la frontière entre un gain et un don? Intuitivement, je serais tenté de dire que le don est offert à partir de ce que l'on possède déjà. L'État ne peut donc qu'octroyer des droits qui font partie de son « coffre à outils » législatif – soit la Constitution et la démocratie libérale – issus de son héritage eurocentrique. Le gain prend forme lorsqu'il y a un apport de la part du groupe opprimé. Dans le cas de la lutte des Noirs, les conceptions racistes et civilisatrices des Blancs ont été confrontées et remplacées, à tout le moins partiellement, dans la sphère publique. Dans la lutte, c'est donnant-donnant. Sur le terrain mitoyen, chacun peut amener sa contribution afin de modifier les normes qui caractérisent la relation.

Dans *The Politics of Recognition*, Taylor utilise souvent le terme « demand for », ailleurs il écrit « struggle ». Ce qui le distingue visiblement de Fanon et Coulthard, ce serait la question de la lutte comme condition nécessaire de la reconnaissance/réconciliation. Pour Taylor, le dialogue peut constituer un processus adéquat de reconnaissance dans la sphère de l'intime. L'auteur ne précise pas quelle forme doit prendre la lutte en ce qui concerne la sphère publique. Les exemples qu'il donne, celui du Québec entre autres, laissent croire que, tout comme dans la sphère de l'intime, le dialogue peut constituer un moyen suffisant pour atteindre la reconnaissance mutuelle.

Toutefois, le contexte colonial m'apparaît bien différent. Les circonstances actuelles et l'historique de souffrance sociale qui caractérise la vie dans les communautés indigènes obligent une forme précise de lutte pour que l'identité qui a été réprimée puisse resurgir. Résultant en grande partie des siècles de colonialisme d'établissement qui ont marqué l'histoire de ce que l'on nomme aujourd'hui le Canada, la souffrance

sociale limite la capacité de négociation des groupes colonisés. La domination de la vision étatique dans sa relation avec les Autochtones « préfigure » la perpétuation du rapport colonial. La conception « passéiste » de l'identité autochtone que véhiculent encore l'État et les cours freine tout changement substantiel dans la relation et toute guérison véritable. L'imposition de programmes scolaires calqués sur ceux du « Sud » qui ne font qu'une place accessoire aux savoirs indigènes ou encore un système juridique dans lequel l'État apparaît toujours comme fiduciaire des peuples autochtones – ce qui implique un pouvoir discrétionnaire sur leur bien-être – sont autant d'exemples qui illustrent comment le rapport colonial se base sur l'idée que l'identité indigène appartient nécessairement au « passé » et n'est pas valable pour la construction de leur futur.

« Since Aboriginal identities, legal constructs and policies are premised on these historical notions [as part of the past], politics cannot address the social suffering that results from ongoing injustice, and they become simply band aids for the symptoms of ongoing colonization. » (Alfred, 2009b, 52)

Les groupes colonisés ne peuvent pas passer simplement d'une structure de domination à une autre, ni ne peuvent « guérir » la souffrance sociale sans lutte. Pour que disparaisse le sentiment d'infériorité, il ne suffit pas que les Indigènes soient « intégrés » dans la culture dominante, dans la structure étatique, voire dans l'identité coloniale majoritaire. Que le groupe dominant dise : « Nous sommes maintenant égaux » ne règle pas le conflit. Pour Fanon, « l'homme est aussi un *non*. Non au mépris de l'homme. Non à l'indignité de l'homme. À l'exploitation de l'homme » (Fanon, 1952, 180) ». La lutte constitue ce « non » à l'imposition coloniale et elle doit prendre place en dehors du cadre étatique.

Dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada, le rapport de domination constitue une des principales raisons pour lesquelles la lutte doit être extra-institutionnelle. Les forces en présence sont si inégales que l'on ne peut pas s'attendre à ce que les tentatives de résolution du conflit ne prennent d'autres formes que l'octroi de « pansements », avec parcimonie, lorsque la souffrance sociale dans les

communautés indigènes devient trop gênante. La reconnaissance ne peut donc qu'aller du haut vers le bas. Pour qu'ils soient entendus, les Indigènes ont besoin de reconstruire leur identité, leur courage et leur discours traditionnel.

La critique de Coulthard au sujet de l'absence de lutte dans la conceptualisation de la politique de la reconnaissance de Taylor me semble donc juste dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada. D'un côté, les communautés indigènes ne possèdent plus les « armes » (vocabulaire et principes traditionnels, dignité et courage, institutions politiques locales traditionnelles) pour confronter le discours étatique. De l'autre, l'État dispose de pouvoirs si grands et le groupe majoritaire pèse d'un poids si lourd que toute entente ne peut que prendre la forme des droits qu'un maître accorderait à un esclave.

Je dois préciser que la lutte qu'entrevoient Coulthard et Alfred est différente de celle de Fanon (à tout le moins des positions plus tardives de cet auteur). Les penseurs indigènes cherchent à élaborer une praxis transformatrice, qui comme nous le verrons plus loin, prend place « radicalement » en dehors de la structure du colonialisme d'établissement. Ce principe est central pour le courant de pensée de la résurgence. Cette approche constitue une voie d'évitement alternative nécessaire face à la deuxième lacune de la politique de la reconnaissance, que nous examinerons dans les paragraphes qui suivent.

1.4 Dimension subjective et intériorisation des normes

Pour Coulthard, confronter la dimension subjective par une politique de la reconnaissance demeure insatisfaisant pour une autre raison. En plus de ne pas être le théâtre garantissant la lutte libératrice, elle risque de renforcer l'emprise des normes priorisées par l'État colonial. Toujours dans « Subjects of Empire », Coulthard poursuit sa lecture des thèses de Frantz Fanon pour saisir sous un nouvel angle

l'internalisation de l'image qui est imposée à l'individu ou au groupe minoritaire et étendre sa portée à une internalisation des formes de reconnaissance.

« Against Hegel's abstraction, Fanon argued that, in actual contexts of domination (such as colonialism) not only are the terms of recognition usually determined by and in the interests of the master (the colonizer), but also over time slave populations (the colonized) tend to develop what he called « psycho-affective » (2005, 148) attachments to these master-sanctioned forms of recognition, and that this attachment is essential in maintaining the economic and political structure of master/slave (colonizer/colonized) relations themselves. » (Coulthard, 2007, 439)

Il y a ici un jeu complexe entre les aspects subjectifs et objectifs de la relation. Comme le souligne Fanon, l'interrelation entre les structures, les normes de reconnaissance et la formation de l'identité explique cette nécessité de questionner à la fois les institutions et normes d'un côté, et les attitudes de l'autre. Dans la relation coloniale, il n'y a pas seulement intériorisation de l'identité par les groupes minoritaires dominés, il y a aussi acceptation de la « supériorité » supposée des valeurs et principes proposés par l'État. La « modernisation » des communautés indigènes passerait par l'intégration de ces normes. Conséquemment, le colonisateur prend le contrôle des règles du jeu. Dans les mots de Fanon, ces règles ou normes qui caractérisent la relation en viennent à être considérées plus ou moins comme « naturelles » (Coulthard, 2007, 444). Non seulement la structure de la relation devient-elle « normale », il peut y avoir assimilation des normes de reconnaissance par ceux-là mêmes qui souffrent de la non-reconnaissance : « the Indigenous society will tend to come to see the forms of structurally limited and constrained recognition conferred to them by their colonial « masters » as their own » (Coulthard, 2007, 450).

Ce phénomène perpétue la relation de domination. Plus le temps passe, plus la gouvernance coloniale s'installe dans les esprits en tant que système pertinent :

« Fanon convincingly argued that the long-term stability of a colonial system of governance relies as much on the « internalization » of the forms of racist recognition imposed or bestowed on the Indigenous population by the colonial state and society as it does on brute force. » (Coulthard, 2007, 444)

Dans la sphère publique, la domination de l'État, qui est la marque de la relation coloniale, mine sévèrement la possibilité que la vision normative indigène soit réellement prise en compte. Par exemple, les conceptions indigènes du mode de propriété ou d'un rapport global au territoire et à ses divers éléments ne sont pas acceptées dans le dialogue. En d'autres termes, en négligeant l'impact de l'inégalité de la relation, la politique de la reconnaissance ne peut modifier les « propositions charnières » que James Tully décrit comme étant les « background norms of the daily operation and criticism within the normal practices of negotiation and litigation » (Tully, 2008, 287). En se fondant sur les thèses hégéliennes de la reconnaissance, Taylor fait un saut important de la relation intersubjective entre le maître et l'esclave vers la relation entre deux cultures, dans la sphère publique. Il ne fait pas de distinction entre des situations où ces cultures sont de force relativement égale, objectivement parlant, et des cas où il y a une domination évidente de l'un des groupes. L'exemple du maître et de l'esclave présente un cas de domination des plus clairs. Selon moi, la domination n'affecte pas de la même façon les relations intersubjectives et les relations dans la sphère publique. Ces dernières sont plus complexes, impliquant non seulement un nombre d'individus plus grand, mais aussi une diversité d'acteurs : citoyens, sous-groupes et institutions. Ainsi s'ajoute dans la sphère publique tout le poids de la dimension objective de la relation. Par exemple, l'affirmation de la souveraineté de l'État – qui reste au cœur du système juridique – est un élément qui vient appuyer le discours colonial et nuit à la mise en place d'un dialogue interculturel plus égalitaire.

Dans le dialogue entre minorité culturelle et l'État, les normes de reconnaissance ne sont pas mises à l'avant-plan et discutées si le groupe majoritaire peut se contenter d'imposer son point de vue. La fusion des horizons nécessite que chaque groupe soit en mesure d'exprimer et de faire comprendre sa vision, ses propositions et ses normes de reconnaissance. Sans cela, les normes du groupe majoritaire s'incrustent dans la structure de la relation et le discours de la reconnaissance ne peut être modifié. Ces

normes constituent un des éléments cruciaux de la dimension objective de la relation coloniale.

La dimension objective se déploie aussi dans la forme libérale concrète des institutions politiques dont certains aspects des chartes des droits et de la Constitution (Tully, 1995, 2008). Par exemple, la reconnaissance des droits autochtones à l'intérieur de la Constitution canadienne issue elle-même de principes politiques eurocentriques implique un assujettissement de la « souveraineté » indigène à la présomption de la souveraineté de l'État (Macklem, 2001, 120-125). Si la Constitution en elle-même n'est pas porteuse de la structure de domination, et peut être envisagée comme un outil de réconciliation, certaines normes qui y sont inscrites forment un cadre fertile à des relations inégales. Cela s'étend à toutes les facettes politiques de la relation coloniale.

Or, ce qui est trop souvent relégué aux oubliettes et qu'il nous apparaît impératif de rappeler, ce sont les fondements colonialistes et ethnocentristes qui imprègnent toutes les relations de la Couronne avec les Premiers peuples du Canada, y compris les négociations territoriales avec les Innus au Québec. (Ross-Temblay et Amidi, 2013, 52)

Dans l'ensemble, les politiques des gouvernements fédéral et provinciaux laissent de bien faibles marges de manœuvre aux communautés indigènes. Rares sont les options qui permettent à ces communautés de se servir des pouvoirs qu'elles obtiennent pour déterminer leur avenir « autrement ». Pour Martin, l'exemple de la Convention de la Baie James illustre comment l'État circonscrit les pouvoirs qu'il concède : « Le rôle réservé aux Inuit par la Convention de la Baie James est de participer à un système, de l'exécuter ou de le gérer. Ils sont des atomes parmi d'autres dans une société dont les normes sont fixées par l'État » (Martin, 2003, 40).

Autour de la table de négociation, des pressions s'exercent pour que les « propositions charnières » ne soient pas remises en doute et que le gouvernement dicte la procédure.

Dans les faits, il est reconnu que ce sont les gouvernements fédéral et provinciaux qui imposent les modalités fondamentales mêmes des négociations, notamment la méthode, le langage et la lourde obligation de passer par un processus de reconnaissance et de définition des droits. Graduellement, les Premiers peuples se voient contraints, au risque de perdre leurs prêtres sans intérêts octroyés pour négocier, de balayer complètement leur identité, leur langue et leurs conceptions du monde au profit d'une logique d'assimilation à des pratiques et conceptions de la société dominante. (Ross-Tremblay et Hamidi, 2013, 54)

Dans le processus même de négociation, selon Ross-Tremblay et Hamidi, l'identité indigène est en péril. Ce qui devrait être une voie pour une réconciliation de deux visions avec leurs conceptions propres du rapport au territoire devient un des aspects contemporains du colonialisme d'établissement.

Se référant par exemple aux normes issues du capitalisme, Coulthard met en doute la capacité de la politique de la reconnaissance conceptualisée par Taylor à mettre un terme à l'oppression qui résulterait de l'exploitation des « colonisés » et de leurs terres (Coulthard, 2007, 446). La reconnaissance culturelle – c'est-à-dire de la dignité d'une culture - n'impliquerait pas une transformation des normes mêmes qui motivent actuellement la relation au territoire, normes et structures qui sont principalement celles du rendement et de la croissance économique²⁷. Les exemples de pratiques associées au discours de la reconnaissance qui illustrent ce type de rapport de force sont nombreux et souvent médiatisés. L'exploitation capitaliste des ressources telles que les minéraux, la forêt et le pétrole est devenue endémique pour presque tous les territoires ancestraux (Ross-Tremblay et Hamidi, 2013). Dans *Finding Dahshaa*,

²⁷ Si l'ambition sous-jacente à une modification de ce type de rapport capitaliste peut paraître démesurée, je tenterai de montrer dans le deuxième chapitre que certaines stratégies de non-coopération peuvent tout de même offrir des résultats. Par ailleurs, il ne faut pas confondre résurgence avec lutte anti-capitaliste, et ce même si les auteurs de la résurgence pointent régulièrement l'impact des normes capitalistes sur les communautés. En ce sens, ils cherchent à démontrer que ces normes, tout comme d'autres, sont imposées et ont aliéné l'identité indigène. La reconnaissance se devrait donc de permettre à d'autres normes et formes de rapports « commerciaux » et communautaires d'émerger ou de cohabiter avec celles que nous nommons comme dominantes.

Stephanie Irlbacher-Fox décrit plus précisément les négociations entre le peuple Decho aux Territoires du Nord-Ouest et le gouvernement canadien au sujet du projet de pipeline du Mackenzie comme une relation « on dictated terms ». Il s'agit selon elle d'un modèle de développement économique caractérisé par une relation « maître-esclave ». Un rapport similaire se retrouve dans les consultations menées auprès des communautés indigènes par les compagnies extractives, consultations le plus souvent perçues par les compagnies comme une formalité. De plus, le contrôle des retombées possibles nourrit cette relation coloniale. « The resource royalties that are paid on extracted resources go straight to Ottawa rather than other northern governments. That model of economic development contributes to the perpetuation of suffering and despiriting the people. » (Irlbacher-Fox, 2009, 162). Les compagnies ne sont pas obligées de dédommager les communautés locales.

Si dans certains cas on mentionne la possibilité de cogestion des ressources, les offres concrètes des compagnies se résument bien souvent à des stages de formation spécialisée, des compensations financières limitées et une priorité d'emploi pour quelques membres de la communauté autochtone visée. Paradoxalement, ces offres d'emplois ont pour effet de vider les communautés de leurs travailleurs les plus qualifiés brimant ainsi leur développement. (Hall, 2013, 388).

