

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ENTRE COMPLICITÉ ET DÉSALIÉNATION : LE REPOSITIONNEMENT POLITIQUE DES  
ALLOCHTONES DU CANADA FACE AUX LUTTES AUTOCHTONES  
CONTEMPORAINES

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

OLIVIER SAMSON

FÉVRIER 2023

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.04-2020). 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 tiens d'abord à remercier ma directrice Dominique Leydet pour les longues discussions, les conseils judicieux et les révisions minutieuses sans lesquels ce mémoire n'aurait ni sa forme, ni son contenu actuel. Merci pour l'ouverture, la patience, la rigueur et l'intérêt porté au projet. Ce fut pour moi une chance inestimable de travailler et d'apprendre auprès d'une directrice aussi respectueuse et intelligente.

Merci à mes parents, Louise et Gaétan, qui m'avez toujours soutenu dans mes projets, même si ceux-ci m'amenaient à chaque fois un peu plus loin de vous. Ce mémoire est issu des encouragements inconditionnels reçus de votre part.

Merci à Marianne que j'ai connue lors de la genèse même de ce projet de recherche. Ta présence, nos conversations et nos escapades petites et grandes auront su, tout au long, me garder sur terre.

Merci à mes très chers amis Dominic, Émilie, Sandrine, Guillaume, Yannick et Noak avec qui j'ai eu la chance de partager beaucoup de temps et de nombreuses discussions dans les deux dernières années. Vous côtoyer m'aura appris énormément à tous les niveaux et aura été un moment véritablement indispensable de ce parcours autrement trop solitaire. Merci à Monique et à Jean pour l'accueil à Natashquan et le bon temps au lac Aliecte. Merci à Jasmine et Raphaëlle pour les fous rires inégalables qui ont été en bonne partie à l'origine de ce projet.

Merci aux membres de mon comité d'évaluation, Amandine Catala et Yann Allard-Tremblay, pour la lecture minutieuse, les questions importantes et les pistes d'orientation qui m'ont été grandement utiles. Merci également à Martin Papillon pour son commentaire des recherches présentées au Séminaire jeunes chercheur.es du CRIDAQ.

Merci au Fonds de recherche du Québec - Société et Culture (FRQSC) et au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) qui ont financé et rendu possible cette recherche.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 LA COMPLICITÉ STRUCTURELLE AVEC LE COLONIALISME D'ÉTABLISSEMENT .....	8
1.1 La « complicité structurelle » des <i>Settlers</i> avec le colonialisme d'établissement .....	9
1.2 Responsabilités qui dérivent du privilège blanc .....	16
1.3 Complicité et responsabilités vis-à-vis de l'extinction des juridictions autochtones .....	22
1.3.1 Approche « structurelle » de l'assertion unilatérale de la souveraineté de la Couronne.....	26
1.3.2 Responsabilités face aux juridictions autochtones.....	29
1.3.3 Transcender la complicité structurelle par une transformation d'éthos.....	36
1.4 Les limites de l'abnégation.....	38
CHAPITRE 2 LA DÉSALIÉNATION MUTUELLE .....	45
2.1 Fondement normatif d'une contre-hégémonie décoloniale : vers une critique de l' <i>aliénation</i> .....	48
2.2 Critiques externes autochtones : « Canadians aren't circle people, and therein lies the problem » (Mills, 2018, p. 158) .....	59
2.3 Critiques immanentes allochtones des aliénations produites par l'ordre social capitaliste ....	67
2.3.1 La critique immanente du capitalisme comme ordre social institutionnalisé .....	68
2.3.2 Dalie Giroux : le versant subjectif de l'aliénation écologique et politique allochtone ...	71
2.3.3 James Tully : la crise éco-sociale des sociétés actuelles.....	74
2.3.4 Résumé : la désaliénation mutuelle par la convergence des luttes autochtones avec les luttes écologistes, féministes et anti-capitalistes allochtones .....	77
2.4 L'oubli du « rapport colonial » derrière le « rapport au capital » (Coulthard, 2018, p. 28)...	79
CHAPITRE 3 VERS UNE ARTICULATION DES DEUX FORMES DE REPOSITIONNEMENT .....	83
3.1 Forme argumentative fondée sur la complicité structurelle .....	85
3.1.1 Insuffisance: sous-détermination des transformations identitaires requises .....	85
3.1.2 Possibilité d'ouverture à la complexité des sociétés dominantes allochtones : les responsabilités des colons recadrées au sein de coalitions intersectionnelles.....	87
3.2 Forme argumentative fondée sur la désaliénation mutuelle .....	91
3.2.1 Insuffisance de la tendance argumentative fondée sur l'idéal d'émancipation mutuelle	91
3.2.2 Limites : éviter les mythes du métissage originaire et de l'américanité originaire.....	96

3.3 Conclusion : vers une articulation contextuelle des deux formes argumentatives ..... 105

CONCLUSION ..... 107

BIBLIOGRAPHIE ..... 112

## RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous abordons la question de savoir comment les Autochtones du Canada peuvent, par la transformation de leurs pratiques sociales et de leurs identités, contribuer au mouvement de décolonisation porté par les différentes luttes autochtones contemporaines. Pour y répondre, la démarche adoptée est *synthétique* : elle consiste à prendre pour point de départ les discours normatifs formulés dans l'espace public canadien et à procéder à une clarification de leurs fondements normatifs, des liens conceptuels qu'ils entretiennent entre eux et de leurs limites potentielles. Deux formes argumentatives sont ainsi examinées. La première s'ancre dans la notion de « complicité » et en dérive un ensemble de *responsabilités* permettant aux Autochtones d'opérer une transformation profonde d'éthos individuel. Pour clarifier cette forme argumentative, nous proposons de la formuler à partir des théories contemporaines des injustices structurelles et de préciser son fondement normatif grâce au concept de « complicité structurelle ». Cela permet de dégager deux niveaux d'injustices structurelles (le *racisme structurel* et l'*oppression coloniale*) à l'origine de deux types de responsabilités : celles d'abolir le « privilège blanc » de la majorité et celles de contribuer à la revitalisation des juridictions autochtones à titre d'« invités ». La deuxième tendance argumentative examinée s'ancre dans un idéal d'émancipation mutuelle et inscrit le repositionnement autochtone au sein d'une convergence des luttes sociales et politiques autochtones et autochtones. Afin de clarifier cette tendance, nous proposons de préciser l'idéal d'émancipation mutuelle comme un idéal de *désaliénation* mutuelle. Le repositionnement autochtone apparaît alors comme une transformation des identités et pratiques sociales hégémoniques dont la fonction est de légitimer et garder en place les structures coloniales et capitalistes qui font obstacle à l'appropriation de soi-même et du monde par les Autochtones et les Autochtones.

Malgré leurs forces respectives, chaque forme argumentative possède des angles morts : la mise en relief des asymétries de pouvoir entre les groupes autochtones et allochtones amène la première tendance à mettre entre parenthèses la question de l'articulation des luttes de justice issues de ces différents groupes, tandis qu'en insistant sur les points d'articulation, la seconde tendance tend à obscurcir les responsabilités dérivées du privilège dont jouit la majorité autochtone. Face à cette contradiction apparente, nous explorons l'hypothèse selon laquelle les deux tendances argumentatives peuvent malgré tout être articulées.

Mots clés : repositionnement autochtone, complicité structurelle, aliénation, décolonisation, colonialisme d'établissement, luttes autochtones

## INTRODUCTION

Dans les dernières années, les appels autochtones à la décolonisation ont connu une visibilité croissante au sein de l'espace public canadien, générant un vaste champ de réflexion sur les transformations requises de part et d'autre afin de renouveler la relation entre les peuples allochtones et autochtones. Plusieurs des contributions à cette entreprise de réflexion ont ouvert et tentent encore d'ouvrir la voie à des transformations *institutionnelles* s'appliquant aux différents systèmes étatiques canadien et provinciaux, qu'il s'agisse du système juridique et politique (Borrows, 2020 ; Borrows et Coyle, 2017 ; Wawanoloath, 2020), du système d'éducation (Melançon, 2019 ; Thériault *et al.*, 2022) ou du système fiscal (Pasternak et Metallic, 2021). Pour la plupart de ces contributions, le renouvellement des relations entre Autochtones et Allochtones ne saurait cependant être limité à des transformations institutionnelles par le haut : cela cloisonnerait la décolonisation à l'intérieur du carcan des politiques de la reconnaissance de l'État canadien dont l'autorité coloniale sur les territoires autochtones demeurerait pour l'essentiel intacte (Coulthard, 2018). Parallèlement aux transformations institutionnelles, ces discours en appellent donc également à une décolonisation « par le bas », issue des pratiques transformatrices des individus et des communautés inscrites dans leur milieu de vie local.

Du côté autochtone, cette approche de la décolonisation s'est incarnée de la façon la plus emblématique dans le mouvement théorique et pratique de la « résurgence autochtone », dont font partie Taiaiake Alfred (1999, 2005), Jeff Corntassel (Alfred et Corntassel, 2005), Leanne Betasamosake Simpson (2017, 2018) et Glen Coulthard (2018). S'adressant aux acteurs des différentes communautés autochtones du Canada, ces auteurs et autrice les encouragent à se « détourner » [*turn away*] (Coulthard, 2018, p. 254) de l'État canadien afin de travailler à revitaliser les valeurs et modèles politiques traditionnels. Selon la pensée de la résurgence, le potentiel de telles pratiques d'« auto-reconnaissance » des identités et des cultures autochtones tient à leur statut de pratiques « préfiguratrices » (Coulthard, 2018, p. 263): elles permettent d'initier une transformation locale des structures sociales, juridico-politiques et économiques auxquelles sont assujettis les peuples autochtones et de cheminer vers leur libération à partir d'ici et maintenant. Étant donné leur orientation vers l'intérieur et leur exhortation à se détourner de l'État canadien, les discours de la résurgence autochtone pourraient spontanément laisser croire

que les Allochtones n'ont, pour leur part, pas de rôle à jouer dans la transformation par le bas des structures coloniales en place. Or, comme James Tully l'a observé, dans une société comme la société canadienne, toute lutte visant à transformer l'identité d'un groupe (et les pouvoirs concrets qui découlent de celle-ci) aura pour effet de remettre en cause les normes sous-jacentes de reconnaissance mutuelle entre les groupes et donc, de remettre en cause les identités des *autres* groupes qui font partie de la société (2000, p. 471). Malgré la distance qui les sépare parfois, les peuples autochtones partagent *de facto* un même territoire avec les peuples allochtones et sont historiquement liés à ces derniers à travers un ensemble d'institutions sociales et politiques qui constituent un réseau complexe de relations de gouvernance. Dans un tel contexte, les luttes autochtones orientées vers la résurgence locale des cultures, identités et structures sociales traditionnelles auront nécessairement pour répercussion sous-jacente de remettre en question les pratiques sociales et les identités *allochtones*. D'où le fait que même si le mouvement de la résurgence se concentre principalement autour de la revitalisation des traditions autochtones locales, il contient néanmoins une main tendue à la société civile allochtone, sous la forme d'un appel (souvent implicite) à transformer leurs pratiques, mentalités et conceptions fondamentales afin de trouver des avenues de décolonisation (Elliott, 2018). Comme Alfred le formule :

[i]f non-indigenous readers are capable of listening, they will learn from these shared words, and they will discover that while we are envisioning a new relationship between Onkwehonwe and the land, we are at the same time offering a decolonized alternative to the Settler society by inviting them to share our vision of respect and peaceful coexistence. The non-indigenous will be shown a new path and offered the chance to join in a renewed relationship between the peoples and places of this land, which we occupy together. I want to provoke. To cause reflection. To motivate people to creatively confront the social and spiritual forces that are preventing us from overcoming the divisive and painful legacies of our shared history as imperial subjects. (2005, p. 35)

En parallèle aux transformations mises en acte par la résurgence autochtone, les Allochtones sont ainsi invités à participer à la décolonisation par le bas des structures coloniales en critiquant et transformant leurs propres pratiques et identités. Ce repositionnement au sein des relations de gouvernance existantes permettra alors d'éliminer certains obstacles rencontrés par les peuples autochtones au sein de leurs propres efforts de décolonisation.