Les gains de reconnaissance par l'octroi de « résidus » de droits territoriaux doivent souvent être obtenus au prix de l'acceptation d'un modèle économique que les communautés souhaiteraient questionner à la lumière de leur relation avec le territoire et de leur mode de vie. De chasseur à employé de la compagnie minière, l'assimilation au sein du modèle productiviste global est flagrante. Le rapport de force et la domination des compagnies fondés tous deux sur des arguments légaux ne laissent que très peu de place à un discours indigène. Comme le démontrait plus haut Coulthard, les normes du groupe majoritaire deviennent les normes de tous.

Évidemment, la conceptualisation de Taylor ne cautionne pas l'instrumentalisation de la politique de la reconnaissance. En ce qui concerne les exemples concrets de

pratiques de reconnaissance que j'ai décrits, rappelons qu'il ne faut pas confondre la proposition de Taylor et les actes des gouvernements. Taylor n'explicite pas assez sa conceptualisation pour dégager une grille d'analyse précise permettant de déterminer comment traduire empiriquement les principes de la reconnaissance mutuelle. Les exemples « terrains » illustrent et expliquent les impacts du rapport de domination. L'exploitation capitaliste in situ du territoire dévoile un système bien ancré nourri par un rapport de force très inégal. Ainsi, la reconnaissance que l'on promet dans le discours officiel de l'État se traduit sur le terrain par un dialogue de sourds. Pour qu'il y ait reconnaissance mutuelle dans le contexte du colonialisme d'établissement, il faut corriger le vice qui dérive de l'asymétrie du rapport de force. Comme nous le verrons plus loin, dans le cas du Canada, le maître n'a que faire de la reconnaissance de l'esclave.

Si on laisse de côté les exemples miniers et pétroliers, il est possible de découvrir des cas où une reconnaissance mutuelle prend forme, malgré tout. Thibault Martin décrit de manière éloquente dans *De la banquise au congélateur* l'appropriation du Programme d'aide aux chasseurs par les communautés inuit signataires de la Convention de la Baie James. D'abord édicté comme un programme ayant pour objectif de subvenir aux besoins des plus démunis, celui-ci a été modifié par les Inuit afin de devenir un instrument de maintien d'un mode de vie traditionnel, la chasse. Au lieu de permettre, par exemple, l'achat de denrées commerciales par les personnes sans revenu d'emploi, le Programme d'aide aux chasseurs achète les prises des chasseurs pour les « redistribuer » selon les valeurs traditionnelles inuit. Dans les faits, la viande est entreposée dans un hangar réfrigéré où chacun peut se servir. En plus de faire en sorte que plusieurs individus puissent avoir les moyens matériels nécessaires pour chasser (motoneige, essence, fusils, etc.), le programme offre la possibilité à l'ensemble de la communauté de se nourrir d'aliments traditionnels : « En contribuant à stimuler l'activité de chasse, le Programme d'aide aux chasseurs participe ainsi au maintien de cette relation spéciale que les Inuit entretiennent avec la

nature » (Martin, 2003). La liberté de gestion qui a été laissée aux Inuit leur a permis de transformer cette mesure gouvernementale afin d'en faire un exemple de revalorisation et revitalisation et en cela nous pouvons y voir une forme de reconnaissance ascendante. Les Inuit ont utilisé l'espace de liberté pour agir localement sur leur identité. On peut douter de la volonté réelle du gouvernement de voir le programme proposé prendre cette forme, mais il demeure que celui-ci a reconnu l'importance de ne pas dicter la forme exacte que doit prendre l'utilisation de l'aide offerte.

À l'opposé de cet exemple que Martin qualifie d'unique, un autre exemple de pratique de reconnaissance d'un tout autre ordre est celui de la décision *Delgamuukw*²⁸. Dans cette décision, la Cour suprême du Canada a donné la priorité à une norme de rendement et de productivité au service de la majorité et au détriment des droits ancestraux indigènes. Autrement dit, selon la Cour, les communautés indigènes doivent être consultées, tant que leur point de vue ne contredit pas la vision qu'a le gouvernement du « développement du pays ». Martin souligne d'ailleurs la pression grandissante qu'exerce le gouvernement sur les territoires indigènes. Ce dernier rend légitime, « par son autorité, l'exploitation des ces régions pour le profit d'intérêts extérieurs à ce territoire » (Martin, 2003, 77). Encore une fois, le rapport de force asymétrique joue à l'encontre de la reconnaissance de la dignité de la culture indigène. Les avancées dans les dossiers de revendications autochtones sont très lentes dans le contexte actuel. Dans les derniers mois nous pouvons toutefois constater que l'obligation constitutionnelle de consultation qui a été édictée par la Cour renforce la

²⁸ Dans cette décision de la Cour suprême du Canada (*Delgamuukw v. British Columbia* [1997] 3 S.C.R.), il est précisé que le bien commun peut avoir priorité sur les droits territoriaux ancestraux des Autochtones ([1997] 3 S.C.R. 1008). Pour les juges, les Autochtones font partie de cette communauté plus large dont le développement peut constituer un objectif « impérieux et réel » ([1997] 3 S.C.R. 1007) Il faut cependant souligner que la décision a été vue comme un progrès pour les Autochtones à certains égards. Alfred, qui critique sévèrement la décision, précise tout de même que *Delgamuukw* peut être d'une certaine « utilité » dans les négociations entre les peuples autochtones et l'État (Alfred, 2000, 15).

capacité de protestation des communautés autochtones. Selon moi, il ne faut pas mettre totalement de côté les actions qui font progresser la jurisprudence dans le bon sens.

Si l'on poursuit l'analyse au sujet des impacts « sur le terrain » des pratiques de reconnaissance, Jeff Corntassel décrit les processus de revendication du droit à l'autodétermination comme un phénomène d'« illusion of inclusion » :

« [S]tates tend to narrowly frame self-determination by focusing on state political/ legal recognition of indigenous peoples as self-governing entities while diverting energies away from more substantive discussions regarding the reclamation of indigenous territories, livelihoods, natural resources, and the regeneration of community languages and culturally based practices.» (Corntassel, 2008, 107)

La lourdeur administrative, les exigences juridiques et scientifiques (notamment pour la reconnaissance des droits territoriaux) canalisent les efforts vers Ottawa, au détriment d'une transformation sociale et communautaire locale. La capacité et le savoir-faire technico-juridique parfois limités des communautés indigènes sont entièrement consacrés aux demandes et revendications sur le plan national.

Sur le plan international, le même phénomène peut être observé. Si des décennies de discussion ont permis l'avancée des idées et la rédaction de la *Déclaration de Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, ces droits demeurent tributaires de leur conformité avec le droit international²⁹. L'énergie engagée par les Indigènes dans la lutte pour la reconnaissance de leurs droits « is being diverted away from community regeneration efforts and channeled into the global indigenous-rights discourse without any noticeable impacts locally » (Corntassel, 2008, 113; 2006, 37)³⁰. Au lieu d'assurer

²⁹ http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf

³⁰ Au sujet des démarches au niveau international, l'avis de Corntassel n'est pas partagé par tous. Comme le nuance la politologue sami Rona Kuokannen, les représentations autochtones de ce type constituent des outils parmi d'autres : « Although indigenous rights advocates have acknowledged that international human rights discourse can be conceptually limiting and politically problematic at times, this discourse also has potential as one tool among several others, including a range of local, community-based processes rooted in culturally specific contexts and discourses » (Kuokannen, 2012, 244). De son côté, Alfred abonde dans le même sens que Corntassel et écrit que les revendications

le maintien de la culture indigène, les négociations et représentations dans les institutions internationales, notamment, feraient glisser les tentatives de reconstruction et les revendications vers un cadre juridique imposé aux peuples autochtones. Cet état de fait démontre comment la reconnaissance n'est que partielle ou « illusoire » lorsqu'elle se confine à des institutions et des arguments qui demeurent colonialistes et nourrissent un rapport de force inégal. Une reconnaissance internationale laisse inchangés les rapports de domination locaux et nationaux. Samson explique clairement l'impasse en prenant l'exemple de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*:

« The main shortcoming of the Declaration is its failure to question the relationships of power and authority between states and indigenous peoples. This is crucial, since the grievances of indigenous peoples stem from their own loss of autonomy and the assumption that they are subject to state authority. » (Samson 2008, 10)

Les grands forums internationaux ne questionnent pas – ou de manière insuffisante – les principes politiques qui régissent les relations entre les États et les premières nations, notamment les questions de souveraineté des États et d'intégrité territoriale. Comme le souligne Samson, l'article 46 de la Déclaration stipule que les 45 articles précédents ne doivent pas être interprétés de manière à autoriser toute action qui aurait pour effet de démembrer ou affaiblir l'intégrité territoriale ou l'unité politique d'États souverains et indépendants (Samson, 2008, 10). Nous nous retrouvons une fois de plus devant un exemple de « background norms » qui ne sont pas mises en doute. La conception du colonisateur devient inébranlable et intériorisée. Selon le juriste Patrick Macklem, d'autres conceptions seraient possibles. Il avance que la souveraineté canadienne doit être non-absolue et que la Constitution doit reconnaître des espaces

étatiques à grande échelle n'attaquent pas la source du problème. Toutefois, il ne nie pas que ces stratégies aient eu du bon à certains égards. « It is through political and social action in defence of the land and the political rights of First Nations that many colonized Indigenous people regain knowledge of their history and culture, and the confidence to demand and affect change in their lives and in the larger society. » (Alfred, 2009b, 57)

territoriaux et judiciaires au sein desquels les Autochtones peuvent « fleurir » (Macklem 2001, 7). Toutefois, l'auteur précise que le fossé qui sépare les traditions indigènes à celles de l'État est peut-être trop grand pour que la Constitution soit le lieu de cette reconnaissance. Selon lui, seul l'avenir le confirmera.

Jusqu'à maintenant, nous constatons qu'empiriquement au Canada et plus largement dans les institutions internationales, il n'y a pas eu de reconnaissance de la dignité des cultures indigènes. La politique de la reconnaissance, telle que conceptualisée par Taylor, demeure une proposition normative qui est susceptible d'inspirer un discours étatique sans que toutefois les gestes posés par l'État ne permettent d'atteindre la cible fixée par le philosophe, c'est-à-dire une coexistence pacifique qui assurerait la survie des cultures en question. Le problème n'est peut-être pas tant la proposition théorique de Taylor comme telle, que dans l'état des choses sur le terrain. Dans les conditions actuelles, le projet de la reconnaissance souffre tout d'abord du rapport de force très inégal qui est en place et qui fait notamment en sorte que les normes imposées par l'État sont intériorisées par les communautés indigènes. Ensuite, comme nous l'avons vu brièvement dans la section précédente, la reconnaissance souffre du fait que les « normes de reconnaissance » indigènes - c'est-à-dire leurs valeurs et principes traditionnels - doivent être revitalisées afin que celles-ci puissent être discutées et servir d'alternative possible aux normes dominantes imposées par l'État.

1.5 Un État qui n'a que faire de la reconnaissance

Comme troisième objection à la proposition de Taylor, toujours suivant la pensée de Fanon, Coulthard explique que le groupe dominant dans cette relation coloniale n'a pas besoin de la reconnaissance du colonisé. Comme nous l'avons vu plus haut, dans le paradigme colonialiste, nous ne sommes pas en présence de deux individus ou de deux groupes de tailles et de « puissances » potentielles similaires, mais bien d'une panoplie

de petites communautés dispersées sur un immense territoire et d'un État fédéral fort d'une constitution qui lui confère un pouvoir démesuré.

« In these contexts, the « master » — that is, the colonial state and state society — does not require recognition from the previously selfdetermining communities upon which its territorial, economic, and social infrastructure is constituted. » (Coulthard, 2007, 451)

Le « maître » qu'est l'État n'a pas besoin de la reconnaissance de l'« esclave » autochtone. Comme Coulthard l'indique, ce que l'État veut, c'est exploiter le territoire et les ressources. Pour cela, l'État n'a pas besoin de chercher à comprendre l'horizon indigène.

Il est pertinent de faire intervenir ici la conceptualisation du politologue Patchen Markell, qui souligne dans son livre *Bound by recognition* une distinction cruciale entre la reconnaissance dans la sphère intersubjective et la reconnaissance dans la sphère publique (Markell, 2003, 26-27). Le passage de l'une à l'autre exige de prendre en considération le rôle de l'État. Entre le maître et l'esclave, il n'y a pas de médiateur. Entre les groupes minoritaires et le groupe dominant, l'État constitue un des agents de la lutte tout en étant un des acteurs susceptibles de dénouer certains des aspects de la non-reconnaissance par sa médiation.

Markell réfute les théories qui placent l'État comme un médiateur transparent à travers lequel un peuple « déjà établi » agit comme acteur « déjà souverain » qui peut transcender une fois pour toutes les luttes pour la reconnaissance. L'auteur décrit plutôt l'État comme un ensemble d'institutions sociales lui-même situé parmi les éléments centraux d'identification des individus. L'État est à la fois un participant et un « artéfact » de la politique de la reconnaissance. En d'autres termes, il a les moyens en mains pour assurer la reconnaissance de sa souveraineté. Comme le souligne Markell, l'État n'est pas un *deus ex machina*, en dehors du social (Markell, 2003, 125). Dans ce jeu complexe, les groupes de la société cherchent à influencer tantôt l'État, tantôt directement le groupe avec lequel ils « négocient » la reconnaissance, et l'État lui-même cherche à confirmer sa souveraineté.

Comme le souligne également Coulthard, citant Fanon, dans le contexte colonial nous ne sommes plus dans la sphère intersubjective comme chez Hegel. Selon lui, il n'y a plus de dépendance mutuelle en termes de désir ou besoin de reconnaissance (Coulthard, 2007, 450). Je m'accorde avec lui sur ce point crucial de l'absence de dépendance mutuelle qui a pour effet que sur le terrain politique que le discours de la reconnaissance préserve le statu quo en ce qui concerne les fondements de la relation coloniale. Si on ajoute à cela que nous ne sommes pas en présence d'un rapport entre deux acteurs, soit un individu dominant et un individu dominé, mais bien dans une forme de multilogue où des individus, des groupes et des institutions luttent pour la reconnaissance, le paradigme du colonialisme d'établissement ne peut plus être analysé uniquement à la lumière d'une théorie d'inspiration hégélienne comme le fait Taylor.

1.6 Reconnaissance à d'autres niveaux de gouvernance

L'ensemble des critiques et observations concernant le peu de gains à espérer pour les peuples indigènes dans les démarches nationales et internationales peuvent être soit appuyées, soit nuancées par les propositions de certains auteurs non-autochtones. Il est pertinent de se demander si d'autres propositions, ou d'autres approches du type « politique de la reconnaissance » sont susceptibles de minimiser les impacts négatifs critiqués plus haut. Cette analyse a pour but de déterminer si certains types de luttes pour la reconnaissance sont légitimes.

Tout d'abord, le politologue Martin Papillon, à l'instar de Tully, constate la rigidité de la structure constitutionnelle et y oppose les bénéfices d'une approche à d'autres niveaux, notamment à l'intérieur d'espaces de décision locaux ou provinciaux. Le cas du Programme d'aide au chasseur décrit précédemment constitue à mes yeux un exemple de négociations qui prennent place « en marge d'un système fédéral ».

« Change, however, occurs perhaps less at the constitutional level, where entrenched interests tend to limit the possibility of such developments, than at the level of everyday policy making, where new governance spaces can emerge and provide opportunities for alternative practices to emerge. » (Papillon, 2007, 306)

Papillon laisse donc présager que des négociations au sein de « nouveaux espaces de gouvernance » demeurent pertinentes. Il y aurait une reconnaissance effective et mutuelle dans ces ententes ou décisions de gouvernements locaux ou régionaux. On y considère davantage les intérêts spécifiques locaux et régionaux, ce qui n'est pas possible lors de revendications à l'échelle nationale portant sur des modifications constitutionnelles. C'est en soi un atout qu'il ne faut pas négliger. De plus, la stratégie « locale » présente des risques moins grands de cooptation et de « distraction ». En ne s'attaquant pas directement aux structures de la Constitution et de l'État, les peuples indigènes agissent en marge des normes de celles-ci. Ils peuvent conserver un espace de liberté et ainsi en venir à contester les discours étatistes, de même que la souveraineté territoriale du Canada.

Toutefois, bien que cette façon de faire plus localisée m'apparaisse justifiée dans une stratégie de « petits pas », elle ne peut à elle seule faire tout le travail. Il faut, selon moi, miser sur la complémentarité des approches, tant par des négociations locales que par un débat public sur le terrain et au niveau provincial et fédéral.

Il faut garder en tête que si l'approche gradualiste³¹ et celle « à d'autres niveaux » semblent offrir de meilleures garanties de résultats « locaux », et donc permettre une transformation pertinente de l'identité des peuples indigènes qui choisissent cette approche, le dialogue ou multilogue mis en place devrait répondre à plusieurs critères afin de permettre la critique des normes de reconnaissance. Le fait de négocier à des

³¹ Leydet définit l'approche gradualiste comme « toute position qui conçoit le changement constitutionnel d'abord sous la forme d'une évolution, c'est-à-dire comme un ensemble de changements implicites, qui ne sont pas introduits par la voie d'amendements formels. » (Leydet, 2011, 5)

niveaux « inférieurs », là où le rapport de force est par définition moins disproportionné, n'empêche pas nécessairement le groupe dominant d'imposer l'intériorisation de normes de reconnaissance et le langage des négociations (tout comme il peut en contrôler le financement, et influencer fortement le contenu des discussions et la capacité de débattre des communautés indigènes qui disposent souvent de moyens limités). J'aurai l'occasion de revenir sur la complémentarité des approches au chapitre II.

1.7 Taylor et la fusion des horizons

Au sujet du langage et des normes qui sont en jeu dans la relation entre les cultures, il m'apparaît crucial de questionner sur un dernier point la justesse de la critique de Coulthard concernant la capacité de la politique de la reconnaissance conceptualisée par Taylor de confronter la dimension objective de la relation coloniale. Dans *The Politics of Recognition*, Taylor précise que la reconnaissance mutuelle de la valeur des cultures passerait par une « fusion des horizons ». Pour qu'une compréhension de la valeur d'une culture différente soit possible Taylor aborde l'idée de la création d'un nouveau vocabulaire.

« What has to happen is what Gadamer has called a « fusion of horizons ». We learn to move in a broader horizon, within which what we have formerly taken for granted as the background to valuation can be situated as one possibility alongside the different background of the formerly unfamiliar culture. The « fusion of horizons » operates through our developing new vocabularies of comparison, by means of which we can articulate these contrasts. » (Taylor, 1994, 67)

Plus loin, Taylor aborde même l'idée d'un changement de standard. Bien que ce passage très bref donne peu d'explications sur le caractère opératoire de ce concept, et

que Gadamer lui-même ait très peu développé ce qu'est la « fusion des horizons »³², il ne serait pas honnête d'en ignorer la mention par Taylor. Selon le philosophe David Vessey, le processus de la fusion chez Gadamer se décrit ainsi:

« While the participants in a dialogue still aim at agreement, the dialogue is a success if each has acquired a new perspective on which to see the subject matter — a perspective informed by that of the interlocutor and grounded in new insights about the subject matter in the context of the claim. That is, the participants have acquired a new understanding of how they originally valued the evidence such they arrived at conflicting conclusions about a subject matter. They have either revised their evaluations, or they have set their evaluations in larger context of possible evaluations. Either way they have acquired a new understanding of the subject matter and of the contingency of their own perspective on it. » (Vessey, 2009)

Si l'on peut faire un reproche à Taylor, c'est de ne pas avoir mieux expliqué les implications de cette notion de fusion dans les contextes qu'il a cités en exemple, soit ceux du Québec et des communautés autochtones. Cela dit, les multiples exemples de reconnaissances culturelles et légales/politiques ayant eu des résultats insatisfaisants qui ont marqué l'histoire récente n'épuisent pas le potentiel d'une véritable discussion, d'une compréhension mutuelle et équitable. Pour l'État, une « compréhension nouvelle » du contexte n'est pas totalement hors d'atteinte. C'est le rapport de force inégal qui nuit considérablement à l'acquisition d'un nouveau vocabulaire, vocabulaire qui inclut non seulement les droits « culturels » nécessaires à la survie de la culture, mais aussi tous les éléments nécessaires à l'autodétermination des peuples indigènes.

Pour la juriste Brenna Bhandar, la politique de la reconnaissance ne permet pas l'incorporation de la différence de la culture d'un groupe minoritaire comme celle des peuples indigènes quand celle-ci ne se conforme pas aux structures existantes.

³² « Bien qu'elle soit fortement identifiée à Gadamer, il s'agit d'une formule que son créateur emploie et discute assez rarement. » (Grondin, 2005, 402)

« The difference that is recognized (and preserved) through Aboriginal rights claims is limited to the recognition of a cultural identity of « Aboriginality ». The cultural difference that is recognized is defined as that which is proper to the existing political, economic and legal structures of the Canadian state. Defining Aboriginal difference in terms of cultural difference prevents a rupture of existing relations of power, rooted in the history of colonial settlement, which enables one entity to bestow recognition upon the party seeking legal rights from the state. » (Bhandar, 2007, 136)

Selon Bhandar, la reconnaissance de différentes identités culturelles laisse intactes les structures politiques et économiques existantes. Nous avons déjà vu cette critique dans les propositions de Tully et Coulthard. Citant notamment Delgamuukw, Bhandar explique comment la reconnaissance « culturelle » ne peut qu'avoir des impacts limités sans remettre en question des normes tel que la souveraineté de l'État. La reconnaissance de la « différence culturelle » exclut toute différence qui serait susceptible de transformer plus largement la « nation » (Bhandar, 2007, 142). Coulthard constate lui aussi les limites de la reconnaissance « culturelle » et son incapacité à dépasser l'octroi d'une catégorie de droits précise qu'il nomme droits culturels. Selon lui, l'État circonscrit la reconnaissance à un ensemble de droits qui doivent être exercés à l'intérieur des paramètres de la souveraineté de l'État et du mode capitaliste de production (Coulthard dans Eisenberg et al., 2014, 169).

Dans la même ligne de pensée, Borrows explique avec éloquence et détails que la « différence indigène » dépasse la question de la culture. L'auteur anishinabe/ojibway définit la « différence indigène » non seulement en termes culturels, mais aussi selon des critères de distinction territoriaux (« prior occupancy »), de souveraineté indigène et de différences issues du processus des traités. Ces aspects fondamentaux de l'identité indigène et de la relation entre l'État et les communautés indigènes justifient une « reconnaissance » qui va au-delà de la protection de la culture indigène à l'intérieur, par exemple, de la Charte des droits. Cette reconnaissance « large » ne peut prendre forme dans le contexte de domination colonial actuel. Les Indigènes doivent avoir la capacité de « forcer » la fusion des horizons en transformant d'abord par eux-

mêmes leur identité et en affirmant celle-ci culturellement, socialement et politiquement.

La recherche de la « fusion des horizons » exprime une volonté de sortir des cadres qui ont légitimé le colonialisme : le capitalisme pour l'exploitation du territoire et les normes libérales de la pensée occidentale pour la conception fondamentale politique³³. Une lecture plus « généreuse » de la conceptualisation de Taylor, à la lumière notamment d'autres thèses développées par le philosophe ailleurs³⁴, permettrait de dénicher certaines sources d'inspiration pour favoriser des modifications de la dimension objective de la relation coloniale. Dans le cas du Québec, l'auteur ouvre la porte à la reconnaissance d'une « société distincte », appellation qui semble aller plus loin que la protection de la culture, et qui engagerait à un partage des pouvoirs « distincts ». La reconnaissance de la dignité des cultures indigènes doit englober ce que je nommerais la « culture politique », c'est-à-dire les fondements philosophiques qui ont motivé la formation des normes et des institutions politiques traditionnelles indigènes. Une telle reconnaissance impliquerait une remise en question profonde des institutions politiques au-delà de la question de la survie de la culture et annoncerait une négociation entre l'État et les communautés indigènes en dehors du discours libéral.

³³ Ces normes constitueraient un pan de ce que plus haut nous avons nommé les « propositions charnières » chez Tully, par exemple la prétention de la souveraineté absolue de l'État colonial et la supériorité des normes libérales d'égalité et de liberté individuelle face aux normes traditionnelles indigènes.

³⁴ Je pense entre autres à l'idée de la diversité profonde et à la pluralité des modes d'appartenance qu'il propose dans son livre *Rapprocher les solitudes* (1990), ainsi qu'à l'importance que Taylor accorde à l'écoute de l'autre notamment dans « The Dynamics of Democratic Exclusion » (1998).

Conclusion

Les critiques qui viennent d'être présentées dans ce chapitre démontrent que pour modifier véritablement la relation coloniale, ses dimensions subjective et objective devraient être transformées. Si à première vue la dimension objective désigne principalement les conditions matérielles et historiques et les institutions existantes, l'interaction entre le discours et les comportements de la relation subjective et ces éléments objectifs complexifie l'étude de la structure coloniale, de même que la recherche d'une stratégie opérante pour modifier la relation coloniale, soit une stratégie qui peut se traduire par des modifications réelles et justes sur le terrain.

Nous avons vu que la conceptualisation de la politique de la reconnaissance par Charles Taylor comporte des limites qui mettent en doute sa justesse dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada. Si certaines de ces lacunes peuvent être nuancées, et que des approches à des niveaux « autres » ou inférieurs semblent plus adéquates, notre conclusion demeure que la reconnaissance ne peut modifier à elle seule de façon satisfaisante les deux dimensions de la relation coloniale. L'asymétrie du rapport de domination est trop grande pour qu'une véritable lutte pour la reconnaissance mutuelle puisse prendre place. Les Indigènes doivent au préalable retrouver par eux-mêmes leur identité et leurs valeurs traditionnelles afin de présenter et défendre leur discours indigène avec courage à la « table de négociation ». La « lutte » qui est proposée par les auteurs indigènes de la résurgence pour pallier les lacunes de la reconnaissance sera l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE II

PREVENIR L'IMPASSE DE LA RECONNAISSANCE

À la suite de ces réflexions sur la conceptualisation de la politique de la reconnaissance chez Taylor dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada, nous nous retrouvons devant un problème théorique qui mérite réflexion. Comment peut-on paver la voie et mettre en place les conditions nécessaires à la lutte pour la reconnaissance? Dans le deuxième chapitre, j'examinerai des pistes de solution afin d'analyser leur capacité à préfigurer la lutte pour la reconnaissance. Je consacrerai cette étude principalement au courant de pensée de la résurgence indigène tel que formulé par Taiaiake Alfred et ceux qui ont alimenté ce paradigme à sa suite. La résurgence me paraît être le seul moyen pour les peuples indigènes de retrouver leur identité et leur dignité, et ainsi de devenir des acteurs d'une éventuelle lutte pour la reconnaissance.

L'examen que j'entreprends dans ce deuxième chapitre s'inscrit en continuité avec les objections formulées par Coulthard envers la politique de la reconnaissance. Je démontrerai que la résurgence indigène propose une approche globale qui joue sur les deux dimensions de la relation coloniale par un processus de « retour sur soi » de « l'esclave » nécessaire à la guérison de la souffrance sociale et à l'empowerment indigènes. Ces deux éléments constituent les piliers sur lesquels les Indigènes pourront s'appuyer pour faire face au groupe majoritaire et à l'État.

Afin de comprendre ce qui distingue la résurgence de la politique de la reconnaissance conceptualisée par Taylor, je me servirai de nouveau de la grille de lecture que fournit Singh en ce qui concerne la distinction « from above » et « from below ». Tout comme Coulthard, cet auteur précise que les approches ascendantes n'accordent pas de priorité à l'horizon libéral-démocratique comme source des normes ou règles optimales pour une coexistence pacifique (Singh dans Eisenberg et al., 2014, 60). Singh précise que l'approche ascendante met l'accent sur la nécessité pour le groupe subalterne « to

address both the subjective and structural aspects of hegemonic power relations » (Singh dans Eisenberg et al., 2014, 51). Nous verrons avec l'exemple de la section 2.2 que la résurgence joue sur ces deux aspects. J'apporterai cependant quelques nuances et présenterai certaines limites que cette approche de la résurgence ne peut surmonter en ce qui concerne la structure objective de la relation coloniale.

Il s'agira donc de voir comment, dans le contexte colonial, une transformation qui prendrait racines au sein même des peuples indigènes pourrait entraîner ou rendre possibles des changements tant du côté de la dimension subjective qu'au sein des structures objectives « que l'on ne voit pas ». Je préciserai quels types de gestes de résurgence, aussi appelés pratiques de résistance, confrontent les différentes catégories de la dimension objective, soit les normes issues du capitalisme, celles dites libérales « eurocentriques » et enfin le langage lui-même utilisé dans le dialogue, c'est-à-dire dans les négociations. Mon analyse mettra en doute la capacité des gestes résurgents à transformer l'ensemble de ces divers aspects de la relation coloniale. L'objectif consiste à voir comment la résurgence vient préparer le « terrain » pour que la lutte pour la reconnaissance qui la suivra soit fertile et susceptible de contribuer véritablement à une relation plus équitable entre Indigènes et non-indigènes au Canada. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, d'autres approches peuvent générer des gains et constituer des petits pas prometteurs dans la lutte des peuples indigènes pour contrer la domination du groupe majoritaire. L'ensemble de ces propositions joue un rôle certain à divers niveaux pour que la relation coloniale soit modifiée. La résurgence constitue un passage nécessaire qui peut aussi bénéficier des avancées sur d'autres fronts. Chose certaines, les gestes de résurgence ne feront pas tout le travail à eux seuls.

2.1 La résurgence indigène

Depuis une dizaine d'années, le courant de pensée de la résurgence indigène a été élaboré par un nombre grandissant d'auteurs et de philosophes des Premières Nations, Inuit et Métis au Canada. D'abord conceptualisé par le politologue mohawk Taiaiake Alfred, le paradigme de la résurgence indigène constitue 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 du colonialisme d'établissement (Alfred, 2005, 32).

Alfred, qui s'est inspiré entre autres des enseignements de penseurs indigènes tels que l'historien dakota Vine Deloria Jr., décédé en 2005, et le professeur émérite en études autochtones Leroy Little Bear, voit aujourd'hui émerger une primordiale « intelligentsia indigène »³⁵, primordiale au sens où elle joue un rôle crucial dans l'avènement de la résurgence. Au sein de celle-ci on retrouve la politologue nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson, qui a témoigné de l'influence directe des écrits d'Alfred dans son livre *Dancing on Our Turtle's Back* (2011), ainsi que les politologues cherokee Jeff Cornassel et déné Glen Coulthard, respectivement collègue et étudiant d'Alfred.