Une fois l'invitation lancée, la question centrale demeure toutefois : *comment* les Autochtones doivent-ils et elles se repositionner face aux luttes autochtones contemporaines? Si un nombre considérable de contributions à l'espace public canadien ont tenté d'y répondre depuis plusieurs années, il semble qu'elles ne se soient pas, jusqu'à maintenant, stabilisées autour d'un seul argument général qui fournirait la voie royale vers de nouvelles identités et pratiques autochtones. Au contraire, ces discours semblent plutôt avoir introduit dans l'espace public une variété foisonnante de concepts, d'expressions et d'arguments, pouvant parfois évoquer des façons très différentes de se repositionner.

Notre analyse de ces discours nous a permis de dégager ce qui apparaît comme deux tendances argumentatives fondamentales permettant de fonder en raison le repositionnement des Autochtones et de lui donner une forme et un contenu déterminés. D'une part, un nombre considérable de contributions semblent avoir pour point de départ normatif la *complicité* des Autochtones avec les torts coloniaux (passés et présents) qui découlerait de leur position de bénéficiaires au sein des structures du colonialisme. Comme l'activiste Harsha Walia le formule,

[L]e projet de décolonisation part du constat que nous tirons tous parti, d'une manière ou d'une autre, du peuplement illégal des territoires autochtones et de l'appropriation illégitime des compétences autochtones, à l'échelle locale et mondiale. [...] Nous sommes membres et complices d'une culture pour qui le problème est l'"Indien" et non l'entreprise de peuplement. Voilà pourquoi il est absolument nécessaire que nous participions aux mouvements anticoloniaux. (2015, p. 279)

Ce fondement argumentatif mène alors à la formulation d'un ensemble de *responsabilités* face aux injustices subies par les peuples autochtones, responsabilités conçues comme servant de vecteurs à la transformation des pratiques et identités autochtones. Plus précisément, le repositionnement des Autochtones passerait par la responsabilité de transférer leurs différents privilèges aux Autochtones qui luttent contre le système colonial et par la responsabilité de remettre en question la légitimité de l'État canadien et de réenvisager leur statut face à l'autorité reconnue aux ordres juridico-politiques autochtones. Selon la formule de Barker et Lowman, « [o]ur role is to mitigate the harm of ongoing colonialism, support indigenous efforts and dismantle colonial structures of invasion » (2015, p. 120).

D'autre part, certaines contributions révèlent la possibilité de penser le repositionnement des Allochtones à partir d'un idéal d'émancipation mutuelle face aux contraintes et oppressions générées par l'ordre social actuel. Rémi Savard exprimait déjà cette façon de penser dans les années 1980, à propos d'une solidarité concrète entre Québécois et Autochtones : « [o]n ne doit pas s'intéresser [aux Autochtones] par exotisme ou par générosité, mais parce qu'on a des choses en commun » (1987, p. 6). Aujourd'hui, cette façon générale de penser s'ancre souvent dans les différentes théorisations du capitalisme et de l'impérialisme qui laissent entrevoir les liens conceptuels et structurels entre d'une part, la « dépossession structurée » (Coulthard, 2018, p. 23) des peuples autochtones au sein du colonialisme d'établissement et d'autre part, les formes d'oppression subies par les populations allochtones à l'intérieur d'un système englobant désigné au moyen des expressions « impérialisme », « colonialisme » ou « capitalisme ». Dans une perspective d'émancipation mutuelle, « les luttes politiques autochtones contemporaines doivent être lues et reçues comme l'activation d'une connaissance et d'une mémoire de liberté avec laquelle il s'agit de se mettre en rapport » (Giroux et Mailhot, 2014, p. 27), ce afin de travailler à la libération de toutes et de tous des structures du colonialisme d'établissement.

En bref, des discussions contemporaines sur le repositionnement des Allochtones se dégagent deux tendances argumentatives proposant des visions de la transformation des pratiques et des identités qui peuvent sembler opposées. L'une conçoit la transformation sociale comme devant passer par l'*identification* au statut de colon hérité par les Allochtones de leur participation complice à l'entreprise coloniale. Cette identification ouvre normativement sur la prise en charge individuelle et collective de *responsabilités* pour une cause politique souvent présentée comme étant fondamentalement différente, voire « incommensurable » (Tuck et Yang, 2012) à celles des différents groupes allochtones. L'autre tendance argumentative encourage plutôt les Allochtones à se *désidentifier* des bénéfices qui les rendent complices du colonialisme d'établissement, ce afin d'apercevoir qu'ils et elles auraient fondamentalement intérêt à lutter aux côtés des peuples autochtones pour se libérer mutuellement des structures existantes. Les transformations exigées par cette approche de la décolonisation allochtone ne sont alors pas dérivées des asymétries relatives de pouvoir opposant les groupes allochtones et autochtones, mais de l'impératif de s'attaquer aux contraintes structurelles *communes* qui oppriment ces différents groupes.

Cette opposition apparente à l'œuvre entre les différentes contributions – et parfois à l'intérieur même de celles-ci – invite à explorer plus profondément les deux tendances argumentatives esquissées plus haut afin de cheminer vers une réponse à la question du repositionnement des Autochtones évoquée plus haut. C'est à cette tâche et à cette question que nous nous consacrerons dans ce mémoire. La contribution que nous tenterons d'apporter au dialogue contemporain répond à plusieurs objectifs. Afin de mettre clairement au jour les tendances argumentatives qui orientent de façon souvent implicite les différents discours sur le repositionnement des Autochtones, il importera d'abord de déterminer quelles formulations rigoureuses, d'un point de vue de philosophie politique, peuvent être données des fondements normatifs de la « complicité » et de l'« émancipation mutuelle ». En plus d'essayer d'élucider le sens précis de ces concepts, notre objectif sera de montrer comment une diversité de contributions universitaires, militantes et grand public contemporaines se rapportent à ces fondements normatifs, ce qui permettra de dégager des pistes de comparaison critique et d'articulation de ces différents discours qui ne se répondent pas forcément. À partir de cette esquisse des deux tendances argumentatives fondamentales permettant de guider les Autochtones à travers leur repositionnement, nous tenterons ensuite de dégager les limites de chacune et de poser la question de leur possible articulation. Par cette analyse, nous entendrons, de façon plus générale, contribuer à l'enrichissement mutuel des débats contemporains ayant lieu au sein des différents contextes intellectuels canadiens, tant anglophones que francophones.

Le mémoire sera structuré de la façon suivante. Dans le premier chapitre, nous nous pencherons sur le fondement normatif de la « complicité », que nous proposerons de définir comme « complicité structurelle » à partir des théories politiques contemporaines sur les injustices structurelles (Aragon et Jaggar, 2018 ; Young, 2011). En soulevant deux niveaux d'injustices structurelles subies par les peuples autochtones, nous dégagerons deux types de responsabilités pouvant être prescrites aux Autochtones : les responsabilités dérivées de leur participation conforme aux structures racialisées d'oppression et de privilège inhérentes à la société coloniale d'établissement et les responsabilités dérivées de leur participation aux structures sociales qui normalisent le remplacement unilatéral des juridictions autochtones par la souveraineté de l'État canadien. De cette analyse ressortira le portrait d'une transformation individuelle d'éthos guidée par les responsabilités formulées au moyen des concepts de « privilège blanc » et d'« invité ».

Afin de terminer l'esquisse de cette tendance argumentative, nous soulèverons enfin les limites qu'elle peut rencontrer lorsqu'afin d'éviter le problème de la détermination des facteurs identitaires devant être rejetés et de ceux pouvant être conservés, elle verse dans des normes d'abnégation. Dans le deuxième chapitre, nous passerons à la tendance argumentative fondée sur l'idéal d'émancipation mutuelle, que nous formulerons comme un idéal de « désaliénation mutuelle » en nous inspirant de la théoricienne critique allemande Rahel Jaeggi (Fraser et Jaeggi, 2018 ; Jaeggi, 2014). Nous articulerons alors les différentes contributions autochtones et allochtones de l'aliénation allochtone en les présentant comme un dialogue entre critiques externes et critiques immanentes de l'ordre social capitaliste allochtone. De ce dialogue émergera une représentation contre-hégémonique de cet ordre social invitant les Allochtones à critiquer les pratiques, habitudes, conceptions et identités qui légitiment cet ordre et à faire converger leurs luttes de désaliénation avec les luttes autochtones. Pour conclure le portrait de cette tendance argumentative, nous mettrons en relief le risque auquel elle semble confrontée – en vertu de son insistance sur les obstacles communs à l'appropriation du monde et de soi – d'oublier le « rapport colonial » derrière le « rapport au capital » (Coulthard, 2018). Dans le troisième chapitre, nous constaterons l'existence d'une tension au moins apparente entre les deux façons de penser le repositionnement des Allochtones, ce qui nous mènera à explorer l'hypothèse qu'elles ne sont pas incompatibles, mais qu'elles peuvent bel et bien être articulées dans la mesure où l'on adopte une formulation modérée de chacune d'elles. En substance, nous proposerons d'éviter les écueils dégagés pour chacune en ressaisissant la tendance argumentative fondée sur la « complicité structurelle » à l'intérieur du cadre théorique de l'intersectionnalité et en détournant celle fondée sur la « désaliénation mutuelle » des représentations qui mobilisent le trope du « retour aux origines ».

Avant d'entrer de plain-pied dans ce parcours argumentatif, un commentaire s'impose afin de justifier le choix méthodologique d'utiliser des concepts tirés de la philosophie politique *allochtone* comme fondements normatifs de l'argumentation en faveur du repositionnement allochtone face aux luttes autochtones. Ce choix découle d'un fait rarement mis en relief dans les discours prescrivant aux Allochtones de se repositionner : la pensée politique s'ancre toujours dans une *tradition*, c'est-à-dire dans un ensemble de pratiques sociales qui se perpétuent en un endroit et qui définissent les présuppositions d'arrière-plan à partir desquelles le monde nous

apparaît (Tully, 2020a, p. 35-37). Ainsi, bien que spontanément, il puisse sembler problématique de rapporter, comme nous le ferons dans ce mémoire, certaines contributions autochtones ancrées dans leur propre tradition politique à un fondement normatif puisé d'une tradition de pensée allochtone, il nous semble en revanche proprement impossible de penser le repositionnement des Allochtones sans prendre acte de leur inscription dans leurs propres traditions (politiques). Puisqu'il est important que les principes normatifs mobilisés par la pensée politique soient, pour reprendre les mots de Tully, « grounded and articulated in relation to the experiential self-understanding of those to whom they are applied » (2020a, p. 27), il nous semble d'une importance cruciale que les discours normatifs s'adressant aux Allochtones aient *pour point de départ* des concepts tirés de leurs propres traditions politiques, lesquelles constituent l'arrière-plan à partir duquel ils et elles entrent en relation avec le monde. Pour autant, cela ne signifie pas que les contributions autochtones doivent simplement être réduites à leur traduction dans les langages politiques allochtones : le repositionnement des Allochtones ne saurait être authentique si l'on ne reconnaissait pas aussi la nécessité de s'ouvrir aux traditions et langages politiques autochtones alors même qu'on tente de théoriser les transformations requises par la décolonisation. C'est pourquoi nous considérerons les discours sur le repositionnement des Allochtones comme s'inscrivant toujours, fondamentalement, au sein de « dialogues d'élucidation réciproque » (Tully, 2020a, p. 39) entre les traditions allochtones (généralement prises pour acquies) et les langages politiques autochtones. Corrélativement, chaque forme de repositionnement esquissée dans ce mémoire peut être comprise comme un chemin permettant aux Allochtones de partir de leur propre langage politique normatif pour faire des ponts vers les langages politiques autochtones, en modifiant les présupposés d'arrière-plan des traditions allochtones lorsque ceux-ci s'avèrent problématiques (ou limitants) et lorsque les philosophies autochtones offrent un éclairage nouveau sur ces problèmes.