Ces auteurs expliquent et précisent une « praxis transformatrice », soit un ensemble de principes d'action susceptibles de contribuer à une autonomisation des communautés

³⁵ « To defend our nationhood against cooptation, it is essential to redirect our energies and resources toward education for our young people and the (re)development of a new *indigenous intelligentsia* rooted in tradition and committed to preserving their nations and creating the conditions for harmonious coexistence with other. [...] writers, philosophers, teachers and artists are essential if we are to confront the state at a deep level » (Alfred 2009a : 177-78). Sans se limiter à ceux-ci, ce groupe de communicateurs comprend des jeunes universitaires qui transmettent et font la promotion des conceptions indigènes de la justice entre les peuples.

indigènes. Comme nous l'avons vu à la lecture des thèses hégéliennes, l'autonomie découle de la dignité de l'individu ou du groupe. Quand la lutte pour la reconnaissance sombre dans l'impasse, cette dignité doit trouver sa source ailleurs. La résurgence indigène prend forme face à une approche étatique qui nie la souveraineté indigène et en contrepoids à des pratiques de reconnaissance qui maintiennent la relation de domination coloniale. Elle constitue une première phase de décolonisation. Il s'agit d'un moment où l'on « se détourne de l'autre », dans le cas présent l'État, pour opérer une transformation identitaire subjective et empirique à la fois.

Mon hypothèse consiste donc à poser la résurgence comme une étape préalable, un passage obligé pour qu'une lutte pour la reconnaissance entre Indigènes et non-indigènes ne soit pas vouée à l'échec. Ce qu'Alfred formule ainsi :

« There is a great danger in attempting to negotiate structural changes to our relationships before our minds and hearts are cleansed of the stains of colonialism. In the absence of mental and spiritual decolonization, any effort to theorise or to implement a model of a « new » Onkwehonwe-Settler relationship is counter-productive to the objectives of justice and the achievement of a long-term relationship of peaceful coexistence between our peoples. » (Alfred, 2009b, 180).

Selon Alfred, l'autonomisation individuelle et collective passerait d'abord par des gestes du quotidien, soit la revitalisation des langues indigènes, un retour à une alimentation traditionnelle et une éducation indigène. Ainsi, le simple fait de « marcher le territoire » peut devenir un acte de liberté, une façon de faire revivre tranquillement le lien entre les Indigènes et la terre qu'ils habitent. Les changements et les gestes proposés par le courant de pensée de la résurgence sont à première vue très concrets et ancrés dans la vie de tous les jours. Ils sont initiés par les Indigènes. Pour Alfred, il s'agit d'un processus d'autoguérison. L'État colonisateur ne peut pas être celui qui propose les « remèdes » décolonisateurs. Cela me semble particulièrement juste en ce qui concerne la dimension subjective de la relation coloniale. L'état d'esprit individuel et collectif des Indigènes a été affecté par des siècles de domination. Un revirement guérisseur ne peut venir du groupe dominant, mais doit plutôt être le fruit d'un retour

sur soi par lequel les Indigènes retrouvent leur identité et renouent avec leurs traditions (ce concept de « détournement » sera expliqué à la section 2.1.1).

Le terme « révolution spirituelle », utilisé par Alfred pour caractériser la résurgence et la décolonisation, traduit cette idée de retour sur soi. Si ce concept peut sembler peu opératoire, il désigne selon moi un état d'esprit qui se fonde sur des valeurs qui découlent de la relation des individus et collectivités avec leur territoire et entres-eux. C'est avant tout une manière pour l'esprit de concevoir le monde qui l'entoure et de s'y situer. En d'autres mots, l'état d'esprit individuel ou collectif permet de voir l'horizon des possibilités et de choisir ses projets de vie. Le colonialisme d'établissement a détruit la relation des Indigènes avec leurs terres ancestrales et affaiblit leur dignité – prises de possession, interdictions de pratiques traditionnelles inhérentes au territoire, systèmes des réserves, pensionnats autochtones. Le regard porté par les Indigènes sur la terre qu'ils habitaient, qui était nourri par des contacts quotidiens, a été modifié, ce qui a engendré la souffrance sociale.

« As stated clearly in the most recent compendium of research on mental health issues in indigenous communities: "Connection to the land has played an important role in Aboriginal conceptions of personhood and wellness. Disruption of this link has been a major contributor to the social suffering endured by Aboriginal communities" (Kirmayer & Valaskakis, 2009, p. 446). » (dans Alfred, 2009b, 54)

Pour les penseurs de la résurgence il est pertinent, sinon nécessaire, que les communautés indigènes retrouvent ce lien avec le territoire afin de posséder un discours enraciné dans leurs cultures traditionnelles³⁶ et des leaders courageux prêts à attaquer le niveau d'opération objectif du colonialisme. Cela leur permettrait de « confronter » le libéralisme eurocentrique issu de l'évolution historique du

³⁶ Discours éthique en lien étroit avec le territoire qui n'est pas « éteint » et qui persiste comme les braises dans la cendre (Coulthard dans Eisenberg et al., 2014, 157).

constitutionalisme moderne³⁷ et l'imposition du capitalisme comme normes hégémoniques issues du colonialisme d'établissement. Il faut d'abord rebâtir les fondements culturels indigènes. Les revendications d'autonomie gouvernementale au sein des structures actuelles ne porteront pas fruits sans une fondation culturelle indigène solide : « In fact, without a cultural grounding, self-government becomes a kind of Trojan horse for capitalism, consumerism, and selfish individualism » (Alfred, 2009a, 3).

Il faut souligner que les auteurs de la résurgence tiennent à se distancier d'un traditionalisme « fort » qui aurait pour objectif de retourner à un mode de vie révolu. Selon Alfred, il doit y avoir une « sélection » en fonction de ce que sont devenues les communautés indigènes. Le retour aux « racines » qu'il préconise peut fleurir de façon renouvelée. Il ne s'agit pas de se limiter aux activités purement traditionnelles en imitant parfaitement les savoir-faire des ancêtres. On peut penser à l'exemple d'une communauté dont les ressources halieutiques auraient été décimées. Il serait sans doute légitime qu'elle se tourne vers l'élevage ou tout autre mode de subsistance en harmonie avec le territoire et les autres communautés. Sur le plan politique, Alfred donne en exemple l'affirmation nationaliste mohawk à Kahnawake et la revitalisation de la pensée politique indigène. L'auteur écrit qu'il s'agit d'une « selective revitalization of key elements within an existing culture, a self-conscious and syncretic reformation leading to the creation of an identity and institutional framework strongly rooted in tradition but adapted to modern political reality » (Alfred, 1995, 179).

Alfred veut éviter de figer la culture indigène dans un traditionalisme essentialisant. Il propose un « self-conscious traditionalism », soit : « an approach which sees culture as a dynamic process, and traditionalism as a constant referencing back and forth between

³⁷ Dans *Une étrange multiplicité*, Tully présente les sept caractéristiques du constitutionnalisme moderne qui ont pour effet que les colonies ont été reconnues à des stades d'évolution antérieurs. Ces traits principalement forgés en Europe sont issus de trois siècles d'évolution constitutionnelle (Tully, 1999).

what is remembered of the past and what is demanded by the exigencies of the present » (Alfred, 1995, 75). L'alimentation traditionnelle est susceptible de correspondre à cette définition d'un mouvement traditionaliste « conscient ». Elle peut répondre aux exigences du présent – surtout dans les territoires nordiques compte tenu du prix exorbitant des denrées alimentaires – tout en se référant aux valeurs traditionnelles indigènes de respect et de responsabilité envers le territoire, la faune et la flore, et ce sans rejeter toutes les commodités de la « vie moderne ».

Leanne Betasamosake Simpson explique cette fluidité des traditions par le terme nishnaabeg « biskaabiiyang », qu'il ne faut pas simplement traduire par « retourner vers le passé », mais plutôt par « re-creating the cultural and political flourishing of the past to support the well-being of our contemporary citizens » (Simpson, 2011, 51). Fondamentalement, la résurgence est la mise en pratique de ce principe traditionnel.

Si nous prenons en exemple de la revitalisation des langues traditionnelles indigènes, le traditionalisme conscient prend alors toute sa signification. En effet, il serait naïf de penser que les membres de communautés entières recommenceront à parler entre eux en langue wendat ou en d'autres langues qui ont été littéralement oubliées, d'autant plus que l'anglais et le français dominant tout l'espace public. Ces communautés sont susceptibles d'opérer une forme de réappropriation du langage par petits pas, en priorisant les concepts qui fondent la spiritualité et la philosophie traditionnelles. Alfred explique qu'il voit la langue comme une source essentielle de connaissance et un cadre pour mener une vie bonne (Alfred, 2005, 246). Tout comme le retour à l'alimentation traditionnelle ne peut pas signifier un « détournement » total des produits alimentaires industriels, la revitalisation de la langue ne se fera pas en ignorant le besoin de connaître les langues les plus communes, soit l'anglais et le français en ce qui concerne le Canada.

Alfred insiste sur l'importance de bien percevoir la langue comme un outil de domination. L'impérialisme linguistique menace l'identité indigène.

« Dominance of European thought as reflected in the hegemony of European languages can and must be challenged, and the pattern must be reversed if we are serious in our objective to reassert the existence of Onkwehonwe identities in the face of homogenizing imperial-capitalist culture, its languages, and the political-economic power of the global empire. » (Alfred, 2005, 247)

La domination du français et de l'anglais n'est plus totale dans certains domaines où on aurait très difficilement pensé cela possible il y a quelques années seulement. Dans le milieu du cinéma, les langues indigènes revivent. Que ce soit dans les méga-productions comme « Le revenant » de Alejandro González Iñárritu, ou encore dans le film québécois « Avant les rues ». Ce dernier, réalisé par Chloé Leriche, est le premier film entièrement en langue atikamekw. Il été présenté lors du prestigieux Festival international de films de Berlin en 2016. À la fois source d'inspiration et exploit, il s'agit d'un acte de résurgence fort pertinent qui résulte d'une multitudes de petits gestes qui l'ont précédé, notamment la création du Wapikoni par Manon Barbeau. Ce studio ambulant de création a motivé des dizaines de jeunes créateurs indigènes à faire leur premier film. Il a également permis la rencontre entre des formateurs non-indigènes et des communautés indigènes. Chaque nouvelle création en langue indigène affirme l'existence des langues et récits indigènes dans cet espace contemporain qu'est celui du cinéma.

Alfred précise qu'une culture n'existe pas en vase clos et qu'elle évolue selon un principe donnant-donnant (« give and take ») (Alfred, 2009a, 16). Selon lui, conserver certains fondements culturels traditionnels n'exige pas de rejeter toute forme d'échange, d'appropriation ou d'adaptation. Qu'il s'agisse de réaliser des films, de recréer des réseaux de solidarité ou de chasser, la culture traditionnelle contient selon le penseur mohawk un noyau dur formé de principes, valeurs et croyances qui fondent la structure de base sur laquelle on peut bâtir une société meilleure (Alfred, 2009a, 16). C'est ce noyau dur que les penseurs de la résurgence cherchent à déterrer et revitaliser notamment par les gestes quotidiens individuels et collectifs.

Pour l'auteure et activiste dakota Waziyatawin³⁸, la revitalisation de certaines pratiques constitue un premier pas qui engendre une spirale de reconnexion et de décolonisation. Elle n'hésite pas à en faire une condition de survie pour les communautés indigènes.

« A feedback loop is also embedded here; the more we learn to restore local food practices, the more likely we are to defend those practices, and the stronger our cultural ties to our homeland become. If we choose this course of action, we can simultaneously engage both the resurgence and resistance elements of a decolonization movement. Our survival will depend on it. » (Waziyatawin, 2012, 74)

Selon Waziyatawin, la décolonisation est une stratégie qui comporte des éléments de résurgence (ou revitalisation) et de résistance. La résurgence se conçoit effectivement comme partie d'un processus plus large de décolonisation. La résurgence définit l'ensemble de gestes initiés par et pour les Indigènes sans que l'État ou le groupe majoritaire ne soit directement impliqué. Toutefois, pour préciser la description que présente Waziyatawin, je note que la résurgence ne se distingue pas clairement de la résistance. Elle contient également des actes de résistance « internes » nécessaires à la revitalisation des valeurs traditionnelles. Par exemple, la restauration d'un rapport harmonieux avec le territoire passe par une contestation des modes intensifs d'exploitation des ressources, modes qui sont ceux qu'appuient plus souvent qu'autrement les gouvernements provinciaux et fédéraux et qui caractérisent l'action des grandes compagnies extractives.

Revitalisation et résistance forment deux aspects de la résurgence qui expliquent l'étendue du champ d'action de celle-ci. La revitalisation permet de modifier la dimension subjective de la relation coloniale en transformant l'identité indigène. La résistance cherche à détourner le regard pour ignorer les structures objectives de la relation coloniale de domination. Les gestes de résistance jaillissent en dehors du cadre

³⁸ Waziyatawin dirige une chaire de recherche au sein du programme IGOV de l'université de Victoria, programme mis sur pied par Alfred.

imposé. La résistance comme confrontation directe avec l'État ou le groupe dominant ne peut être envisagée, pour les penseurs de la résurgence, qu'une fois que le processus d'autonomisation est sérieusement entamé.

En d'autres termes, la résurgence modifie d'abord la dimension subjective, et indirectement la dimension objective de la relation coloniale (je préciserai cet aspect plus bas). L'objectif premier de la résurgence, à court ou moyen terme, est la « survie » - je préfère utiliser le terme guérison - de l'identité/intégrité culturelle indigène et sa revitalisation. À long terme, elle a comme visée la coexistence pacifique des divers groupes qui cohabitent sur un même territoire et elle cherche à mettre en place un rapport harmonieux entre les Indigènes, l'État, les communautés non-indigènes et les compagnies qui envahissent de plus en plus les terres ancestrales à la recherche de ressources naturelles.

Sur le terrain, ce rapport harmonieux se traduirait par un accord sur les façons de vivre ensemble (par des modifications aux lois et même à la Constitution) et des ententes sur l'exploitation du territoire qui tiennent compte de la vision indigène du développement et de leur aspiration en ce qui concerne le déploiement d'économies de subsistance. Pour en arriver là, il faut d'abord que les communautés rebâtissent les fondements culturels et politiques traditionnels qui ont été ébranlés et parfois détruits par des siècles de colonialisme.

Par exemple, Kuokanen souligne l'impact de la réglementation de l'économie de subsistance des communautés indigènes par l'État canadien, notamment par les lois concernant la chasse et la pêche.

« For example, in Canada the Aboriginal subsistence economy has been regulated since the late nineteenth century. The wildlife and game regulations under the guise of conservation, the establishment of parks, seasonal hunting closures, and moratoriums by the government imposed severe limitations on subsistence economies, radically altering the social and economic organization of indigenous societies. » (Kuokkanen, 2011, 223)

Selon l'auteure, la remise en place d'une économie de subsistance pourrait agir tant pour modifier l'identité des individus que pour créer une forme de résistance face aux normes imposées, et ce particulièrement chez les femmes.

« Reclaiming and upholding subsistence economies and values are often led by women around the world. For them, subsistence represents not only personal autonomy and agency and economic self-sufficiency but also a means of resisting the global capitalist economy and its patriarchal, colonial control over women, means of production, and the land. » (Kuokkanen, 2011, 228)

Ce type d'action illustre une mise en application des principes d'action de la résurgence indigène et démontre la double répercussion des actes de résurgence, d'abord comme vecteur d'autonomie, ensuite en tant que geste de résistance. Les sections suivantes détailleront ces deux aspects complémentaires de la résurgence.