# CHAPITRE 1

## LA COMPLICITÉ STRUCTURELLE AVEC LE COLONIALISME D'ÉTABLISSEMENT

Le terme qui a sans doute le plus orienté les discours des dernières années sur le repositionnement des Autochtones du Canada est celui de « colon » [*Settler*]<sup>1</sup>. Des milieux militants aux milieux académiques, on l'utilise de plus en plus afin de rappeler aux Autochtones que leur présence actuelle sur les territoires qu'ils et elles habitent tient à la perpétuation de structures coloniales dont la fonction est de déposséder les peuples autochtones pour assurer l'établissement autochtone. Le terme « colon » met ainsi les Autochtones en présence des injustices inhérentes à ce régime « colonial d'établissement » [*settler colonialism*] dont ils et elles tirent plusieurs bénéfices et il éclaire l'illégitimité de leur statut sur les territoires occupés. Il permet corrélativement de critiquer la façon dont le colonialisme d'établissement informe les pratiques sociales, les cultures, les imaginaires politiques et les mythes nationaux autochtones, produisant une « identité coloniale » [*settler identity*] (Battell Lowman et Barker, 2015 ; cf. aussi: Reagan, 2010 ; Veracini, 2015) qui structure les subjectivités autochtones. De ces critiques émane une puissante incitation à transformer les pratiques et visions du monde autochtones qui normalisent les injustices coloniales.

Malgré l'acceptation grandissante de ces discours ancrés dans le concept de « colon », plus rares sont les contributions ayant tenté d'élucider en profondeur le fondement normatif sur lequel ils s'appuient. D'où vient exactement le *devoir* de se repositionner qui émane de ces discours? S'il semble clair que le repositionnement guidé par la critique des identités coloniales autochtones relève d'un appel à assumer les *responsabilités* qui découlent de la participation à l'entreprise coloniale, on a rarement problématisé cette attribution de responsabilités. D'où viennent, exactement, ces responsabilités et quelle est leur nature? Comment ces différentes responsabilités

---

<sup>1</sup> Selon notre traduction, le terme « colon » réfère aux personnes ayant colonisé les territoires autochtones sur lequel le Canada se situe présentement ainsi qu'à leurs descendants et descendantes qui occupent encore aujourd'hui ces territoires. Nous suivons en cela la traduction de Daniel Poliquin du terme « settler » dans le recueil *Alliances* dirigé par Lynne Davis (2018). Cette traduction correspond également à l'usage de plus en plus fréquent dans les milieux militants francophones au Québec. Par exemple, certains contributeurs autochtones anonymes du plus récent journal de la Convergence des luttes anticapitalistes s'identifient comme des « des colons blancs » (Convergence des luttes anticapitalistes, 2022, p. 31).

s'articulent-elles ensemble? Quelles sont les limites de cette façon de se repositionner? Ce chapitre tente d'élucider ces trois questions. Dans la première section (1.1), nous montrerons que le concept de « complicité structurelle » constitue un fondement normatif adéquat pour théoriser les responsabilités attribuées aux Allochtones en tant que « colons ». En rompant avec la définition traditionnelle de la complicité, ce concept permet de formuler des responsabilités qui dérivent de la façon dont l'*agentivité quotidienne* des individus reconduit les structures du colonialisme d'établissement. Dans la deuxième section (1.2), nous nous pencherons sur l'injustice la plus immédiatement apparente avec laquelle les Allochtones sont structurellement complices : l'oppression raciale des peuples autochtones au sein du colonialisme d'établissement. Le concept de « privilège blanc » sera alors mobilisé comme modèle pour penser les responsabilités répondant à cette injustice. Dans la troisième section (1.3), nous remonterons à l'injustice la plus fondamentale du colonialisme d'établissement, soit l'extinction visée des ordres juridico-politiques autochtones sur le territoire. Les concepts de « Denizen » et d'« invité » [*Guest*] seront analysés en tant que modélisations des responsabilités découlant de la complicité structurelle avec cette deuxième forme d'oppression. Dans la quatrième section (1.4), nous aborderons les limites de la forme de repositionnement ainsi esquissée en analysant les écueils liés à la tendance à l'homogénéisation des sociétés allochtones qui sous-tend plusieurs des discours normatifs analysés.

### 1.1 La « complicité structurelle » des *Settlers* avec le colonialisme d'établissement

La notion de « complicité » joue un rôle normatif important au sein des discours qui théorisent le statut de « colon » incombant aux Allochtones du Canada. Mobilisée au sein d'assertions rarement problématisées, cette notion sert généralement d'appui à l'idée selon laquelle les Allochtones héritent de responsabilités du fait de leur appartenance à une collectivité s'étant établie injustement sur des territoires autochtones. Par exemple, Paulette Reagan affirme de la population allochtone *en général* qu'elle est porteuse d'une « complicity in maintaining the colonial status quo » (2010, p. 236). De même, Emma Battell Lowman et Adam Barker présentent leur théorisation du concept de « Settler » comme une façon de thématiser les « individual complicity and responsibility » (2015, p. 19) des Allochtones face au colonialisme d'établissement. Ici comme dans de nombreux discours contemporains sur la justice sociale, la complicité constitue un « catch-all term » (Lepora et Goodin, 2013, p. 31) invoqué pour la teneur

normative intuitive qu'il recèle. Toutefois, dès qu'on s'interroge sur sa signification précise, on remarque que la conception (morale et juridique) traditionnelle de la complicité fait intervenir des critères qui s'appliquent difficilement à la majorité allochtone face aux injustices coloniales. Dans la plus récente formulation analytique de cette conception traditionnelle, Chiara Lepora et Robert Goodin spécifiaient qu'une personne est complice si et seulement si i) elle contribue causalement au tort déterminé d'une autre personne et ii) si cette contribution est faite en pleine conscience (ou dans un état d'ignorance coupable<sup>2</sup>) de la causalité dans laquelle son action s'inscrit (2013, p. 82-83). Si on appliquait cette définition au contexte canadien, elle ne permettrait d'établir la complicité que d'un nombre relativement restreint de personnes vivantes qui, tels les prêtres dans les Pensionnats ou les agents des Affaires indiennes, ont contribué causalement à des torts coloniaux déterminés. La grande majorité des Allochtones en sortiraient alors indemnes, car d'une part, leur action quotidienne peut difficilement être reliée de façon causale à un tort colonial déterminé et d'autre part, ils et elles ne sont pas nécessairement conscients (ni en situation d'ignorance coupable) de leur contribution souvent infinitésimale à la reconduction des injustices coloniales. Or, les discours sur les responsabilités des *Settlers* ne s'adressent pas seulement aux acteurs complices du colonialisme dans le sens défini par Lepora et Goodin, mais au public beaucoup plus large constitué par la population allochtone « générale ». Cela est attesté par des affirmations comme :

*Settler*. This word voices relationships to structures and processes in Canada today, to the histories of our peoples on this land, to Indigenous peoples, and to our own day-to-day choices and actions. *Settler*. This word turns us toward uncomfortable realisations, difficult subjects, and potential complicity in systems of dispossession and violence. (Battell Lowman et Barker, 2015, p. 2)

Il convient donc de se demander : selon quelle définition précise de la complicité est-il possible d'affirmer que les Allochtones sont dans leur ensemble *complices* du colonialisme d'établissement et de leur attribuer un *devoir* de se repositionner, décliné en un ensemble de

---

<sup>2</sup> Cette notion réfère à une situation où une personne ignorant sa contribution causale à un tort aurait à la fois *pu* et *dû* être consciente de cette contribution (Lepora et Goodin, 2013, p. 95). L'exemple paradigmatique donné par Lepora et Goodin est celui d'un vendeur d'explosifs s'entêtant à ne pratiquer aucune enquête sur ses acheteurs: connaissant le danger potentiel des explosifs vendus, le vendeur *aurait dû* savoir qu'en continuant cette pratique, il allait contribuer un jour ou l'autre à un attentat (2013, p. 95). Il se place ainsi dans une situation d'ignorance coupable qui s'apparente à la négligence.



*responsabilités*? Pour fonder ces responsabilités, il faudrait que le concept permette de saisir une complicité plus diffuse que la complicité définie par Lepora et Goodin, moins liée à des contributions causales à des torts déterminés qu'à des habitudes et mentalités héritées de la participation quotidienne des Autochtones « ordinaires » à l'entreprise coloniale d'établissement. Dans cette section, nous tenterons de faire justice aux discours sur les responsabilités des colons en montrant que cette complicité peut être établie à partir d'une approche « structurelle » de l'injustice coloniale.

Cela requiert d'abord de définir le colonialisme d'établissement comme « structure » pour bien faire apparaître le rôle que peut y jouer au quotidien la population autochtone ordinaire. Cette définition s'oppose d'emblée à la représentation dominante du colonialisme canadien dans l'espace public : le colonialisme y est généralement assimilé à « l'héritage des violences passées, mais non [à] la structure coloniale violente actuelle » (Coulthard, 2018, p. 185). Prenant le contre-pied de cette perspective dépolitisante eu égard aux rapports de domination actuels, de nombreux théoriciens et théoriciennes autochtones et allochtones adoptent pour point de départ l'affirmation de Patrick Wolfe selon laquelle le colonialisme d'établissement « is a structure not an event » (2006, p. 388). Cette affirmation repose sur deux principes fondamentaux. Premièrement, les sociétés autochtones s'étant établies sur des territoires autochtones avaient et ont toujours besoin d'un fondement territorial si elles veulent affirmer la souveraineté de leur État et cette assise territoriale est assurée *de facto* par des stratégies structurelles allant du génocide physique et culturel à l'assimilation politique au sein de systèmes pétris de discrimination raciale (Allard-Tremblay et Coburn, 2021 ; Tuck et Yang, 2012 ; Wolfe, 2006). Cet exercice *de facto* de la souveraineté est simultanément légitimé par la perpétuation de mythes comme ceux de la *terra nullius* et de la « Vanishing Race » (Allard-Tremblay et Coburn, 2021) au sein des structures juridiques, politiques et culturelles autochtones. Ainsi, une variété de contributions montrent comment, en raison du besoin d'un fondement territorial légitime, les structures juridico-politiques (Pasternak et King, 2019), économiques (Pasternak et Metallic, 2021), socio-culturelles (Veracini, 2015, p. 70-76) et idéologiques (Allard-Tremblay et Coburn, 2021) actuelles des sociétés autochtones participent d'une logique fondamentale d'« élimination » (Wolfe, 2006) des peuples autochtones. Deuxièmement, ces études nous rappellent que malgré les stratégies d'élimination déployées jusqu'à aujourd'hui, les peuples autochtones ont toujours

résisté à la dépossession et à l'élimination (Simpson, 2017), ce qui retarde indéfiniment l'achèvement de l'élimination. À l'aune de cette relation d'« irrésolution » (Tully, 2008, p. 262) entre les peuples allochtones et autochtones, les structures étatiques canadiennes apparaissent comme poursuivant le même objectif à l'endroit des peuples autochtones qu'au début de l'établissement, mais sous des formes incessamment renouvelées (Allard-Tremblay et Coburn, 2021, p. 3-5 ; Coulthard, 2018)<sup>3</sup>.

De plus, même si plusieurs recherches se concentrent sur les structures étatiques formelles (ex. système juridique, politique et fiscal), il est possible de défendre avec Catherine Lu (2011) que ces structures sont toujours entretissées avec les structures informelles qui émergent des pratiques sociales autochtones<sup>4</sup>. En suivant l'approche des « injustices structurelles » défendue par Lu, on voit que les méfaits coloniaux individuels ou étatiques s'appuient ultimement sur des processus structurels qui jouent un rôle crucial de *normalisation*. Comme l'affirme Lu, les crimes et injustices dans les contextes coloniaux « involve not only wrongful actions by colonizers, but also typically require various kinds and degrees of *complicity* among the colonized [and the colonizers], as well as the existence of enabling unjust social structures shared by colonizer and colonized groups » (2011, p. 275, nous soulignons au passage l'utilisation du concept de « complicité »)<sup>5</sup>. Puisque la théorisation de Lu s'appuie sur l'exemple du colonialisme japonais en Corée, elle débouche sur deux formes d'injustices structurelles clairement distinctes : celles relevant de la structure internationale et celles propres à la structure interne de la société

---

<sup>3</sup> Notons que cette façon de théoriser la permanence de la structure coloniale d'extinction à travers l'évolution de ses formes apparentes n'est pas nouvelle. Elle remonte au moins à Charles W. Mills qui insistait déjà, dans le *Contrat racial*, sur le fait que ce dernier a toujours évolué avec l'histoire locale des sociétés coloniales : « the Racial Contract is continually being rewritten to create different forms of the racial polity » (1997, p. 72). La pertinence de la théorie du « contrat racial » pour conceptualiser les injustices subies par les peuples autochtones au sein du colonialisme d'établissement a d'ailleurs été aperçue par Carole Pateman (2007) et Robert Nichols (2013), bien que cette approche critique soit demeurée jusqu'à maintenant marginale dans le champs des *Settler Colonial Studies*.

<sup>4</sup> Par exemple, la dimension informelle du sexisme et du racisme structurels des sociétés autochtones contemporaines.

<sup>5</sup> L'approche structurelle ouvre ainsi sur les responsabilités non seulement des personnes faisant partie des groupes dominants, mais également des personnes opprimées face à leur propre oppression. En l'occurrence, elle permet de théoriser la complicité et les responsabilités des personnes autochtones vis-à-vis les différentes facettes de l'oppression coloniale qu'elles subissent elles-mêmes (Aragon et Jaggar, 2018, p. 454 ; cf. Krause, 2013, p. 194). Puisque ce mémoire porte sur le repositionnement des *Allochtones* en particulier et qu'il est écrit à partir d'une perspective autochtone, nous laissons à d'autres le soin de théoriser cette dernière forme de complicité structurelle d'un point de vue autochtone. Cf. par exemple, la critique de l'« aboriginalisme » par Taiaiake Alfred (2005 ; Alfred et Cornthassel, 2005).

colonisée. En contexte de colonialisme d'établissement, cette analyse peut être modifiée afin de faire apparaître une zone intermédiaire qui joue un rôle crucial vis-à-vis de l'injustice coloniale : les sociétés allochtones colonisatrices, qui ne sont ni intérieures, ni complètement extérieures aux sociétés colonisées en ce qu'elles interagissent directement avec ces dernières en tentant de les assimiler. Cette transposition de l'approche de Lu au contexte canadien permet de mettre l'accent sur le rôle de support que les injustices structurelles informelles subies par les peuples autochtones dans leur relation complexe avec les sociétés allochtones jouent par rapport au colonialisme plus apparent de l'État.

À la lumière de l'approche structurelle, une notion de complicité différente du concept juridico-moral traditionnel commence ainsi à poindre. Puisque cette approche étend l'analyse du colonialisme aux processus structurels émergeant des pratiques sociales allochtones, elle nous invite à utiliser un concept permettant de thématiser la façon dont les colons « ordinaires » participent quotidiennement à la *reconduction* de ces processus injustes. C'est précisément là la fonction du concept de « complicité structurelle » récemment développé par Corwin Aragon et Alison Jaggar (2018). En s'inscrivant dans le sillage d'Iris Marion Young (2011), Aragon et Jaggar reformulent le concept de complicité en laissant de côté les états mentaux et contributions causales des individus et en interrogeant plutôt l'*agentivité* que ceux-ci déploient dans leur interaction quotidienne avec les structures sociales. Qu'est-ce à dire ? Une personne exerce son agentivité dans la mesure où elle participe à des actions et pratiques concrètes dans lesquelles elle est en mesure de se reconnaître comme agent, et ce indépendamment de savoir si les effets de cette action sont intentionnels ou non (Krause, 2013, p. 196). L'agentivité individuelle n'est jamais exercée à part des structures sociales : celles-ci la *rendent possible* puisqu'elles offrent un ensemble de possibilités pratiques et théoriques aux individus, mais elles la *contraignent* simultanément en raison de la limitation des possibilités offertes. Dans la perspective d'Aragon et Jaggar, les structures sociales participent ainsi à forger notre « orientation morale » profonde en fonction de laquelle nous agissons : les structures sociales conditionnent nos « attitudes and dispositions expressed in our habits of mind (cognitive), heart (affective), and body (active) » (2018, p. 450). Toutefois, l'existence des structures dépend toujours, à l'inverse, des actions qui les reconduisent et donc, du choix individuel (actif ou passif) de reconduire les pratiques et façons de penser correspondant aux structures existantes (Aragon et Jaggar, 2018, p. 442-443).

La notion de complicité structurelle permet de nommer ce moment crucial de reconduction individuelle (plus ou moins active, consciente et intentionnelle) de processus structurels pouvant être jugés *injustes* : « [p]eople are structurally complicit when they exercise their agency in ways that reinforce the unjust social structures in which they participate, regardless of their conscious intentions » (Aragon et Jaggar, 2018, p. 449). Pour l'exprimer négativement, on pourrait dire qu'à chaque fois que les Autochtones *n'interrompent pas* la reproduction structurelle des injustices coloniales par l'exercice d'une « disruptive form of quotidian agency wherever they are » (Steinman, 2020, p. 558), elles et ils se rendent structurellement complices du colonialisme d'établissement.

Or, étant donné la limitation des options offertes par les structures sociales canadiennes, les Autochtones semblent souvent *forcés* d'exercer leur agentivité conformément aux structures coloniales. Cela apparaît notamment lorsqu'ils et elles sont confrontés à la nécessité de se loger : un couple de jeunes Autochtones souhaitant retourner habiter dans leur région d'origine (ex. en Abitibi) se trouvera contraint soit de louer un appartement à prix très élevé étant donné le peu d'offre sur le marché locatif, soit d'acquérir une propriété. Dans les deux cas, ils participeront à des processus structurels ayant pour effet de restreindre l'accès des peuples autochtones locaux à leurs territoires ancestraux. Qu'est-ce que la notion de « complicité structurelle » définie plus haut peut alors signifier en termes de *responsabilités* si on garde en tête l'existence de ces contraintes importantes? Selon le modèle éthico-juridique traditionnel de la responsabilité, soit le modèle de l'« imputabilité »<sup>6</sup>, les agents ayant consciemment contribué au tort de quelqu'un d'autre sont susceptibles de blâme moral ou de culpabilité juridique pour leur action. Cette culpabilité peut mener à une punition ou à l'obligation de redresser le tort (Aragon et Jaggar, 2018, p. 443). Or, comme Young l'a observé, ce modèle est problématique si on l'applique à la participation aux injustices structurelles (2011, p. 96). D'abord, puisque les actions structurellement complices sont celles qu'il est « normal » de poursuivre, elles passent sous le radar des catégories dominantes de la morale et il semble alors contre-intuitif, voire absurde, de

---

<sup>6</sup> Il s'agit de la traduction de Corentin Lelong (2017) de l'expression « liability model » (Aragon et Jaggar, 2018, p. 443 ; Young, 2011, p. 97).

blâmer une personne pour ces actions<sup>7</sup>. Ensuite, puisque les injustices structurelles ne sont pas, par définition, des actions planifiées intentionnellement par une personne ou un groupe de personne, mais sont plutôt des « propriétés émergentes des pratiques sociales » (Aragon et Jaggar, 2018, p. 442), cela rend difficile d'identifier une contribution causale à un tort précis. Indépendamment de la question du blâme, il semble donc *théoriquement* impossible d'attribuer une culpabilité pour des actions quotidiennes normalisées dont le lien avec les injustices structurelles demeure indéterminé. Cela contrarie alors en principe toute tentative de formuler une obligation de réparer un tort déterminé. Le modèle de la responsabilité qui convient à la complicité structurelle doit alors être un modèle « politique », que Young appelle le modèle de la « connexion sociale » (2011, p. 95-122). Contrairement au modèle de l'imputabilité qui vise toujours à assigner une responsabilité à des individus isolés pour des actes du passé, le modèle de la connexion sociale éclaire la façon dont les structures lient ensemble les différents agents en leur conférant une responsabilité partagée de les transformer lorsqu'elles sont injustes : « [a]ll who dwell within the structures must take responsibility for remedying injustices they cause, though none is specifically liable for the harm in a legal sense » (Young, 2011, p. 105). Dans la conception de Young approfondie par Aragon et Jaggar, les responsabilités partagées par les agents « connectés » au sein des structures sont orientées non vers la réparation des torts du passé, mais vers la transformation des structures dans le présent et le futur afin qu'elles soient moins injustes. En d'autres mots, ces responsabilités sont moins rétrospectives [*backward-looking*] que prospectives [*forward-looking*] (Young, 2011, p. 108-109). De plus, étant donné la nature

---

<sup>7</sup> Cela ne signifie pas qu'on ne puisse blâmer des personnes pour des actes d'injustice « normalisée ». En fait, dans l'expérience quotidienne, la frontière entre la complicité au sens de Lepora et Goodin et la complicité « structurelle » apparaît plus poreuse que ce que les distinctions analytiques-conceptuelles peuvent laisser entendre. Comme plusieurs l'ont montré, l'ignorance comporte souvent une composante « active » (Medina, 2013, p. 30-39) par laquelle les agents privilégiés cherchent à conserver leur privilège face aux revendications des groupes opprimés, ce qui a pour effet de brouiller la frontière entre ignorance coupable et non coupable. Les concepts d'« ignorance blanche » (Applebaum, 2008, 2010) ou de « contrat racial » et d'« épistémologie de l'ignorance » (Mills, 1997, p. 18), thématissant les mécanismes semi-conscients de défense cognitive et psychologique accompagnant le privilège social, permettraient ainsi d'imputer une responsabilité plus « personnelle » aux agents individuels. Charlotte Knowles (2021) a récemment donné un appui phénoménologique à ces discours en montrant comment en vertu de leur « entêtement », les agents peuvent se camper dans la complicité dans laquelle ils ont été « jetés » et *devenir* de plus en plus personnellement responsables pour une injustice structurelle. Nous ne souhaitons pas ici critiquer ou nuancer ces analyses : en nous concentrant uniquement sur la complicité structurelle (définie comme étant analytiquement distincte de la complicité traditionnelle de type « personnelle »), nous souhaitons thématiser le niveau minimal de complicité s'appliquant le plus vraisemblablement aux Allochtones « ordinaires », auquel peuvent naturellement s'ajouter d'autres couches de complicité.

partagée de la responsabilité pour l'injustice structurelle, les agents ne peuvent s'en acquitter qu'à travers l'organisation collective visant à transformer les structures (Young, 2011, p. 111-113)<sup>8</sup>.