2.1.1 Autonomisation³⁹

Dans un premier temps, la résurgence signifie engager une révolution culturelle qui modifie l'identité intériorisée au cours des trois récents siècles de mépris colonial. En d'autres mots, il s'agit de transformer la dimension subjective du colonialisme d'établissement. Pour Alfred, le racisme envers les Indigènes doit être la première cible de la résurgence (Alfred, 2009b, 60). Selon l'auteur mohawk, parmi tous les effets du colonialisme et du racisme que celui-ci nourrit, la perte d'autonomie intellectuelle constitue un impact des plus dévastateurs (Alfred, 2009a, 178). Cet impact « psycho-intellectuel » du colonialisme démontre le besoin pour les Indigènes d'atteindre un certain niveau d'intégrité. Chez Coulthard, suivant la lecture que fait

³⁹ Le terme « autonomisation » ne doit pas se comprendre ici comme l'action de se défaire d'une dépendance, si ce n'est celle du regard de l'État, mais comme l'acte par lequel un individu ou une communauté se rend capable de décider de son avenir et d'agir par lui-même selon ses propres valeurs et ses propres lois.

Fanon des thèses hégéliennes, la dignité et l'autonomisation ne passeraient pas immédiatement par la lutte contre un groupe dominant, mais par une reconstruction à l'intérieur des communautés, dites communautés de résistance – résistance interne, et non comme confrontation (Coulthard, 2007, 453)⁴⁰. Le paradigme de la résurgence comporte une série de principes d'action grâce auxquels les communautés indigènes sont susceptibles de rebâtir leur identité et de vivre selon le lien au territoire qui caractériserait un mode de vie décolonisé. Par la mise en pratique de gestes de résurgence dans l'activité quotidienne des individus et des communautés, la résurgence s'incarne à l'intérieur même des groupes non-reconnus (Alfred, 2009b). Elle fait en quelque sorte « abstraction » de la relation coloniale et du rapport à l'État.

« We do not need to wait for the colonizer to provide us with money or to validate our vision of a free future; we only need to start to use our Indigenous languages to frame our thoughts, the ethical framework of our philosophies to make decisions and to use our laws and institutions to govern ourselves. » (Alfred et Cornassel, 2005, 611)

Alfred et plusieurs auteurs indigènes à sa suite déploient un discours indigène qui se distancie de ce rapport à l'autre inhérent à toute relation dominant/dominé ou encore criminel/victime. « Indigenous resurgence rejects victimhood and the institutionalization of Indigenous dysfunction, challenging it with ideas and practices of cultural, physical, political and spiritual strengthening. »⁴¹ Pour Alfred, la rage alimentée envers l'État colonisateur est une des principales sources de la souffrance sociale dans les communautés (Alfred, 2009, 51).

⁴⁰ L'aspect interne de la résurgence explique pourquoi, contrairement à Fanon, Coulthard ne prône pas une lutte violente ou armée qui « libérerait » le peuple. Le philosophe dènè parle d'une praxis transformatrice qui ne nécessite pas un conflit violent (s'agissant ici d'abord de violence physique). Il met en doute l'effet « réparateur » de la lutte armée. « In the end, Fanon appears to have overstated the 'cleansing' (2005, 51) value he attributed to anti-colonial violence. Indeed, one could argue that many Algerians have yet to fully recover from the legacy left from the eight years of carnage and brutality that constituted Algeria's war of independence with France. » (Coulthard, 2007, 455)

⁴¹ Tiré du texte du plan de cours « IGOV 540 ; Indigenous Resurgence » hiver-été 2014, par Taiaiake Alfred, Université de Victoria.

Face à cette situation, Alfred et Corntassel proposent l'élaboration d'une conception du monde propre aux Indigènes qui n'a pas besoin de l'approbation de l'État colonisateur. Tout comme Fanon avant eux, ils pensent que les « colonisés » doivent être les initiateurs du projet de décolonisation. Selon ceux-ci, toutes les ressources nécessaires à une résurgence décolonisatrice sont déjà présentes à même le « langage » indigène – c'est-à-dire à travers les principes et conceptions telle que l'importance du lien harmonieux avec la nature. Le paradigme de la résurgence indigène vient remplacer celui de la confrontation directe avec l'État. Coulthard reprend à son compte les thèses de Fanon sur la décolonisation afin de démontrer la nécessité d'une transformation initiée selon les termes de l'opprimé. La praxis y est définie comme une lutte d'indépendance, indépendance d'abord psychologique.

« For Fanon, the colonized must initiate the process of decolonization by recognizing themselves as free, dignified and distinct contributors to humanity (1967, 222). Interestingly, Fanon equated this self-affirmative process with the praxis of the slave in Hegel's Phenomenology, which he saw as illustrating the necessity on the part of the oppressed to 'turn away' from their master-dependency, and to instead struggle for freedom on their own terms and in accordance with their own values (1967, 221). » (Coulthard, 2007, 453-454)

Fanon élabore l'idée d'une « reconnaissance » de son identité, ou plutôt d'une réalisation de soi afin de se défaire de l'identité coloniale intériorisée, et ce avant même de « lutter » avec l'État. Il s'éloigne de l'image de la lutte binaire « à la vie, à la mort » créée par Hegel. Coulthard défend cette proposition et écrit que les Indigènes doivent « selectively « turn away » from engaging the discourses and structures of the settler-colonial power with the aim of transforming these sites from within » (Coulthard, 2014, 45). Sur ce point, il contredit la thèse du « word warrior » développée par Dale Turner selon laquelle un affaiblissement critique du colonialisme requiert que les peuples indigènes participent avec efficacité dans les pratiques légales et politiques canadiennes. Pour gagner en efficacité, des « word warriors » qui maîtrisent les rouages du système juridique et politique canadien doivent être formés. Il s'agit d'une éthique de la participation qui va dans la direction opposée de celle qui

« tourne le dos » aux structures de l'État. Pour Coulthard, Turner néglige les risques d'*interpellation* du discours dominant, plus puissant, du système politique et légal canadien (Coulthard, 2014, 46-47). Turner ne dit pas, ou très peu, comment les « word warriors » peuvent demeurer connectés avec leurs valeurs traditionnelles et communautaires dans la pratique. De son côté, l'auteur de *Red Skin, With Masks* insiste sur la nécessité de la reconnexion avec les valeurs et traditions indigènes.

« It is only by privileging and grounding ourselves in these normative lifeways and resurgence practices (decolonial, gender-emancipatory, and economically nonexploitative alternative structures of law) that we have a hope of surviving our strategic engagements with the colonial state with integrity and as Indigenous peoples. » (Coulthard, 2014, 179).

Chez Alfred, il s'agit pour les Indigènes de transcender l'historique de douleur et de perte qui a marqué plus de cinq cents ans de colonialisme. Il fait appel au pouvoir de transformation des processus de guérison traditionnels. Dans *Peace, Power and Righteousness*, Alfred décrit le rituel sacré des condoléances tel qu'il était pratiqué par les gens de son peuple, les Rotinohshonni. Il détaille les étapes de cette tradition de guérison afin d'en transposer les principes à la situation coloniale. La perte d'un aîné et de son savoir pour un clan ou une communauté devient l'analogie des pertes dues au colonialisme pour un peuple entier. Alfred explique que la guérison doit passer par la reconnaissance des conditions actuelles dans les communautés et ainsi « pacifier les esprits » afin de transformer les pertes en capacités et forces (Alfred, 2009a, 9). Le point de départ de la résurgence se trouve dans une prise de conscience des conditions individuelle et collective indigènes, c'est-à-dire de ce qui constitue la réalité indigène dans chacune des communautés - condition de dépendance psychologique, physique et financière presque totale envers l'État (Alfred, 2009, 42). Comme nous l'avons vu, il y a un refus du statut de victime. Toutefois, les Indigènes ne doivent pas pour autant nier les effets du colonialisme. Parmi ces effets, tous ne sont pas négatifs. Le philosophe Mohawk insiste sur l'importance d'une des étapes du rituel de condoléances intitulée « Rejoicing in our survival » qui signifie la prise de conscience que la perte, ou le

colonialisme dans son ensemble, a fait des Indigènes des êtres plus résistants et résilients (Alfred, 2009a, 18). Selon lui, les Indigènes peuvent se réjouir d'avoir surmonté les épreuves du système colonial et survécu à la tentative d'assimilation planifiée par l'État. Cette étape pave la voie à un regain de fierté et de courage, qui va de pair avec la défense du territoire et des valeurs traditionnelles. « By strenghtening family ties, sharing knowledge, and celebrating the power of traditional teachings, the condolence ritual heals. It fends off the destruction of the soul and restores hearts and minds » (Alfred, 2009a, 9).

Ce processus implique un rejet des valeurs dominantes qui prévalent dans la société nord-américaine. Le rituel des condoléances en est un de retour sur soi, de réflexion sur sa condition qui fait écho au concept de « turning away from their master-dependency » chez Fanon. L'individu ou la communauté prend conscience des ses forces et faiblesses et il prend acte des responsabilités, des valeurs et des institutions qui sont celles de sa communauté. Alfred invite les Indigènes à suivre un sentier qui mène à un mode de vie politique et social renouvelé basé sur les valeurs traditionnelles.

Un exemple très détaillé de revitalisation des valeurs traditionnelles indigènes à travers la pratique d'un savoir-faire traditionnel est présenté dans l'ouvrage *Finding Dahshaa, Self-Government, Social Suffering, and Aboriginal Policy in Canada* de la chercheuse indépendante Stephanie Irlbacher-Fox. Son étude comparative — et originale — du processus de tannage des peaux d'originaux avec celui de négociation des droits autochtones illustre la rencontre de « deux visions du monde ». L'auteure y décrit la résurgence dans les mêmes termes qu'Alfred et Corntassel en l'illustrant avec cette pratique du tannage, pratique qu'elle a apprise chez les Dénés de Radili Ko' (Fort Good Hope). Remarquant le caractère historique souvent accolé à l'indigénéité, Irlbacher-Fox présente la « réalité » de l'identité indigène autrement.

« Too seldom indigeneity is viewed as people being – culturally, entirely, being themselves [...]. In this sense, tanning embodies the principles of Indigenous resurgence: people simply being culturally themselves toward a positive outcome, without reference to the state or any negative forces. » (Irlbacher-Fox, 2009, 44)

Irlbacher-Fox met l'accent sur les effets de l'acte de tanner les peaux sans que celui-ci ne soit une réponse à une situation à éviter, combattre ou transformer.

Irlbacher-Fox présente du même coup une deuxième caractéristique de la résurgence telle que décrite par Corntassel, soit l'importance des actes du quotidien qui impliquent un rapport immédiat à son environnement. Les gestes de renouvellement de la relation spirituelle, politique, et sociale des peuples indigènes sont le fondement de la résurgence, « the pathways to resistance and freedom » (Corntassel, 2012, 89). En ce sens, il s'agit d'une praxis, car le changement doit passer par l'action. Il doit y avoir un mouvement chez l'individu et dans la communauté qui ravive les valeurs et principes spirituels et politiques indigènes. Le contact avec le territoire, dans toutes les formes que cela peut prendre, devient le vecteur de ce retour à une vision indigène du monde. Dans le rapport étroit avec l'environnement, la relation avec celui-ci et l'identité culturelle sont modifiées. Les valeurs qui étaient celles des peuples indigènes avant la colonisation refont surface, d'où la résurgence. Le tannage des peaux chez le peuple déné s'inscrit dans ce processus liant actes et valeurs.

« [T]anning can be viewed as a complex gift exchange network evolving beyond kin groups; power relations and hierarchies abound; and tanning itself might be perceived as a political act, a form of resistance, or a form of social control. The hides that focused our concentration and brought us together in our enterprise animated the meaning of the activity in ways that revealed how the values underpinning tanning practices echoed those underpinning other community-centred processes. » (Irlbacher-Fox, 2009, 43).

Aux yeux de l'auteure, le tannage constitue l'engagement significatif d'une communauté dans la réalisation d'un objectif commun, suivant des valeurs qui lui sont propres et motivant le rythme ainsi que la progression du projet « communautaire ». Ces valeurs, qui résonnent à la fois dans les gestes du quotidien et à l'intérieur de ce

que l'on nomme le « vivre-ensemble », sont transmises de génération en génération. Irlbacher-Fox raconte comment les aînées qui les accompagnaient, elle et d'autres femmes déneés en apprentissage, leur expliquaient que l'acquisition de ce savoir-faire s'accompagne d'une responsabilité. Porter la connaissance signifie la responsabilité d'assurer la continuité de la pratique ou technique acquise et de travailler avec la communauté à l'améliorer.

Dans la caractérisation qu'ils élaborent de la résurgence indigène, Coulthard et Alfred insistent sur cette responsabilité envers les membres de leur communauté, ceux des autres cultures et des générations futures. Chez les penseurs de la résurgence, une relation harmonieuse avec les autres individus est intimement liée à une responsabilité de penser son rapport au territoire avec respect. D'où l'importance de mettre en place une culture de la subsistance qui assure le respect de l'environnement habité. (L'exemple du retour à une alimentation traditionnelle permettra d'expliquer ce rapport et sa portée opératoire.)

2.1.2 Résistance décolonisatrice

Nous avons vu qu'Irlbacher-Fox n'hésite pas à qualifier le tannage des peaux d' « acte politique de résistance ». Si ce geste ne constitue pas une attaque directe envers un État colonisateur, il s'inscrit tout de même dans un mouvement qui fait abstraction de la relation coloniale, de sa structure et de l'attitude de l'État. En cela, les Indigènes font un pied de nez à l'État et son objectif d'assimilation du colonialisme. Même si elle prend place en dehors du cadre étatique, la résurgence demeure une réponse nécessaire aux effets du colonialisme.

Nous avons vu que de manière indirecte, la résurgence a comme visée à long terme la coexistence pacifique des divers groupes qui cohabitent sur un même territoire. Sur le terrain, la revitalisation des modes de vie indigènes, souvent rendus « illégaux » ou

marginaux par l'État canadien, opère une transformation localisée de la dimension objective du colonialisme d'établissement. La résistance s'incarne dans des pratiques qui ne sont pas celles cautionnées par l'État et ses institutions. La rigidité de la structure de la relation, qui impose un système aux Indigènes (Loi sur les Indiens, systèmes d'éducation imposés, lois sur la chasse et la pêche, etc.), est affectée. Certains gestes de résurgence créent un lieu où la culture indigène s'affirme sans demander la caution de l'État. Ce changement peut à long terme avoir des implications concrètes au niveau des lois, voire de la Constitution (Alfred, 2005, 268), et dans les ententes sur l'exploitation du territoire afin que celles-ci tiennent compte de la vision indigène du développement et de leur aspiration en ce qui concerne le déploiement d'économies de subsistance. La résurgence préfigure une confrontation; soit une « négociation » par laquelle les communautés indigènes s'expriment et protègent le territoire suivant des valeurs qui leur sont propres, et en utilisant leur langage :

« An alternative to state-centered processes that prioritize the legitimization of settler occupation of Indigenous homelands is community-centered resurgence. As Taiaiake Alfred points out, “resurgence and regeneration constitute a way to power-surge against the empire with integrity” (2005 : 24). This is how we move beyond political awareness to on-the-ground actions to defend our homelands. » (Corntassel, 2012, 94)

Par des actes de liberté, les Indigènes « reprennent leur place » — pour reprendre les termes de Fanon. Ils agissent autrement et par leur non-coopération, ils affirment leur identité indigène revitalisée. Du même coup, ils font parfois pression pour changer les normes et institutions de l'État.