Le modèle politique de la responsabilité associé à la complicité structurelle nous semble ainsi fournir un point de départ intéressant pour déterminer en quel sens les Autochtones « ordinaires » héritent de responsabilités face à l'injustice coloniale. Plutôt que de découler de contributions causales à un tort colonial déterminé, elles s'ancrent dans une responsabilité politique, partagée par tous les Autochtones, de transformer les structures coloniales injustes auxquelles ils et elles participent. Pour déterminer plus précisément ces responsabilités, nous dégagerons (1.2 et 1.3) deux formes d'injustices structurelles dénoncées par les peuples autochtones avec lesquelles les Autochtones se rendent complices au sein de leurs pratiques quotidiennes<sup>9</sup>.

## 1.2 Responsabilités qui dérivent du privilège blanc

La forme d'injustice qui apparaît le plus immédiatement à partir du concept de « complicité structurelle » est liée au racisme subi par les peuples autochtones au sein des structures sociales dominantes du colonialisme d'établissement. Dans l'espace public, cette injustice est souvent dénoncée par les peuples autochtones au moyen du concept de « discrimination » (Conseil des Atikamekw de Manawan et Conseil de la Nation Atikamekw, 2020, p. 10), de « racisme » (Kanapé Fontaine et Béchard, 2020) ou de « racisme systémique » (Blanchet-Cohen *et al.*, 2020). On réfère par-là à l'existence, pour des personnes appartenant à un groupe racialisé comme « autochtone », d'un ensemble de contraintes faisant entrave à la liberté qui est interne aux structures dominantes. Dans la mesure où ces contraintes au développement de soi sont reliées de façon *structurelle*, elles correspondent à la définition communément donnée de l'« oppression ». Comme Iris Marion Young le définit,

---

<sup>8</sup> Notons qu'en théorisant une telle responsabilité politique-collective qui n'est pas fondée sur le blâme individuel, on répond par le fait même à l'appel de la juriste anishinaabe Darlene Johnston (2005) de se tourner vers des stratégies de réparation des torts coloniaux qui seraient en phase avec les traditions de réparation autochtones.

<sup>9</sup> Il convient d'observer une caractéristique supplémentaire du modèle utilisé. Étant donné que la complicité structurelle est établie par les formes spécifiques de l'exercice de l'agentivité individuelle, *les différentes responsabilités politiques qui en découlent varient nécessairement en fonction de la position occupée au sein de la structure*. Par exemple, une mère monoparentale autochtone faisant partie d'une classe économique défavorisée et un homme blanc actuel ne participent pas de la même manière au colonialisme d'établissement, ni n'ont les mêmes opportunités de participer à des actions politiques transformatrices.

[o]ppression consists in systematic institutional processes which prevent some people from learning and using satisfying and expansive skills in socially recognized settings, or institutionalized social processes which inhibit people's ability to play and communicate with others or to express their feelings and perspective on social life in contexts where others can listen. (1990, p. 38)

Comme la mort tragique de Joyce Echaquan en septembre 2020 l'a tristement mis en lumière, cette oppression raciale subie par les personnes autochtones au Canada et au Québec se manifeste entre autres dans la discrimination qu'elles subissent (trop) souvent lorsqu'elles tentent d'avoir accès à des soins médicaux de base nécessaires à leur survie<sup>10</sup>. D'emblée, cette forme d'injustice peut apparaître comme résultant de pratiques individuelles et étatiques marginales condamnables qu'il s'agirait alors de réformer pour faire disparaître l'oppression raciale. Or, selon l'approche structurelle adoptée ici, l'identification de certains acteurs jugés responsables n'exempte pas la population allochtone générale de sa complicité structurelle et de sa responsabilité politique face aux injustices structurelles qui constituent l'arrière-plan des injustices dont l'État est responsable. Afin de thématiser cette complicité et ces responsabilités, plusieurs utilisent le concept de « privilège » théorisé entre autres par Alison Bailey (1998). Ce concept éclaire le fait que l'oppression subie par les individus en raison de leur appartenance à un groupe social racialisé comme « non-blanc » est systématiquement accompagnée de ce qu'elle a pour fonction de *créer et garder en place*, soit l'ensemble d'avantages non-mérités dont jouissent les membres des groupes dominants corrélativement à l'imposition de contraintes aux membres des groupes non dominants (Bailey, 1998, p. 107-108). Par exemple, parallèlement aux contraintes rencontrées par les personnes autochtones au sein des services sociaux et de la santé au Québec, les personnes allochtones racialisées comme blanches jouissent pour leur part de l'avantage non-mérité et invisibilisé d'être certaines de pouvoir recevoir les soins et services en étant prises au sérieux lorsqu'elles expriment une souffrance. Dans la mesure où les Allochtones exercent leur agentivité

---

<sup>10</sup> Mme Echaquan, une femme atikamekw de 37 ans, avait été hospitalisée pour des douleurs gastriques et est décédée d'un œdème pulmonaire deux jours plus tard, après que ses appels à l'aide répétés aient été invisibilisés par l'étiquette de narcodépendante en sevrage adoptée par le personnel soignant pour interpréter et réagir (par des mesures de contention) à son agitation. Comme le note la coroner Géhane Kamel en concluant son rapport d'enquête publique : « [l]e racisme et les préjugés auxquels Mme Echaquan a fait face ont certainement été contributifs à son décès » (Kamel, 2021). Cf. le *Principe de Joyce* formulé par les représentants atikamekws à la suite de l'événement (Conseil des Atikamekw de Manawan et Conseil de la Nation Atikamekw, 2020), mais aussi l'enquête menée par la Commission Viens (2019), démontrant la présence de racisme systémique au sein de certains services publics dispensés par l'État québécois.

quotidienne en bénéficiant de ce type d'avantages, ils et elles participent à reconduire la structure de privilège et d'oppression en place et conséquemment, peuvent être jugées structurellement complices de l'oppression raciale des peuples autochtones au sein du colonialisme d'établissement.

Avant de préciser les responsabilités souvent attribuées aux Allochtones en vertu de cette complicité, il est crucial de dire un mot de cette logique d'oppression. Comme plusieurs l'ont remarqué, la fonction de cette logique est double (Allard-Tremblay et Coburn, 2021, p. 4). D'une part, elle sert à présenter les peuples autochtones comme devant inévitablement s'assimiler aux sociétés allochtones en tant que membres minorisés, ce qui permet d'asseoir la souveraineté *de facto* et *de jure* de l'État allochtone. D'autre part, elle permet de s'assurer que d'autres groupes, comme les communautés noires historiquement issues de l'esclavage ou les communautés issues de l'immigration, soient pareillement opprimées afin de consolider le système de privilèges dont les communautés blanches euro-descendantes bénéficient<sup>11</sup>. Différemment appliquée aux divers groupes racialisés<sup>12</sup>, la logique raciale inhérente au colonialisme d'établissement sert à chaque fois une même fin : asseoir l'autorité et le privilège des groupes d'ascendance européenne sur les territoires occupés. Pour cette raison, certaines personnes donnent à la logique raciale qui préside au colonialisme d'établissement le nom de « suprématie blanche » (Morgensen, 2014 ; Simpson, 2017, p. 228) et incitent à préciser que l'on parle des Allochtones *blancs* lorsqu'on dit que les Allochtones sont privilégiés au sein du colonialisme d'établissement (Allard-Tremblay et Coburn, 2021 ; Morgensen, 2014). En effet, si le concept de « privilège » désigne l'existence, pour un groupe social donné, d'un ensemble d'avantages non-mérités et invisibilisés dont les membres du

---

<sup>11</sup> Entre autres, plusieurs soulignent que la racialisation de ces communautés a pour fonction de permettre l'exploitation de leur travail au profit des groupes racialisés comme blancs. Pour une analyse de la façon dont cette logique opère à travers le système carcéral états-unien, cf. *Capitalisme carcéral* de Jackie Wang (2020). Il convient toutefois de noter que les frontières raciales sont flexibles : elles sont toujours redéfinies de manière à inclure les candidats potentiels à la blancheur qui accepteront de maintenir le système d'oppression et de privilège en place (Allard-Tremblay et Coburn, 2021, p. 4 ; Bailey, 1998, p. 106-107; Mills 1997, p. 1978). Pour une expérience québécoise de cette ambiguïté vécue par des femmes « de la deuxième génération issue de l'immigration », cf. *Ne sommes-nous pas québécoises?* de Rosa Pires (2019).

<sup>12</sup> Comme Wolfe le remarque, les règles raciales de marquage comme non-blanc servant à exclure les individus de la blancheur sont inversées selon qu'elles s'appliquent aux Autochtones ou aux communautés noires : pour le premier groupe, les lois états-uniennes définissant les Autochtones à partir d'un « blood quantum » fonctionne de manière à réduire le plus possible la population autochtone « officielle » et pour le deuxième groupe, la « one-drop rule » est un principe social qui fonctionne de manière à exclure le plus de populations possibles du groupe jouissant du privilège blanc (Wolfe, 2006).



groupe profitent quotidiennement dans leurs interactions avec les structures sociales, alors force est de constater qu'à l'aune du racisme systémique inhérent au colonialisme d'établissement, plusieurs populations autochtones racialisées comme non-blanches ne jouissent pas d'un privilège évident par rapport aux peuples autochtones. Comme Beenash Jafri le remarque,

[w]hen we account for systemic inequities, underemployment and the racialization of poverty, for most people of colour there are few "benefits" associated with being a settler. [...] Many people of colour are settlers without (or with limited) settler privilege. (2012, p. 1)

Dans ce qui suit, nous concevons donc le privilège opérant à l'intérieur des structures du colonialisme d'établissement comme un privilège *blanc* faisant système avec les oppressions des peuples autochtones et des populations racialisées comme non-blanches marquées comme « exogenous "Others" » (Battell Lowman et Barker, 2015, Chapitre 2 ; Veracini, 2015, p. 5).

À partir de ce privilège, plusieurs discours sur le repositionnement identifient pour les Autochtones racialisés comme « blancs » la responsabilité de transformer les structures de l'intérieur afin de cheminer vers un « avenir moins raciste possible » (Kanapé Fontaine et Béchard, 2020, p. 112). Cela signifie d'abord de reconnaître l'existence de ce privilège et ensuite, de mettre les différents avantages non-mérités qu'il représente au service des luttes autochtones de décolonisation. « Transférez les avantages de votre privilège à celles qui en possèdent moins », affirme par exemple la *Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones* publiée par le RÉSEAU de la communauté autochtone à Montréal (Swiftwolfe, 2019, p. 3). De la même manière, le zine *Accomplices, Not Allies*, souvent cité dans les milieux militants et académiques, prescrit qu'au lieu d'être paralysés par la reconnaissance de leur privilège, les Autochtones doivent trouver des « creative ways to weaponize their privilege » (Indigenous Media Action, 2014, p. 6)<sup>13</sup>. En substance, cela peut signifier de fournir du soutien matériel (argent, temps, etc.) aux activistes autochtones (Carlson-Manathara, 2021). Certaines personnes soulignent également la possibilité d'utiliser stratégiquement certains pouvoirs sociaux symboliques afin de contribuer

---

<sup>13</sup> Témoin supplémentaire de la résonance de cette façon de penser fondée sur le concept de « privilège », une institution importante comme le Musée d'histoire sociale de Montréal propose la maxime suivante aux personnes du public souhaitant devenir des « allié-e[s] des nations autochtones » : « [j]'accepte de *sortir de ma zone de confort* en m'interrogeant sur *mes privilèges, mes biais, mes préjugés*. Je prends part à une répartition plus égalitaire des pouvoirs en acceptant de perdre ces privilèges » (Musée McCord Stewart, 2023).