Sans agir violemment, ceux qui perpétuent certains de ces actes de résurgence savent que leurs gestes constituent une offense à la législation mise en place par l'État. Cheryl Bryce a poussé ce type d'action jusqu'à en faire un réseau de « désobéissance » en cultivant une plante traditionnelle de la nation lekwungen sur des terrains publics de l'île de Victoria. Déjà enfant, elle plantait le kwetlal illégalement.

« As a child, Bryce remembers going to parks in Lekwungen ancestral lands early in the morning with her grandmother Edna George née Norris and, upon encountering settlers, being told that they did not have the right to harvest in “Victoria parks.” Within Victoria and throughout Canada, acts of community resurgence are criminalized when it comes to regenerating one’s cultural practices on original indigenous homelands, which are often considered private properties or public parklands. » (Cornthassel and Bryce, 2008, 159)

La résurgence devient dans ce type de cas une forme de résistance et d’opposition affirmées et pacifiques à la fois. Je souligne ici que si les gestes résurgents entraînent des modifications concrètes, par exemple un changement législatif pour faire en sorte que ceux-ci ne soient plus illégaux, il s’agit d’effets collatéraux. L’objectif premier de la résurgence, selon moi, demeure de modifier la dimension subjective de la relation. Des réelles transformations de la dimension objective n’auront pas lieu de manière unilatérale par des gestes posés uniquement à l’intérieur des communautés indigènes, mais par une lutte pour la reconnaissance « post-résurgence » entre les Indigènes et l’État⁴².

Il me faut donc constater que la critique que Coulthard fait à la conceptualisation de la politique de la reconnaissance chez Taylor peut aussi être utilisée pour identifier certaines limites de la stratégie de la résurgence. Si la reconnaissance ne permet pas de changer radicalement la structure de la relation coloniale dans le contexte actuel, la résurgence ne peut pour sa part que préparer le terrain. Elle permet aux Indigènes de reprendre leur place, de revitaliser leur identité et de rebâtir leur discours. Mais, dans le contexte du colonialisme d’établissement au Canada, on ne saurait penser qu’elle puisse constituer à elle seule une mise en cause efficace de la dimension objective de la relation coloniale. Pour cela, il faudra encore qu’une confrontation ait lieu au moment opportun et qu’une véritable lutte pour la reconnaissance soit entreprise.

⁴² Selon moi, la reconnaissance et la résurgence ne sont pas strictement délimitées. Il peut y avoir un chevauchement des stratégies dans le temps. Toutefois, un mouvement significatif de résurgence est nécessaire préalablement pour que la reconnaissance soit en mesure de porter fruits pleinement et d’aboutir.

La posture générale de la résurgence se caractérise par l'action de se détourner de l'État et de la société coloniale ainsi que par un retour vers soi. Elle s'incarne notamment dans la non-coopération et évite de faire face à l'État. Elle vient mettre en doute l'autorité de l'État sans avoir à faire appel au système de justice ou encore à la force brute⁴³. Elle met en veilleuse la lutte pour la reconnaissance. Tout comme le mouvement de décolonisation indien mené par Gandhi, la résurgence prône l'accroissement de l'autosuffisance, la non-coopération avec les institutions dominantes et les stratégies de résistance non-violentes tels que les boycotts et la désobéissance civile. Dans *Wasase*, Alfred décrit d'ailleurs la stratégie de « militantisme pacifique » de Gandhi comme une base conceptuelle solide pour la résurgence (Alfred, 2005, 56). Elle permet de discréditer la légitimité de l'État. La légitimité de l'État dépend du conditionnement social et psychologique des individus qui fait en sorte que ceux-ci acceptent les formes de pouvoirs de celui-ci. Encore ici, c'est la dimension subjective qui est en cause. Alfred ajoute que les régimes ne peuvent pas survivre sans légitimité.

On peut se demander si l'argument du nombre qui rend la lutte armée inopérante ne s'applique pas aussi à la stratégie non-violente qui vient d'être esquissée. En Inde, les populations qui ont milité formaient la majorité à l'intérieur du pays. Ce n'est pas le cas pour les communautés indigènes. Elles sont très minoritaires. Comment un boycott ou quelques actes de désobéissance initiés par les Indigènes au Canada peut-il faire vaciller le « maître qui n'a pas besoin de l'esclave »? La résurgence se retrouve cantonnée à son rôle de modificateur de la dimension subjective. Si les médias et les groupes alliés non-indigènes sont susceptibles d'aider la cause indigène, les gestes

⁴³ Alfred souligne à juste titre qu'étant données les capacités des forces armées canadiennes, la violence armée ne peut être envisagée comme une stratégie efficace (Alfred, 2005, 55). Il ajoute que la lutte de type guérilla révolutionnaire est machiste et n'est qu'une perte d'énergie (Alfred, 2005, 58-59). Elle reproduit les torts qui sont reprochés à l'État colonisateur. C'est pourquoi, selon Alfred, seule une confrontation qui trouve sa source dans une culture indigène revitalisée demeure justifiée. La résurgence entraîne à moyen terme une résistance qui ne limite pas la lutte aux seuls termes imposés par le groupe majoritaire.

non-violents auront toujours pour effet premier de changer les mentalités, ou en d'autres termes l'état d'esprit des Indigènes, et éventuellement d'une minorité de non-indigènes interpellés par le mouvement indigène de décolonisation.

Des gestes et mouvements tels que Idle No More et les récentes grèves de la faim ont sensibilisé un certain nombre de non-indigènes à l'urgence de repenser la relation entre les Indigènes, les non-indigènes et l'État. En cela, ils répondent à l'objectif premier qu'Alfred cible, soit celui de combattre le racisme et l'attitude méprisante des non-indigènes et de l'État envers les Indigènes (Alfred, 2005, 60). Mais la stratégie de non-coopération ne fera pas tomber le gouvernement et ne détruira pas complètement sa légitimité. Ce serait en demander trop aux gestes de résurgence et oublier que la lutte pour la reconnaissance est inévitable. Si efficaces soient-ils, la transformation ne dépassera que légèrement les limites des communautés indigènes et le pouvoir législatif du gouvernement fédéral, bien que défié, ne s'effondrera pas. La résurgence constitue un des éléments cruciaux pour que d'autres stratégies, telles que les luttes devant les cours de justice puissent être plus équitables.

De la combinaison de gestes de résurgence et d'attaques directes dirigées vers les structures de l'État, Alfred espère des résultats plus que significatifs. « By the cumulative effect of small resurgences and abdications, the state will be rendered useless in its central function of control » (Alfred, 2005, 232). Lorsqu'il parle d'un tel effet, il s'agit du résultat de quatre éléments dont l'un sort du cadre de la résurgence pour « attaquer agressivement les hypocrisies et les incohérences » de la société coloniale (Alfred, 2005, 232). Loin de l'idée du « retour sur soi », ce type d'action qui fait appel directement à l'opinion publique et aux attitudes des administrateurs de l'État ne peut avoir lieu qu'une fois le processus de résurgence mis en place. Comme nous l'avons vu, la résurgence « pacifique » préfigure la lutte pour la reconnaissance mutuelle.

Nous verrons dans la section suivante que ce processus préfiguratif peut émerger de la pratique de gestes du quotidien à première vue anodins et qui semblent parfois sans portée sur la vie sociale et politique.

2.2 Retour à une alimentation traditionnelle

Parmi les divers éléments de la praxis de la résurgence, je consacrerai la section suivante à la piste du retour à une alimentation traditionnelle. J'explorerai comment cet acte de résurgence peut agir sur les dimensions subjective et objective de la relation coloniale. Le retour à l'alimentation traditionnelle illustre les impacts de la résurgence sur l'identité indigène plus clairement que la revitalisation des langues indigènes ou la transmission des conceptions ancestrales ne peuvent le faire. La transformation engendrée se traduit par des changements subjectifs et objectifs qui sont actuellement visibles dans plusieurs communautés au Canada. Il ne s'agit donc pas d'une proposition purement théorique qui n'aurait pas été testée sur le terrain.

Il faut rappeler ici que pour les auteurs de la résurgence, le retour à une alimentation traditionnelle n'engage pas à une vision passéiste des modes de vie indigènes. Si ce type d'alimentation suppose un lien fort avec les ressources offertes par le territoire, il est possible de respecter certains des principes qui la sous-tendent et de s'alimenter suivant des valeurs traditionnelles sans se limiter exclusivement à la chasse, à la pêche et à la cueillette chez les communautés qui ne pratiquaient pas l'agriculture. Ainsi, cultiver des tomates ou des courges par l'initiative d'un jardin communautaire répondrait avec cohérence aux principes traditionnels choisis par certaines communautés indigènes.

Le retour à une alimentation traditionnelle comporte une multitude d'effets. Ce type de pratique peut d'abord redonner une fierté à celui qui subvient à ses besoins. La dimension subjective du colonialisme est transformée puisque l'image que l'individu

opprimé a de lui change. Comme il a été mentionné plus haut, Kuokannen souligne l'impact que la mise en place par les femmes d'une économie de subsistance peut avoir sur l'autonomie de celles-ci. Cette autonomie peut rimer avec une fierté accrue, un sentiment de participer activement à la vie de la communauté et d'y avoir un rôle à jouer. Les femmes se libérant du régime patriarcal imposé par le colonialisme, et par les communautés, se perçoivent comme étant mieux à même de prendre une place dans l'organisation politique de la communauté et en position de résistance face à l'économie capitaliste globale.

La dignité de tous les individus de la communauté s'en trouve également modifiée. Tous ceux qui seraient en mesure de contribuer à ce mode de subsistance alimentaire transforment leur identité; que ce soit les aînés transmettant les savoirs ancestraux ou les enfants plantant les semences du jardin communautaire (Paquet, 2014). Un sentiment d'émancipation face à l'État « pourvoyeur » se propage pour toucher l'ensemble de la communauté. Tant sur le plan individuel que sur celui de la communauté, l'alimentation traditionnelle de subsistance signifie une diminution de la dépendance aux programmes sociaux et communautaires du gouvernement. En ce sens, le rapport à l'autre, à l'État, s'en trouve légèrement moins déséquilibré. La communauté devient moins dépendante financièrement, à tout le moins pour ce qui est de se nourrir. La réalité économique de la dimension objective change et la domination de l'État n'est plus totale. Devant le portrait d'ensemble, il ne s'agit que d'un balbutiement d'autonomie : personne ne prétendra, en effet, que cela règle des problèmes tel que le financement des négociations, les déplacements pour s'y rendre, et les dépenses en « experts » pour élaborer les revendications.

Il est fort peu probable que les communautés indigènes du Canada en viennent à être autarciques à la manière des communautés du mouvement zapatiste. À cet égard, Alfred note que les communautés zapatistes ont mis en place des moyens d'autosuffisance afin de s'affranchir de leur dépendance envers l'État mexicain, notamment par un mode de vie à l'abri de l'attrait des commodités matérielles

modernes. Il émet des doutes sérieux quant à la volonté et la capacité de Indigènes du Canada de pousser aussi loin leur changement de mode de vie jusqu'à rejeter le « confort du monde moderne » (Alfred, 2005, 210-211). Nous verrons dans la section suivante que d'autres « moyens » ou processus doivent être mis en place pour modifier les inégalités financières.

En ce qui concerne les structures sociales et politiques de la dimension objective de la relation, il est cohérent d'avancer que l'alimentation résurgente peut raviver dans les communautés des modes de partage communautaire des produits de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Ces pratiques traditionnelles sont d'ailleurs encore respectées au sein de certains groupes indigènes. Je pense, par exemple, au village de Lutsel K'e dans les Territoires du Nord-Ouest, où il est toujours de coutume qu'un jeune chasseur partage sa première prise avec tout le village et où les gens qui pêchent aux filets offrent un « droit de consommation » à ceux qui n'auraient pas accès à cette ressource autrement. Comme en témoigne Pete Enzoe, pêcheur et habitant de ce même village nordique, les pêcheurs indiquent simplement à ceux qui le demandent où sont tendus les filets, et leurs permettent ainsi de prendre librement quelques poissons (Paquet, 2014).

Selon Kuokkanen, cette « économie sociale » peut jouer un rôle central dans la vie communautaire et sa transformation : « I suggest that situating the social economy at the center of indigenous governance enables the reinstatement of the vital social institutions that traditionally played a key role in the community governance » (Kuokkanen, 2011, 232). Par une résurgence des valeurs et institutions traditionnelles, la thèse de Kuokannan dévoile une voie possible pour confronter les normes hégémoniques du capitalisme, c'est-à-dire des normes de la dimension objective de la relation de domination. Dans les termes de Taylor, c'est l'horizon indigène qui prend forme avec la précision de normes de reconnaissance à considérer et discuter dans la lutte pour la reconnaissance en vue de la fusion des horizons. L'horizon indigène se compose de concepts tel que le « two-row wampum », qui pose comme condition de la

coexistence pacifique des individus et des groupes une vision holistique d'interdépendance de tous les êtres, mais également le respect des différences (Alfred, 2005, 266 et 277).

Alfred précise que la résurgence implique la construction d'une base intellectuelle nécessaire à la confrontation avec l'État.

« Without an autonomous and authentic indigenous identity and cultural foundation, there is no memory store or intellectual base upon which to maintain oneself as an Indigenous person or for communities to maintain their cohesion and to challenge the colonial regimes continuing efforts to marginalize and disempower. » (Alfred, 2009b, 51)

Corntassel et Alfred (2005) ajoutent que l'alimentation traditionnelle peut avoir des effets bénéfiques pour la solidarité dans la communauté, mais aussi pour la santé physique des individus. Corntassel cite un exemple personnel :

« For example, I recently requested seeds from the Cherokee Nation Heirloom Seed Project, including rare types of corn and centuries-old strains of tobacco, in order to revitalize ceremonies and traditional foods, while also producing more seeds for future Cherokees. This is small-scale, initial effort that might work toward regenerating the old trade networks between Indigenous communities as well as building healthy relationships by increasing food security and family well-being. » (Corntassel, 2012, 98)

Dans les communautés nordiques du Canada, où les prix des denrées sont très élevés et seuls les aliments de moins bonne qualité nutritive demeurent abordables, l'accès à une alimentation saine signifie une amélioration de la santé physique des individus. Alfred n'hésite pas à lier la santé physique avec la capacité des nations indigènes à regagner leur dignité.

« Health and healing, truly, is achieved by rejecting the modern toxic lifestyle; physical and mental healing and cultural reconnection are linked. Physical health is the bodily manifestation of recovered dignity. When clear, calm minds and strong bodies are connected, we have whole persons again, and working together we become strong and dignified nations. » (Alfred, 2009b, 53)

Kuokannen souligne que cela peut-être vrai en particulier pour les femmes indigènes. L'auteure mentionne que l'absence de problème de santé est un des éléments primordiaux pour qu'une personne ou une communauté ait la capacité de « s'occuper de ses affaires » (Kuokannen, 2012, 250).

Ces nations fortes et dignes deviennent des interlocuteurs pertinents – et plus éloquents – face à un groupe dominant et à l'État. L'objectif de ces gestes tel que le retour à l'alimentation traditionnelle n'est pas de modifier directement la structure de la relation avec le groupe dominant, toutefois certains de ces gestes peuvent avoir cet effet de manière indirecte. Selon Singh, en « agissant différemment localement », il y a transformation de la relation et des normes de conduite. Les institutions sociales des communautés évoluant, le rapport avec l'État peut, en bout de piste, être défié (Singh dans Eisenberg et al., 2014, 65). Par exemple, la gestion collective des produits de la chasse ou encore l'aménagement du territoire pour en assurer l'équilibre écologique peuvent passer par des modes de prise de décisions « indigènes », notamment en suivant des principes de démocratie directe et de consensus. Les structures de la dimension objective de la relation coloniale se trouvent ici modifiées « de l'intérieur » par la non-coopération et le rejet de modes de fonctionnement communautaires imposés. L'alimentation traditionnelle et les institutions sociales qui en découlent permettraient d'élaborer un contre-discours par rapport aux normes imposées. Face à la structure coloniale du conseil de bande, se crée un mode alternatif de vie politique et des institutions dont les normes ne sont pas obligatoirement celles du cadre libéral du constitutionalisme moderne ou celles du libéralisme économique.

2.3 Résurgence et dépendance financière

Si la résurgence peut, comme nous l'avons vu, améliorer modestement l'autonomie financière des communautés, la dépendance demeure importante et nuit à l'identité

indigène. Elle constitue une des causes de la souffrance sociale. L'un des objectifs premiers de la résurgence est de guérir cette souffrance. Il m'apparaît important de situer le courant de pensée de la résurgence indigène face à l'épineuse question de l'autonomie financière.

Diverses opinions ont été exprimées par rapport aux moyens qui permettraient aux communautés indigènes et à leurs membres de sortir de la dépendance financière face à l'État. Ignorant le chemin de la résurgence, plusieurs propositions empruntent une direction opposée. Par exemple, Noël Pearson, un avocat et théoricien politique indigène australien, milite pour une intégration des Indigènes à l'économie nationale et globale, et ce afin de mettre un terme à la dépendance économique des peuples aborigènes (Pearson, 2011). Critiquant un état-providence australien trop généreux à ses yeux, ce penseur libéral – qui cite par moment Friedrich Von Hayek – place l'intérêt personnel de chacun, c'est-à-dire celui de tous les Australiens, Indigènes inclus, comme moteur de l'ascension individuelle vers l'autonomie dans un contexte de libre marché.

« By combining a dynamic, job-creating liberal labour market with a guaranteed social opportunity system that ensures all Australians have solutions around their four basic needs (income, education, health and housing) we will be able to say that Australians need not live in poverty. » (Pearson, 2011)

Si Pearson croit fermement que les Indigènes doivent trouver de bons emplois et participer à l'économie libérale pour sortir de la pauvreté, nous avons vu qu'Alfred exprime pour sa part des doutes face à une intégration des préceptes du « dogme libéral » et de ladite supériorité des préceptes capitalistes en territoire indigène (Alfred, 2005, 109). Les propositions individualistes de Pearson contredisent l'essence de la pensée développée par les auteurs de la résurgence indigène notamment en faisant fi de l'aspect communautaire de la transformation à entreprendre. Son penchant pour le libre marché trouve peu de résonance chez les auteurs de la résurgence, qui critiquent un capitalisme « sauvage ». Par exemple, contrairement à Pearson, nous avons vu que Kuokannen dénonce le caractère patriarcal du capitalisme.

De son côté, l'auteure et historienne dakota Waziyatawin critique les stratégies de financement et de développement économique des communautés qui impliquent tantôt l'industrie du jeu, tantôt l'industrie extractive. Dans « The Paradox of Indigenous Resurgence », Waziyatawin met en doute les impacts d'une autonomie atteinte à l'aide des monopoles de jeu et des casinos détenus par certaines communautés indigènes, une « vache à lait » que l'on a nommée le « new buffalo » dans les territoires où le boeuf musqué permettait autrefois de survenir à tous les besoins des Indigènes (Waziyatawin, 2012, 72). Le passage de la dépendance financière envers l'État à une autonomie économique basée sur le jeu – avec une intégration aveugle à l'économie néolibérale – créé un phénomène de « distraction » semblable à celui soulevé par Corntassel au sujet des revendications au niveau des structures internationales. L'énergie n'est pas « investie » localement, mais plutôt pour sauvegarder les privilèges monopolistiques octroyés par l'État et les structures législatives qui les maintiennent. Les leaders de ces communautés en viennent à défendre des principes tel que le droit à la propriété privée. Du même coup, la relation au territoire et la vision de l'exploitation que l'on en fait sont transformées :

« The shift to a gaming-dependent economy also required a practical shift in how gaming communities relate to the landbase. Gaming communities, for example, will utilize their newfound financial and political leverage to fervently protect Indian gaming from any outside threat—that is, major efforts are initiated to protect the institution that is now seen as the source of livelihood and wellbeing. It means that tribal leadership, with the support of the population, is also committed to supporting and maintaining the systems and institutions that these gambling ventures require (including the existing oil-dependent infrastructure, capitalism, and the state apparatus that supports the Indian monopoly on high-stakes gaming in most states). » (Waziyatawin, 2012, 72)

Selon Waziyatawin, l'industrie du pétrole empêche quant à elle la reconnexion avec le territoire proposée par la résurgence indigène. Ce type de mono-industrie impliquerait d'abord une destruction des territoires ancestraux et diminue par le fait même les possibilités de se nourrir de la terre. D'autre part, la cooptation effectuée par les

industries extractives aurait selon l'auteure un impact supplémentaire sur la sauvegarde du territoire.

« Individuals who participate in extractive industries become dependent on the income from their jobs in securing their own survival, and they become increasingly invested in defending the industries as a consequence. It is not that their food is any less reliant on the land, forests, and waters, but it is that they are now disconnected from their direct source of food. » (Waziyatawin, 2012, 74)

Alfred pour sa part critique toute démarche qui s'appuie sur l'enrichissement purement financier et entend montrer qu'une intégration à la culture de la consommation de la société capitaliste n'offre aucune possibilité de transformation de l'identité indigène (Alfred, 2005, 23). L'intégration au courant dominant nie cette identité en cherchant à se conformer à des principes qui vont à l'encontre de ceux des communautés indigènes.

Toutefois, sa critique est par moment plus nuancée. Lorsqu'Alfred donne en exemple l'enrichissement impressionnant des Nations Oneida dans l'État de New York, il constate les gains – notamment l'achat considérable de terres - et y voit une avancée qui peut être porteuse. Il demeure indécis quant à la justesse de cet enrichissement par le jeu, mais il ne peut pas ne pas voir l'autonomie financière acquise comme le tremplin vers une indépendance plus large (Alfred, 2005, 222). Il précise que cette indépendance ne doit jamais se gagner au détriment de l'identité indigène (Alfred, 2005, 223). Il en va de même pour les revendications d'autonomie gouvernementale : « In fact, without a cultural grounding, self-government becomes a kind of Trojan horse for capitalism, consumerism, and selfish individualism ». La réappropriation de l'espace politique doit aller de pair avec la mise en place d'un contenu indigène qui soit significatif pour les Indigènes. La résurgence doit éviter de prendre des moyens de financement qui trahiraient ce contenu ou noyau culturel dont parle Alfred, c'est-à-dire les principes fondamentaux de la philosophie indigène.

Une fois le processus de résurgence bien avancé et le noyau consolidé, il me semble clair que les Indigènes ne désirent pas « figer » le territoire et en ignorer complètement l'exploitation. Suivant les principes du traditionalisme conscient, des modes de mise

en valeur des ressources de la forêt ou du sous-sol sont envisageables. Au Québec, Thibault Martin souligne dans ses travaux le souhait des Premières Nations de participer au développement de leur territoire, notamment en ce qui concerne la forêt. Les mémoires présentés par plusieurs communautés à la Commission Coulombe en 2003 illustrent selon Martin une forme de décolonisation qui ne freine pas toute démarche de développement.

Cette nouvelle stratégie de décolonisation se traduit par l'affirmation, dans la majorité des mémoires, qu'une certaine forme de développement économique peut être compatible avec la production du mode de vie autochtone – voire y contribuer – et que la participation des acteurs non autochtones avec les autochtones à la gouvernance du développement forestier peut elle aussi être un élément de ce processus de décolonisation. (Martin, 2009, 68)

Ainsi, la participation dans le développement de la forêt, à travers des modes de gouvernance qui leur donneraient un contrôle important sur le processus de prise de décisions, deviendrait selon Martin un moyen pour les communautés indigènes de se réapproprier la souveraineté spoliée (Martin 2009, 68-69). Elles pourraient conserver et protéger leur mode de vie à travers un nouveau partenariat avec l'État. Évidemment, nous passons avec ce genre de stratégie du côté de la négociation et quittons la résurgence pour enclencher la lutte pour la reconnaissance.

Par ce partenariat de cogestion, évitant la cooptation par des négociations locales à petites échelles, les communautés indigènes et les gouvernements locaux et régionaux, les institutions locales ou les compagnies, pourraient en venir à des accords qui ne contredisent pas le mode de vie indigène et la connexion au territoire (à l'opposé d'un extractivisme aveugle). Si la structure de domination et les normes reconnaissance imposées demeurent inchangées – car l'État ou le gouvernement local partage un certain pouvoir de gouvernance locale, mais demeure celui qui a le dernier mot – il y a

tout de même un agir autrement localement⁴⁴. Le partage des revenus à long terme, plus intéressant pour les communautés que des compensations qui ne s'échelonnent pas dans le temps, serait alors un moyen significatif de diminuer la dépendance financière face à l'État. Selon moi, il s'agit là d'un exemple parmi d'autres de stratégie d'autonomisation financière compatible avec les principes de la résurgence.

2.4 Résurgence, reconnaissance et territoire

À long terme, pour les auteurs du courant de pensée de la résurgence indigène, la cogestion avec répartition équitable des revenus ne suffit pas afin de contrer les effets du colonialisme d'établissement. Le territoire lui-même doit être « divisé ». À titre de recommandation, Alfred mentionne une voie qui selon lui s'impose :

« The solution to the problem of First Nations psychological and financial dependency on the state caused by colonialism is the return of land to First Nations and the re-establishment of First Nations presences on and connections to their homelands. » (Alfred, 2009, 54)

Tout comme le recommandait la Commission royale sur les peuples autochtones⁴⁵ (CRPA) en 1996, Alfred propose une gestion pleine et entière de terres qui deviendraient la propriété des communautés indigènes. À cela s'ajouterait une cogestion sur d'autres portions des territoires ancestraux. On peut lire dans le rapport de la CRPA que la dépendance financière des communautés indigènes et ses conséquences psychologiques et sociales pourront être résolues:

⁴⁴ Dans le cas précis de la gestion de la forêt, il faut noter que Martin étudie des propositions qui impliquent dans certains cas une collaboration directe avec l'État québécois, et non avec des entités régionales ou locales. Dans ces cas de figure, les lacunes d'une approche descendante peuvent difficilement être évitées.

⁴⁵ http://www.collectionscanada.gc.ca/webarchives/20071115211319/http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_f.html consulté le 19 juin 2016

« by returning land to First Nations on a massive scale or by restructuring the relationship between First Nations people and the law in such a way that will allow and facilitate First Nations people access and use of their homelands in culturally and economically beneficial ways. » (cité dans Alfred, 2009b, 54)

Si la Commission mentionne deux options - retour de grandes superficies ou restructuration de la relation - seule la première me semble porteuse à la lumière de ce qui a été montré jusqu'ici. Sans une reconnexion véritable et à long terme avec leur territoire, les Indigènes ne sont pas en mesure de négocier avec l'État et de participer adéquatement à la « restructuration » de la relation que propose la Commission⁴⁶. D'où surgit pourtant un paradoxe : comment peut-on en arriver à un retour des terres sans confronter l'État ? Il ne faut pas espérer que l'État en vienne par lui-même à redonner aux Indigènes la propriété de leurs terres.

C'est ici que la résurgence en tant que mouvement ascendant prend toute sa signification. Comme c'est le cas avec le retour à l'alimentation traditionnelle, on peut croire que la multiplication des gestes qui entraînent une reconnexion « locale » avec le territoire, sans que les communautés n'en soient nécessairement les propriétaires, peut produire une succession de transformations, d'abord de l'identité et de la dignité, ensuite de la relation au niveau local et régional, puis du bas vers le haut jusqu'à une véritable lutte pour la reconnaissance mutuelle fructueuse. Dans les premiers temps, il y a un travail sur la dignité, mais la souffrance sociale demeure grande. Ce n'est qu'avec le cheminement vers un dialogue interculturel et des ententes de plus en plus significatives sur le partage des pouvoirs et du territoire, que la dépendance des Indigènes envers l'État diminue. À terme, il y a réconciliation et coexistence pacifique.

⁴⁶ Sur la question des droits territoriaux, je me limiterai à réfléchir la nécessité du retour des terres aux communautés indigènes pour qu'une reconstruction de l'identité indigène puisse être possible. Mon objectif n'est pas de justifier les droits territoriaux en faisant appel à l'une ou l'autre des conceptions de la justice (justice réparatrice, justice distributive, etc.). Je n'étudierai pas non plus l'impact qu'aurait la réappropriation des terres sur les communautés non-indigènes et sur les économies régionales et nationale. Rappelons que la majorité des peuples indigènes ne cherchent pas à faire sécession (Cornassel, 2008, 112), mais à avoir un contrôle important sur leurs territoires ancestraux, contrôle qui n'empêche pas l'élaboration de processus de redistribution équitable des richesses.

Un retour « massif » des terres ancestrales n'est pas nécessaire pour la résurgence des valeurs et pratiques politiques et culturelles traditionnelles indigènes. Toutefois, à long terme, sans ce retour massif, l'identité indigène risque d'être constamment menacée par le colonialisme d'établissement. La pérennité des pratiques de résurgence ne sera assurée que par un contrôle par les Indigènes sur l'utilisation et l'occupation du territoire en question. Sinon, toute incursion industrielle ou politique (règlement sur la chasse et la pêche, par exemple), mettrait en péril les efforts individuels et collectifs pour une plus grande dignité.

Pour éviter cette menace, l'auteur Waziyatawin n'hésite pas à avancer une solution qui paraîtra radicale aux yeux de la majorité.

« For justice to occur, the return of all Crown lands must be a given. The reality is that restitution for land theft—no matter how long ago the crime was perpetrated—eventually requires the return of land. »⁴⁷

Invoquant un devoir moral de réparation, elle ajoute que ces terres de la couronne devraient être nettoyées de toute pollution avant d'être rendues aux Indigènes. Elle souligne que le retour de ces terres publiques ne touche aucune terre qui serait actuellement la propriété privée de citoyens canadiens.

La « simplicité » de la proposition de Waziyatawin peut rendre celle-ci attrayante. Pas de longues négociations pour déterminer des territoires spécifiques ou des critères précis à remplir. Pas besoin de traverser un processus lourd et interminable de revendication. Il suffirait de transférer les terres déjà identifiées comme propriété de la Couronne. L'État n'aurait qu'à dire « oui » (scénario improbable dans le contexte actuel). Mais reprenons, pour les besoins de l'argument, ce cas de figure dans lequel l'État serait prêt à rendre les terres. Le scénario resterait peu plausible étant donné sa réception prévisible sur la place publique. L'appel à un tel geste permet de contourner les difficultés d'un dialogue entre acteurs de force trop inégale, mais – si sa possibilité

⁴⁷ http://speakingmytruth.ca/v2a/?page_id=756 consulté le 9 août 2015, p. 177

devait même jamais être évoquée, elle risquerait fort de susciter une réaction de rejet de la part de l'opinion publique et ainsi créer davantage de ressentiment et de racisme envers les communautés indigènes. Pour l'évoquer sérieusement, il faudrait également dire quelque chose sur la façon selon laquelle les terres devraient être redistribuées entre les différentes communautés indigènes. Sans débat public réel ni entente spécifique – sans lutte pour la reconnaissance – susceptibles de répondre aux attentes propres de chaque communauté, un retour massif de terres ne promettrait rien de bon. Nous avons vu que la dimension subjective doit être d'abord modifiée, notamment par ce « retour sur soi » du groupe minoritaire, pour que des modifications de la dimension objective de la relation coloniale soient envisageables. Les penseurs de la résurgence insistent sur la nécessité de retrouver l'identité indigène pour que toute discussion entre les communautés indigènes et avec l'État puisse prendre en compte les principes indigènes du rapport au monde. Si l'argument de justice réparatrice qui fonde la proposition de Waziyatawin peut être défendu, il ne garantit pas un changement pertinent de la relation coloniale, mais risque plutôt d'alimenter les feux de la discorde. D'autres avenues doivent être explorées afin de changer le rapport de force.