à la résurgence autochtone. Adam J. Barker partageait récemment une expérience exemplifiant cette option. Lors d'une action menée par des leaders autochtones, ce dernier s'est servi de son privilège blanc pour éloigner des policiers :

It was important for Adam to take on tasks where his privilege, and how others perceived him, would likely keep him safe in situations that might be risky to others. In this case, Adam chatted with the police – putting to use familiarity with the police as the son of a policeman and his appearance as a professional white male. Eventually at ease, they drove away. (témoignage rapporté dans: Carlson-Manathara, 2021, p. 158)

À certains moments stratégiques, cette façon d'utiliser son privilège semble permettre de saboter les structures du colonialisme afin d'élargir les failles où la résurgence autochtone puisse se déployer. De plus, comme le souligne Steinmann, même dans les nombreux contextes où un leadership autochtone ne peut être clairement identifié, il semble possible d'exercer une « disruptive, bounded and modest agency » (2020, p. 564) à l'intérieur des institutions dominantes afin d'en agrandir les brèches. Notamment, les Allochtones peuvent utiliser l'avantage d'être écouté (plus que d'autres) par leur gouvernement pour demander de mettre fin aux injustices coloniales et à la non reconnaissance des droits autochtones (Angus, cité dans: Carlson-Manathara, 2021, p. 85 ; Mills, 2019, p. 281).

Un problème important doit cependant être soulevé à propos de l'idée d'utiliser son privilège afin de fragiliser les structures depuis l'intérieur. En effet, dans l'article de Bailey cité plus haut (1998, p. 115), la philosophe précise que les avantages non-mérités d'un groupe social privilégié ne doivent pas seulement être pensés comme des *immunités* face à des obstacles rencontrés systématiquement par d'autres groupes (privilège « négatif »), car ces obstacles vécus par les groupes opprimés sont mis en place pour créer et maintenir le privilège. Le privilège comporte en ce sens un versant « positif » (ex. le fait de se faire attribuer certains rôles sociaux valorisants) qui n'existe qu'en vertu du maintien de l'oppression d'autres groupes sociaux. Par conséquent, l'utilisation active du privilège peut risquer d'être contre-productive et de mener à la reconduction de l'oppression. L'exemple donné par Bailey est celui d'un homme blanc proposant d'utiliser l'avantage non-mérité d'être en sécurité dans la rue durant la nuit afin de garantir la sécurité d'un groupe de femmes manifestant contre la violence sexuelle. Une telle utilisation stratégique du privilège se contredirait performativement, car elle reconduirait ultimement le rôle

social d'« homme protecteur », symbole constitutif de l'idéologie hétéro-patriarcale sous-tendant l'oppression des femmes (1998, p. 115). Transposé à la solidarité des Allochtones avec les Autochtones, cet exemple force à s'interroger sur l'expérience de Barker citée plus haut : son intervention auprès de la police ne risque-t-elle pas d'entériner insidieusement l'idée selon laquelle les Autochtones ont besoin de l'aide des Allochtones pour défendre leurs droits face aux institutions coloniales, atténuant par-là le caractère émancipateur de l'appui fourni ? En vertu du versant « positif » du privilège, les Allochtones cherchant à utiliser leur privilège afin d'appuyer les luttes autochtones font ainsi face au risque de reconduire certains schémas comportementaux coloniaux et racistes qui sous-tendent l'oppression contre laquelle ils et elles tentent de lutter.

Ce risque éclaire la nécessité suivante : si l'on souhaite véritablement abolir la structure d'oppression et de privilège régulant les rapports entre Autochtones et Allochtones dans notre société, il est important de s'attaquer non seulement à l'inégale *distribution* des pouvoirs et des ressources au sein des structures sociales coloniales en place, mais aussi à l'imposition sous-jacente d'une logique d'interaction sociale sur le territoire partagé par ces populations. Il faut, en d'autres termes, être prêts à transformer *la forme même* de nos interactions et *la forme même* du pouvoir à l'œuvre au sein de la société coloniale si l'on souhaite s'attaquer en profondeur aux injustices subies par les peuples autochtones<sup>14</sup>. Sans une telle transformation de la grammaire des interactions sociales, les Allochtones risqueront de reconduire sous un autre visage les structures d'oppression et de privilège alors même qu'ils et elles penseront être en train de les abolir. Aaron Mills formule cette limite en soulignant que bien qu'il soit effectivement nécessaire pour les colon blancs de prendre acte de leur privilège et de s'attaquer aux « unequal power formations » afin de les rendre plus égalitaires et justes, cette posture demeure réformiste. Les questions les plus cruciales face auxquelles elle demeure muette sont : « what should come next? What comes after an accounting of how power is at work between us? » (Mills, 2016, p. 2). Selon lui, poser ces questions nous fait remonter des *effets* (l'oppression raciale à l'œuvre au sein des structures coloniales existantes) à leur *cause* plus profonde, laquelle réside dans l'imposition même des structures sociales allochtones dominantes et de leur logique propre, phénomène qu'il appelle : « consitutional capture » (Mills, 2019, p. 8). Mills nous rappelle ainsi que l'oppression

---

<sup>14</sup> Cf. à ce sujet la section « Re-empowerment » du livre *Peace, Power and Righteousness* de Taiaiake Alfred (1999, p. 46-55).

subie par les peuples autochtones au sein du colonialisme d'établissement ne s'épuise pas dans l'ensemble des contraintes au développement de soi liées à la différenciation raciale de l'accès aux bénéfices d'une coopération sociale dont la grammaire est celle de l'État canadien (services publics, ressources matérielles, etc.). Le caractère spécifiquement *colonial* de l'oppression subie par les peuples autochtones tient à l'existence de contraintes plus fondamentales, associées à la logique sous-jacente régulant cette coopération ou, autrement dit, aux cadres ontologiques, épistémologiques et cosmologiques que les structures coloniales réalisent (Mills, 2018, p. 135-136). Mills affirme d'un point de vue autochtone que cette forme d'oppression constitue une « structural violence that denies us our ability to speak and, over enough time, even to imagine our lives lived within our own understandings of what a person is, what a community is, and what freedom looks like » (2018, p. 135). Si le repositionnement esquissé dans ce chapitre doit être réellement transformateur, il faut alors que les responsabilités liées aux inégalités de ressources et de pouvoir au sein des structures existantes soient guidées par des responsabilités liées à la « capture constitutionnelle » des peuples autochtones dénoncée par Mills.

### 1.3 Complicité et responsabilités vis-à-vis de l'extinction des juridictions autochtones

Une des façons les plus courantes de dénoncer cette forme spécifiquement coloniale d'oppression opérant au niveau des logiques constitutionnelles qui sous-tendent les structures sociales dominantes consiste à adopter le point de vue du *droit* et à présenter l'imposition de processus socio-structurels étrangers comme une imposition de *traditions juridiques étrangères*. On rencontre plus précisément ce type de critique dans les analyses proposées par plusieurs juristes autochtones des décisions de la Cour suprême rendues à propos des droits autochtones reconnus dans la Constitution canadienne. En s'intéressant à l'interprétation du « titre ancestral » par la Cour, ces analyses pointent l'*assertion unilatérale de la souveraineté de la Couronne* sur le territoire canadien comme le moment précis où les Allochtones ont imposé leurs propres traditions juridiques sur les territoires autochtones, tentant de *remplacer* sans consentement préalable les juridictions autochtones en vigueur. Comme John Borrows le démontre dans son analyse de *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, le problème réside aujourd'hui dans le fait que la Cour suprême continue à considérer cette simple « self-assertion » (1999, p. 550) comme une justification suffisante du titre territorial sous-jacent qu'elle reconnaît à la Couronne. Selon lui,

lorsque la Cour continue à interpréter les droits territoriaux autochtones en se fondant sur l’assertion unilatérale de la souveraineté de la Couronne, elle

forcibly includes non-treaty Aboriginal peoples within Canadian society and subjects them to an alien sovereignty, even though most have never consented to such an arrangement. This inclusion subordinates Aboriginal sovereignty, and it limits the uses to which Aboriginal peoples' land can be put. (Borrows, 1999, p. 550)

En demandant aux peuples autochtones de réconcilier leurs droits ancestraux avec un titre sous-jacent que la Couronne aurait acquis « through bare words » (Borrows, 1999, p. 552), la Cour perpétue la dépossession coloniale des territoires, des modes de vie et des ordres juridico-politiques autochtones. En d’autres mots, elle justifie les atteintes portées au droit inhérent des peuples autochtones de continuer à cultiver leur relation unique à leurs territoires ancestraux et d’exercer, corrélativement, leur juridiction sur ces territoires. En questionnant la légitimité de la souveraineté de la Couronne telle qu’affirmée unilatéralement et reconnue par la Cour suprême, Borrows ouvre ainsi une fenêtre sur l’injustice fondamentale que les structures du colonialisme recèlent à l’égard des peuples autochtones : leur existence même repose sur et consolide le remplacement unilatéral des ordres juridico-politiques autochtones par la souveraineté de l’État allochtone. Cela résulte simultanément en une situation d’*oppression* et de *domination* (Young, 1990, p. 37). En empêchant les peuples autochtones de vivre conformément à leurs propres modes de vie, traditions juridico-politiques et visions du monde sous-jacentes, ce remplacement constitue une *contrainte au développement de soi* des personnes autochtones qu’on peut appeler *oppression coloniale*. Dans la mesure où cette oppression est corrélatrice, au Canada, de l’imposition de structures institutionnelles qui contraignent gravement l’autodétermination des personnes et des peuples autochtones (ex. celles définies à l’intérieur du cadre de la Loi sur les Indiens), l’assertion unilatérale de la souveraineté de la Couronne est aussi synonyme d’une *domination coloniale* : l’exercice de cette souveraineté par l’État canadien prive les peuples autochtones de leur autorité sur leurs territoires ancestraux ainsi que sur leurs propres traditions et modes de vie et les empêche de vivre de façon autodéterminée. Bien que ces deux formes fondamentales d’injustices soient, dans les faits, intimement interreliées, elles sont logiquement distinctes : si s’attaquer à l’oppression coloniale implique de s’attaquer à la domination coloniale (on peut difficilement vivre conformément à ses propres modes de vie et traditions juridico-politiques sans avoir le pouvoir de s’autodéterminer), il est en revanche possible de s’attaquer à la

domination coloniale sans tenter de résoudre l'oppression coloniale (par exemple, en tentant de réaliser l'idéal d'autodétermination à l'intérieur des structures étatiques canadiennes sans remettre en cause la logique institutionnelle étrangère qui y opère<sup>15</sup>). Pour cette raison, nous concevons l'oppression coloniale comme étant l'injustice la plus fondamentale que des auteurs et autrices autochtones comme Aaron Mills nous appellent à résoudre.