Conclusion

Nous avons vu dans ce chapitre que la résurgence constitue un mouvement ascendant nécessaire pour poser les conditions qui permettront, dans un deuxième temps seulement, la recherche de la réconciliation. Toute tentative de régler la situation de domination coloniale qui ne passerait pas d'abord par un processus de décolonisation initié par les Indigènes risque de perpétuer les inégalités inhérentes au colonialisme d'établissement et de confirmer les attitudes de mépris et de racisme envers les Indigènes.

Mon exploration des forces et faiblesses du courant de pensée de la résurgence m'amène toutefois à réitérer l'importance de la lutte pour la reconnaissance. Nous avons vu que la résurgence est un passage nécessaire qui ne remplace pas le besoin d'en venir à la négociation et la confrontation avec l'État. Si la reconnaissance sans résurgence ne permet pas de modifier adéquatement la dimension objective de la relation coloniale dans le contexte actuel au Canada, la résurgence se limite à modifier la dimension subjective et elle ne transforme que bien modestement la dimension objective afin de préfigurer la lutte pour la reconnaissance. Elle ne peut pas transformer les institutions et les structures de domination à elle seule. Elle se définit comme un détournement. Ce mouvement doit précéder un « retour vers l'autre », au moment opportun, quand la dignité retrouvée et une indépendance accrue auront diminué l'écart entre les forces en présence.

CONCLUSION

L'objectif de ce mémoire était de montrer que le courant de pensée de la résurgence constitue une stratégie adéquate afin de prévenir les lacunes de la politique de la reconnaissance dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada. L'examen des théories et thèses de certains textes de Taylor et Coulthard a éclairé mon parcours argumentatif.

D'un côté, une lecture attentive de *The politics of recognition* permet de mieux comprendre les intentions de l'auteur. Il faut faire la part des choses, notamment entre la justesse des propos de l'auteur lorsqu'il pense la nécessité de la reconnaissance mutuelle de la dignité des cultures et les limites de la façon dont il met en œuvre cette pensée. Ainsi, dans le passage du domaine intersubjectif à la sphère publique, la conceptualisation de la politique de la reconnaissance que propose Taylor souffre d'un manque de précision quant au processus et au contexte nécessaire pour qu'une reconnaissance mutuelle soit possible. Mon analyse a montré que dans le contexte du colonialisme d'établissement au Canada certains éléments de la relation coloniale empêchent la mise en place d'une lutte pour la reconnaissance qui soit susceptible de mener à la réconciliation entre les Indigènes et l'État.

Comme Coulthard l'explique dans *Subjects of Empire*, nous avons vu que la politique de la reconnaissance ne peut pas modifier de manière adéquate la dimension subjective de la relation coloniale. L'absence d'une lutte transformatrice mine la possibilité de toute modification significative de l'identité indigène. Le rapport de domination entre l'État et les communautés indigènes, caractérisé par une asymétrie importante, fait en sorte que tout ce que les Indigènes peuvent espérer se résume à des « octrois » venus d'en haut. La relation de domination coloniale se trouve perpétuée alors qu'elle devrait plutôt être modifiée pour faire une plus grande place au discours indigène.

D'autre part, ce discours indigène ne peut pas être entendu puisque dans le rapport de domination propre à la relation coloniale, les normes de reconnaissance imposées par l'État sont intériorisées par les « colonisés ». Elles deviennent « naturelles » et acceptées de tous. Tout comme l'identité inférieure est intériorisée par l'esclave (ou l'Indigène), dans le contexte du colonialisme d'établissement, les règles qui encadrent les négociations entre les peuple indigènes et l'État en viennent à rester en arrière-plan et ne sont plus mises sur la table pour que l'on puisse en questionner la validité. Le libéralisme, la souveraineté de l'État canadien et l'exploitation capitaliste des ressources sous-tendent les décisions des cours et des gouvernements. La souffrance sociale causée par des siècles de colonialisme fait en sorte que les Indigènes n'ont ni la force ni le courage de confronter un État « tout-puissant ».

Dans cette toute-puissance se trouve la clé de l'argumentation quant à la critique de la politique de la reconnaissance dans le contexte canadien. L'État n'a pas besoin de la reconnaissance des communautés indigènes. Ni sa souveraineté, ni sa légitimité ne sont actuellement menacées. Malgré tous les efforts déployés par les peuple indigènes, leurs voix ne se font entendre que très rarement et trop brièvement sur la place publique.

La résurgence indigène constitue la phase préalable nécessaire afin que le discours, les principes et les valeurs indigènes reprennent leur place. Ceux-ci doivent d'abord être revitalisés à l'intérieur des communautés, par un « retour vers soi » : que ce soit par un retour à l'alimentation traditionnelle, une réappropriation de la langue ou une transmission des savoirs traditionnels, pour que dans un deuxième temps les Indigènes portent leurs luttes dans l'espace politique canadien.

Les gestes de résurgence constituent des moyens pour les Indigènes de transformer leur identité individuellement et collectivement, de retrouver leur dignité et d'avoir le courage de confronter la souveraineté et la légitimité de l'État. L'autonomisation caractérisée par une diminution de la dépendance des Indigènes face à l'État et la résistance décolonisatrice par laquelle les Indigènes reprennent « leur place » sont les

deux facettes de la résurgence qui expliquent sa nécessité. Une phase d'autonomisation et de résistance doit précéder la lutte pour la reconnaissance afin que l'asymétrie devienne moins grande.

Contrairement à ce que me semble écrire Coulthard, la lutte pour la reconnaissance ne m'apparaît pas vaine, mais bien nécessaire. Il faut toutefois équilibrer le terrain avant de lancer les négociations. La fusion des horizons deviendra alors possible et la coexistence pacifique à laquelle aspirent Coulthard et Taylor ne sera plus hors d'atteinte.

Est-ce que le constat de la nécessité de la résurgence comme phase précédant la reconnaissance dicte l'arrêt des multiples procédures de revendications et de contestations en cours? Certainement pas. Nous avons observé que plusieurs auteurs indigènes, dont Alfred, ne rejettent pas l'utilité de ces démarches lorsqu'elles sont fondées sur des principes traditionnels indigènes. À titre d'exemple, relevons la décision par la Cour fédérale d'appel d'annuler l'approbation du projet de pipeline Northern Gateway, pour cause de consultations insuffisantes des nations autochtones. Cette intervention en faveur des droits indigènes est le fruit de décennies de protestation et de revendication. Des avancées lentes sont possibles et nécessaire.

Il va de soi que si les Indigènes aspirent à reprendre leurs territoires ancestraux dans un esprit traditionnel de respect et d'harmonie, et souhaitent retrouver ceux-ci dans une condition écologique propice à la reconnexion avec ces territoires, ils doivent en défendre la conservation sans attendre. Pour eux, Indigènes, mais également au bénéfice de tous les autres.

BIBLIOGRAPHIE

- Alfred, Taiaiake, 2014, *Paix, pouvoir et droiture : un manifeste autochtone*, 2e éd., Wendake (Québec), Les Éditions Hannenorak.
- Alfred Taiaiake Gerald R., 2009a, *Peace, power, righteousness : an indigenous manifesto*, 2^e éd., Don Mills, Ont, Oxford University Press.
- Alfred Taiaiake, 2009b, « Colonialism and State Dependency », *Journal de la santé autochtone*, novembre 2009, Organisation nationale de la santé autochtone, p. 42-60.
- Alfred Taiaiake, 2005, *Wasáse : indigenous pathways of action and freedom*, Toronto, University of Toronto Press.
- Alfred Taiaiake, 2000, « Deconstructing the British Columbia Treaty Process », *University of Victoria*, récupéré de http://fngovernance.org/ncfng_research/bctreatyprocess.pdf
- Alfred Taiaiake et Comtassel Jeff, 2005, « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism », *Government and Opposition*, vol. 40, n° 4, p. 596-614.
- Alfred Taiaiake et Tomkins Erin Michelle, 2010, « The Politics of Recognition: A Colonial Groundhog Day », p. 1-18, récupéré de http://web.uvic.ca/igov/uploads/pdf/GTA.PoliticsRecognition_AlfredPaperFinal.pdf
- Bhandar Brenna, 2007, « Re-Covering The Limits Of Recognition: The Politics Of Difference And Decolonisation In John Borrows' Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law », *Australian Feminist Law Journal*, vol. 27, n° 1, 125-151.
- Borrows John, 2010, *Canada's indigenous constitution*, Toronto, University of Toronto Press.
- Borrows John, 2002, *Recovering Canada: the resurgence of Indigenous law*, Toronto, University of Toronto Press.
- Comtassel Jeff, 2012a, « Cultural Restoration in International Law: Pathways to Indigenous Self-Determination », *Canadian Journal of Human Rights*, vol. 1, p. 93-125.

- Comtassel Jeff, 2012b, « Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination », *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n° 1, p. 86-101.
- Comtassel Jeff, 2008, « Toward Sustainable Self-Determination: Rethinking the Contemporary Indigenous-Rights Discourse », *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 33, n° 1, p. 105-132.
- Comtassel Jeff, 2007, « Partnership in Action? Indigenous Political Mobilization and Co-optation during the First UN Indigenous Decade (1995-2004) », *Human Rights Quarterly*, vol. 29, n° 1, p. 137-166.
- Comtassel Jeff, 2006, « To Be Ungovernable », *New Socialist*, vol. 58, p. 35-37.
- Comtassel Jeff, Bryce Cheryl, 2012, « Practicing Sustainable Self-Determination: Indigenous Approached to Cultural Restoration and Revitalisation », *Brown Journal of World Affairs*, 18, 11 : 151-62.
- Coulthard Glen, 2014, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Coulthard Glen, 2007, « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada », *Contemporary Political Theory*, vol. 6, n° 4, p. 437-460.
- Eisenberg Avigail, Webber Jeremy H. A, Boisselle Andrée et Coulthard Glen, 2014, *Recognition versus self-determination: dilemmas of emancipatory politics*, Vancouver, British Columbia, UBC Press.
- Fraser Nancy, 2004, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, vol. 23, n° 1, p. 152-164.
- Gagnon Bernard, 2012, « Du communautarisme à la neutralité libérale: Un tournant Louvain, Presses Universitaires de Louvain radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, vol. 31, n° 1, p. 127-147.
- Grondin Jean, 2005, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus? », *Archives de philosophie*, vol. 68, n° 3, 401-418.
- Gott Richard, 2007, « América Latina como una sociedad de colonización blanca », *Estudios Avanzados*, vol. 5, n° 8, 7-33

- Hall Rebecca, 2013, « Diamond Mining in Canada's Northwest Territories: A Colonial Continuity », *Antipode* Vol. 45, n° 2, p 376–393.
- Irlbacher-Fox Stephanie, 2009, *Finding Dahshaa: Self-government, Social Suffering and, Aboriginal Policy in Canada*, Vancouver, UBC Press.
- Kuokkanen Rauna, 2012, « Self-determination and indigenous women's rights at the intersection of international human rights », *Human Rights Quarterly*, vol. 34, n° 1, p. 225-250.
- Kuokkanen Rauna, 2011, « Indigenous Economies, Theories of Subsistence, and Women: Exploring the Social Economy Model for Indigenous Governance », *American Indian Quarterly*, vol. 35, n° 2, p. 215-240.
- Kymlicka Will, 1995, *Multicultural citizenship a liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press.
- Kymlicka Will, 1989, *Liberalism, community, and culture*, Oxford, Oxford University Press.
- Leydet Dominique, 2007, « Autochtones et non-autochtones dans la négociation de nouveaux traités : enjeux et problèmes d'une politique de la reconnaissance », *Négociations*, vol. 8, n° 2, p. 55-71.
- Leydet Dominique, 2011, « Changement constitutionnel informel et légitimité », dans Michel Seymour et Guy Laforest (dir.) *Le fédéralisme multinational. Un modèle viable ?*, Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011, pp. 115-133.
- Macklem Patrick, 2001, *Indigenous difference and the Constitution of Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- Maclure Jocelyn, 2007, « La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme? », *Philosophiques*, vol. 34, n° 1, p. 77-96.
- Maclure Jocelyn, 2003, « The politics of recognition at an impasse? Identity politics and democratic citizenship », *Revue canadienne de science politique*, vol. 36, n° 1, p. 3-21.
- Markell Patchen, 2003, *Bound by recognition*, Princeton, N.J, Princeton University Press.
- Martin Thibault, 2003, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

- Papillon Martin, 2007, « Adapting Federalism: Indigenous Multilevel Governance in Canada and the United States », *Publius : The Journal of Federalism*, vol. 42, n° 2, p. 289-312.
- Paquet Nicolas, 2014, *Ceux comme la terre* [Documentaire], Saint-Alexandre de Kamouraska, franC doc, 73 min.
- Pearson Noel, 2011, « The is Nothing the Government Can Do for You that You are Unwilling to Do for Yourself », Sir Robert Menzies Lecture 2011, récupéré de <http://cyi.org.au/wp-content/uploads/2011/09/2011-MENZIES-LECTURE-Noel-Pearson.pdf>
- Ross-Tremblay Pierrot et Hamidi Nawel, 2013, « Les écueils de l'extinction », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n° 1, p. 51-57.
- Samson Colin, 2008, « The Rule of *Terra Nullius* and the Impotence of International Human Rights for Indigenous Peoples », *Essex Human Rights Review*, vol 5, n° 1, p. 1-12.
- Simpson Audra, 2014, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham, Duke University Press.
- Simpson Leanne, 2011, *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Recreation, Resurgence and a New Emergence*, Winnipeg, Arbeiter Ring Pub.
- Simpson Leanne, 2008, *Lighting the eighth fire: the liberation, resurgence, and protection of Indigenous Nations*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publisher.
- Taylor Charles, 1998, « The Dynamics of Democratic Exclusion », *Journal of Democracy*, vol 9, n° 4.
- Taylor Charles, 1994, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Amy Gutmann éd., Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Taylor Charles, 1993, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Taylor Charles, 1990, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Tully James, 2008, *Public philosophy in a new key, Volume 1: Democracy and Civic Freedom*, Cambridge, UK , Cambridge University Press.

Tully James, 1999, *Une étrange multiplicité: le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

Turner Dale A. et Simpson Audra, 2008, *Indigenous leadership in a flat world*, West Vancouver, B.C, National Centre for First Nations Governance, récupéré de http://fngovernance.org/ncfng_research/turner_and_simpson.pdf

Turner Dale, 2006, *This is not a peace pipe : towards a critical indigenous philosophy*, Toronto, University of Toronto Press.

Veracini, Lorenzo, 2013, « 'Settler Colonialism': Career of a Concept », *Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 41, n° 2 : 313-33.

Vessey David, 2009, http://www.davevessey.com/Gadamer_Horizons.htm (consulté le 12 juin 2015).

Waziyatawin, 2012, « The paradox of Indigenous resurgence at the end of empire », *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n° 1, P. 68-85.