Plusieurs théoriciens et théoriciennes formulent cette injustice fondamentale en employant le langage de la souveraineté (Barker, 2005 ; Carlson-Manathara, 2021 ; Stark et Stark, 2018). L'expression « souveraineté autochtone » [*Indigenous sovereignty, Aboriginal sovereignty*] désigne, dans leur usage, une « intangible and dynamic cultural force inherent in a given indigenous community, empowering that body toward the sustaining and enhancement of political, economic, and cultural integrity » (David Wilkins, cité dans: Stark et Stark, 2018, p. 22). En domestiquant cette force inhérente par l'imposition d'une autorité étrangère aux communautés autochtones, les structures juridico-politiques allochtones engendreraient une injustice fondamentale qu'il s'agirait alors de combattre en reprenant contact avec cette force culturelle inhérente, en laissant se développer les ordres juridico-politiques correspondants et en reconnaissant leur autorité sur le territoire. La *Déclaration de souveraineté* du Conseil de la Nation Atikamekw incarne exemplairement ce type de revendication : le concept de « souveraineté » y est utilisé d'une part, afin de nommer « [l']occupation [par les Atikamekw Nehirowisiwok] de Nitaskinan, la pratique de [leurs] activités traditionnelles et l'établissement de relations avec les autres Nations » et d'autre part, afin d'affirmer leur volonté correspondante de « maintenir et [d']exercer [leur] gouvernance territoriale sur l'ensemble de Nitaskinan » (2014, p. 1).

Malgré l'importance de ces contributions et revendications, d'autres penseurs autochtones ont cependant critiqué une telle autochtonisation du concept de souveraineté en raison de son ancrage dans une conception occidentale du pouvoir (Alfred, 1999, p. 55-69 ; Mills, 2019, p. 219-229). Pour ces derniers, il faudrait faire preuve de vigilance à l'égard de ce concept, car en l'adoptant

---

<sup>15</sup> Les auteurs de la résurgence autochtone sont ceux qui ont le plus mis en relief cette possibilité à travers leur critique des politiques étatiques de reconnaissance. Cf. par exemple Alfred et Corntassel (2005, p. 605) et Coulthard (2018).

de façon non-réflexive, les communautés autochtones pourraient être amenées à reproduire des formes de gouvernance étatique qui entrent en tension avec leurs propres traditions politiques. À la lumière du débat que ces contributions ont suscité (cf. Nadasdy, 2017, Chapitre 1), le moins que l'on puisse dire est qu'il ne va pas de soi que l'oppression et la domination coloniales liées à l'assertion unilatérale de la souveraineté de la Couronne doivent en retour être conçues en termes d'atteintes portées aux « souverainetés autochtones ». Deux difficultés s'ajoutent dans le cadre de ce mémoire : notre posture allochtone « extérieure » et les variations culturelles importantes entre les différentes communautés autochtones empêchant d'émettre un jugement englobant concernant l'appropriabilité du concept de souveraineté (Nadasdy, 2017, p. 84). Pour ces raisons, nous mettrons ce débat entre parenthèses et chercherons à formuler l'argument en des termes plus neutres, option qui nous semble offerte par le concept de « juridiction » décrit par Shiri Pasternak (2014, 2021 ; Pasternak et King, 2019) comme étant plus ancien et fondamental :

*Jurisdiction* is a legal mechanism for organizing how political power is exercised, spatialized, and contested. Jurisdiction means the power to *speak the law*, bringing it into existence and defining *who* will be governed, as well as *how* and *where* [...]. While sometimes dismissed as a simple function of sovereignty - the thing that determines which authority is triggered to act on specific issues - jurisdiction is better understood as the apparatus through which sovereignty is rendered meaningful. (2021, p. 178)

Selon cette définition, le concept pré-moderne de juridiction désignait un mécanisme juridique de revendication d'autorité sur un lieu précis ou une activité donnée, compatible avec le chevauchement des juridictions sur un même territoire. Ce ne serait qu'avec le développement du colonialisme d'établissement que ce concept aurait été progressivement assimilé à la juridiction exclusive sur un territoire national (Pasternak, 2014, p. 150): la revendication par la Couronne d'une autorité politique absolue (souveraineté) sur le territoire de la colonie demandait d'utiliser un mécanisme lui permettant d'obtenir « the authority to have authority » (Pasternak, 2014, p. 146) sur un territoire qu'elle n'occupait pas et donc, d'asseoir sa souveraineté de façon légitime. Or, comme l'affirme Pasternak, « [t]his picture of legal authority that holds us captive, repeated to us inexorably in the language of modern territorial sovereignty, erases the multiplicity of Indigenous legal orders exercised daily across the land » (2014, p. 148-149). Dans cette perspective, le fait que les peuples autochtones continuent à affirmer et à exercer leur propre juridiction sur le territoire canadien malgré l'affirmation d'une juridiction exclusive par l'État

permet de questionner la légitimité de la souveraineté canadienne (Pasternak, 2021, p. 180). Reformulé dans un registre « juridictionnel », cette remise en cause n'a donc pas à postuler que les peuples autochtones sont des nations souveraines dont la juridiction doit être elle-même exclusive. Elle n'a qu'à prendre acte du fait que les peuples autochtones conservent jusqu'à aujourd'hui un droit de dire le droit (non nécessairement exclusif) sur leurs territoires ancestraux incarné par leur résistance à l'extinction de leurs modes de vies traditionnels et de leurs traditions juridico-politiques, bien que ce droit soit mis à mal de façon illégitime par l'État. C'est pourquoi dans la suite du mémoire, nous suivons l'Institut Yellowhead en utilisant les expressions « juridictions autochtones » (Pasternak et King, 2019) pour référer à ce qui est souvent désigné par l'expression « Indigenous sovereignty »<sup>16</sup>.

### 1.3.1 Approche « structurelle » de l'assertion unilatérale de la souveraineté de la Couronne.

Mais y a-t-il un sens à dire que les Autochtones « ordinaires » sont structurellement complices de la tentative coloniale d'extinction des juridictions autochtones et de l'oppression et de la domination coloniales corrélatives ? Répondre à cette question requiert un certain élargissement de perspective par rapport aux études qui se concentrent sur les structures étatiques formelles. Certaines d'entre elles montrent, par exemple, comment l'entreprise d'extinction est poursuivie à travers la « clause de certitude » exigée par les gouvernements lors de la négociation des traités modernes (Ross-Tremblay et Hamidi, 2013b). D'autres montrent que le mécanisme des injonctions permet en pratique de contourner l'exigence d'obtenir un véritable consentement des communautés autochtones pour les projets de développement sur leur territoire (Pasternak et King, 2019, p. 29). Ces contributions montrent comment l'extinction coloniale des juridictions autochtones se concrétise à travers des formes étatiques de dépossession territoriale directes (ex. système de réserves, répression policière, etc.) et indirectes (ex. Pensionnats) que le Yellowhead Institute nomme « [t]he infrastructure of theft » (Pasternak et King, 2019, p. 16). Or, comme nous l'affirmions plus tôt, l'approche des injustices structurelles nous permet d'apercevoir que ces

---

<sup>16</sup> Au demeurant, le concept de « juridiction » nous semble permettre d'éviter les malentendus liés à certaines revendications. Par exemple, le Grand Chef de la Nation Atikamekw exprimait ceci à propos de la *Déclaration de souveraineté* citée plus haut : « J'ai entendu dire : "Vous avez déclaré votre indépendance !" Nous, ce n'est pas l'indépendance que nous avons déclarée. On ne s'est pas séparé·e·s. Nous avons dit simplement que nous sommes souverain·ne·s, *que pour tout ce qui se passe sur notre territoire, nous avons notre mot à dire*. Nous voulons prendre les décisions sur tout ce qui se passe sur le territoire, peu importe ce que c'est » (Awashish, 2014, p. 9, nous soulignons).



méfais étatiques ne sont pas les seuls à contribuer à l'entreprise coloniale. Comme le soutient Mark Rifkin, si on ne s'en tient qu'à ces injustices étatiques, on risque de concevoir le colonialisme d'établissement « as an immanently unfolding entity » (2013, p. 327) et de l'appréhender comme une fatalité. Si on s'interroge, au contraire, au sujet de la stabilité et de la relative inertie des formes étatiques de dépossession, on s'aperçoit qu'elles reposent sur des pratiques sociales allochtones qui normalisent la visée étatique d'extinction des juridictions autochtones. Autrement dit, pour comprendre comment le colonialisme d'établissement se perpétue, il est crucial de s'intéresser aux interactions dynamiques des mesures étatiques avec les processus structurels propres aux sociétés allochtones et de tenter de comprendre comment la visée d'extinction en vient à être réintégrée au sein de la vie sociale allochtone « ordinaire » de manière à resurgir, telle une « propriété émergente » non-planifiée des pratiques sociales (Aragon et Jaggar, 2018).

C'est ce processus que tente de décrire Mark Rifkin au moyen du concept de « settler common sense » (2013). Dans la perspective phénoménologique qu'il adopte, cette expression réfère à la façon dont les structures formelles et idéologiques du colonialisme d'établissement se sédimentent au sein de l'expérience individuelle et sociale des Allochtones, de manière à définir l'horizon même des pratiques (sociales, culturelles, économiques et politiques) dans lesquelles ils et elles s'engagent. La sédimentation de la visée étatique d'extinction des juridictions autochtones signifie qu'elle est vécue comme une *condition de possibilité pré-donnée* qui oriente l'agentivité quotidienne des Allochtones. Le « settler common sense » nomme ainsi le processus par lequel les Allochtones en viennent à consolider, au quotidien, la visée de remplacement des juridictions autochtones par la souveraineté étatique.

Un exemple très parlant de cette reprise réside dans l'attachement généralement très puissant des Allochtones envers leurs propriétés privées (foncières) et envers la certitude sous-jacente que leurs droits de propriété seront appliqués de façon coercitive par l'État<sup>17</sup>. Comme le montre

---

<sup>17</sup> Arthur Ripstein souligne ainsi le lien conceptuel existant entre la propriété privée et la souveraineté de l'État: « [e]nforceable property rights are only possible in a legal order, in which there is someone entitled to specify, apply, and enforce norms on behalf of everyone present on its territory. But that is just to say that enforcement of private property claims can only take place against the background of public sovereignty » (2017, p. 267-268). Étant donné ce lien conceptuel, il nous semble plausible de dire que l'attachement des Allochtones à leurs propriétés privées

l'étude ethnographique d'Eva Mackey sur les conflits locaux autour des revendications et négociations territoriales autochtones, une grande partie des Allochtones confrontés à ces revendications font preuve de réactions émotionnelles fortement négatives ainsi que de réflexes de pensée visant à délégitimer les revendications (2016, Chapitres 3-4). Dans son étude, Mackey montre comment ces réactions fondées dans un besoin de certitude à propos du futur et de leur propriété privée ont pour effet social cumulatif d'empêcher la reconnaissance de l'autorité des juridictions autochtones *que même les gouvernements étatiques tentent de reconnaître* (Mackey, 2016, p. 93-99). En suivant l'analyse de l'ethnologue, nous considérons que ces réactions ont un effet révélateur : elles dévoilent à quel point les structures juridico-politiques coloniales (ainsi que leurs idéologies constitutives, tel la doctrine de *terra nullius*) imprègnent l'expérience quotidienne des Allochtones et oriente leur action de manière à normaliser au sein des pratiques sociales la visée d'extinction des ordres juridico-politiques autochtones. Les épisodes relatés par Mackey ne constituent que des moments ponctuels où ces aspects structurels sont mis au jour, ce qui force les Allochtones à prendre explicitement position par rapport à ces injustices : soit à les confronter en formant des groupes de solidarité, soit à assumer explicitement la dépossession structurelle des peuples autochtones en formant, par exemple, une corporation foncière afin de contrer le rachat de terres privées par la communauté autochtone locale.

Ainsi, une deuxième forme de complicité structurelle avec le colonialisme d'établissement se profile : les Allochtones peuvent être jugés structurellement complices de la visée d'extinction des juridictions autochtones lorsqu'ils et elles exercent leur agentivité quotidienne en se laissant porter (de façon non critique) par le « settler common sense ». Cette complicité a un effet structurel important, soit celui de normaliser et de stabiliser le remplacement unilatéral des juridictions autochtones par la souveraineté de la Couronne et par conséquent, de consolider l'oppression coloniale subie par ces peuples. Elle constitue ainsi un moment crucial (de reconduction) au sein de l'entreprise coloniale d'établissement. À l'inverse de la complicité liée au privilège racial, cette forme de complicité intimement liée à la garantie de la présence

---

recèle toujours un double attachement implicite : au *droit* de propriété devant être appliqué de façon coercitive par l'État et, corrélativement, au remplacement unilatéral des juridictions autochtones par la souveraineté de l'État.

allochtone en territoires autochtones est partagée par la très grande majorité des Allochtones. Eu égard à cette seconde dimension de la complicité structurelle, le terme de « colon » acquiert une valeur interrogative. Il force les Allochtones à interrompre le flux du « settler common sense » orientant spontanément leurs pratiques afin de se demander si leur présence sur le territoire est légitime. Il les somme, en d'autres mots, d'interroger leur aspiration personnelle et collective à la possession de celui-ci. À la lumière de la dépossession juridictionnelle des peuples autochtones, le concept de « colon » mène ainsi à la question fondamentale du *droit d'habiter sur le territoire* où les juridictions autochtones sont en vigueur et à celle des *responsabilités* à assumer afin d'acquiescer ce droit. Il force les Allochtones à se demander : « how do you come to be on these lands and by what right do you claim legitimate residency here ? » (Battell Lowman et Barker, 2015, p. 109).

### 1.3.2 Responsabilités face aux juridictions autochtones.

Quelles sont donc, plus précisément, les responsabilités devant être assumées par les Allochtones afin de résister à l'extinction des juridictions autochtones et de combattre l'oppression coloniale qui en découle? Pour les déterminer, un premier pas consiste à reconnaître que les Allochtones doivent participer à la revitalisation des modes de vie, traditions juridico-politiques et visions du monde autochtones et doivent respecter l'autorité juridictionnelle des peuples autochtones sur le territoire local. Dans une contribution récente, Elizabeth Carlson-Manathara (2021, p. 15) formulait cette idée à partir de l'expression « *living in Indigenous sovereignty* », empruntée à son amie anishinaabe Dawnis Kennedy. Selon sa définition, l'expression signifie : « living in an awareness that we are on Indigenous Lands containing their own stories, relationships, laws, Protocols, obligations, and opportunities, which have been understood and practised by Indigenous Peoples since time immemorial » (Carlson-Manathara, 2021, p. 25). La conscience de l'existence vivante des traditions autochtones doit inciter les Allochtones à entrer en relation avec les communautés autochtones locales, à s'informer à propos de leurs traditions juridiques et politiques et à agir conformément à celles-ci au quotidien. De plus, pour s'assurer de ne pas se contredire performativement dans leur appui, les Allochtones doivent accepter de suivre le leadership autochtone plutôt que de tenter de contrôler eux et elles-mêmes les luttes décoloniales. Il s'agirait ainsi pour les Allochtones de participer au mouvement contemporain « Land Back » défini par le chercheur cherokee Jeff Corntassel comme un mouvement de « regeneration of

Indigenous Laws on Indigenous lands and waters. It is a call to liberate stolen lands and waters from current colonial encroachments and legal fictions » (2021, p. 16).

Malgré la richesse des témoignages recueillis dans le livre de Carlson-Manathara, la base normative de l'incitation à vivre dans la « Indigenous sovereignty » demeure assez vague. Cette lacune conceptuelle nous semble provenir de l'habitude très répandue dans les milieux autant académiques que militants<sup>18</sup> d'utiliser le langage de la souveraineté. Tel que mentionné plus haut, ce langage peut être problématique, car il suggère une forme d'autorité absolue pouvant entrer en tension avec les compréhensions autochtones de leurs propres juridictions. À ce stade de l'argument, le langage de la souveraineté apparaît problématique pour une deuxième raison : il empêche de préciser quel doit être exactement le statut particulier des Allochtones vis-à-vis des ordres juridico-politiques autochtones. Autrement dit, l'expression « souveraineté autochtone » affirme une certaine autorité des peuples autochtones sur le territoire, mais elle demeure abstraite dans la mesure où elle ne caractérise pas précisément ces juridictions et ne détermine donc pas suffisamment la façon dont les personnes qui n'appartiennent pas aux communautés autochtones doivent s'y rapporter<sup>19</sup>. Elle se révèle ainsi limitée quant à la détermination des alternatives devant être suivies par les Allochtones dans leur entreprise de repositionnement<sup>20</sup>. Ce qu'il semble crucial de développer, c'est un paradigme permettant de déterminer plus rigoureusement le chemin que les Allochtones doivent suivre en assumant leurs responsabilités. C'est pourquoi nous considérerons deux propositions conceptuelles visant à modéliser les responsabilités des Allochtones face aux juridictions autochtones en fonction de leur *statut* vis-à-vis de celles-ci.

---

<sup>18</sup> Cf. entre autres Awashish (2014), Nicoll (2004), Schaap (2008, 2009).

<sup>19</sup> Précisons que cette limite conceptuelle existe tant lorsque ce sont des Allochtones qui assument le fardeau de repenser leur rapport à l'autorité juridictionnelle des peuples autochtones que lorsque ce sont des Autochtones qui s'adonnent à cette même tâche.

<sup>20</sup> Notons que cette limitation vient avec le danger qu'une telle affirmation de la souveraineté autochtone *de jure* participe à accentuer la souveraineté *de facto* des colons : « do nonindigenous people need to see themselves as living under indigenous sovereignty? Not immediately and not necessarily. Envisaging such circumstances assumes that the "war of position" has already been waged and won. This is certainly not the case now and pre-empting this war's outcome would probably produce an instance of what Deborah Bird Rose has called "deep colonising", a situation where settlers appear to be negotiating sovereign capacities but actually end up furthering indigenous dispossession » (Veracini, 2015, p. 103-104).

Nous traiterons d'abord du concept de « denizen », proposé récemment par Deanne LeBlanc (2021). Dans sa signification occidentale prémoderne, ce concept réfère à un « status bestowed upon an individual who is a foreigner within a territory, who has been allowed to inhabit this area given that they pledge allegiance as well as fulfil certain obligations to the preeminent political power of the territory » (LeBlanc, 2021, p. 362). Malgré l'histoire impérialiste (romaine) à laquelle ce concept est attaché, LeBlanc affirme que ses déterminations formelles fondamentales peuvent être pertinentes pour penser l'appartenance des Allochtones au territoire ainsi que leurs responsabilités dues aux juridictions autochtones : le paradigme du *denizen* permettrait de réévaluer normativement l'histoire passée et le présent en accordant une primauté aux ordres juridico-politiques autochtones. En le suivant, on se représenterait les Allochtones (du passé ainsi que leurs descendants) comme des personnes étrangères sur les territoires habités, ne possédant pas tous les droits de citoyenneté et étant en attente d'une invitation à demeurer. Afin de mériter cette invitation les autorisant à rester, les *denizens* doivent assumer leurs responsabilités et obligations vis-à-vis des ordres juridico-politiques autochtones. Pour LeBlanc, l'avantage de ce concept est qu'il place les Allochtones dans une situation de vulnérabilité nécessaire pour que le repositionnement ait un effet réellement transformateur (2021, p. 362). En effet, dans l'expérience de pensée proposée, les *denizens* ne peuvent présupposer que l'invitation sera lancée et cela doit les inciter à assumer activement leurs responsabilités envers les ordres autochtones : « [t]he potential promise of the denizen is the dismantling of settler security through identifying the actual precarity of settler presence on Indigenous land through a workable and active ethos of engagement » (LeBlanc, 2021, p. 358).

Cet argument consiste en une tentative intéressante de mettre en dialogue les traditions politiques autochtones et allochtones. D'une manière créative, LeBlanc puise un concept dans les traditions occidentales pré-modernes afin de faire le pont avec les conceptions autochtones des responsabilités envers le territoire et envers le réseau vivant de traités en vigueur (LeBlanc, 2021, p. 365-371). Or, même si le modèle du *denizen* semble juste lorsqu'il prescrit un recentrement des traditions politiques autochtones, il comporte un angle mort qui le rend problématique. En mettant l'accent sur l'idée selon laquelle les Allochtones sont des étrangers [*foreigners*] sur les territoires où ils et elles habitent, le concept de « denizen » présente implicitement leur rapport aux juridictions autochtones comme un rapport à une autorité souveraine possédant la juridiction

exclusive sur le territoire, ce même si le concept de *denizen* provient de modèles politiques prédatant l'État-nation moderne (2021, p. 364)<sup>21</sup>. Si cela nous semble problématique, c'est que le statut de « citoyen de seconde classe » devant se conformer à une autorité politique autochtone entre en tension avec une composante très importante des traités issus des traditions diplomatiques autochtones : l'idée fondamentale selon laquelle les Allochtones et les Autochtones constituent des peuples qui, même s'ils naviguent sur la même rivière, sont sur des bateaux distincts. Selon cette métaphore issue des traditions diplomatiques haudensaunee (et plus précisément du Wampum à deux rangs), les peuples différents doivent respecter « the autonomy and distinctive nature of each partner » (Alfred, 1999, p. 52). Or, comme LeBlanc le soulève, la théorie du *denizen* mène à considérer les traités comme « a site of (partial) invitation onto Indigenous lands as well as into Indigenous legal and political orders » (2021, p. 368). Les *denizens* sont-ils et sont-elles par-là invités sur la même *rivière* ou sur le même *bateau* que celui des Autochtones? En l'absence de précision, nous sommes porté à croire que le concept de *denizen* ne permet pas de saisir cette nuance importante et qu'il suggère implicitement que les Allochtones intègrent les *bateaux* autochtones à titre de citoyens de seconde classe. En effet, comment des personnes ayant le statut de *denizen* en territoire étranger, n'ayant pas tous les droits de citoyenneté, pourraient-elles être vues comme constituant leur propre bateau autonome? Le concept de *denizen* nous semble donc problématique parce qu'il ne permet pas de penser le rapport des Allochtones avec leur propre communauté politique (eu égard à laquelle ils et elles ne seraient pas des *denizens*). Cet angle mort nous incite à nous tourner vers un concept dont la formulation récente est mieux ancrée dans les traditions diplomatiques autochtones.

Ce deuxième concept, fréquemment utilisé lors des reconnaissances territoriales dans le monde anglophone<sup>22</sup>, est celui d'« invité » [*Guest*] tel que formulé par la chercheuse haudensaunee Ruth Koleszar-Green (2018) à partir d'une interprétation de différents traités consignés par des ceintures wampums et d'enseignements traditionnels provenant d'aînés. Selon notre compréhension, sa démarche l'amène à dégager deux significations distinctes du concept

---

<sup>21</sup> Le paradigme du *denizen* amène effectivement LeBlanc à référer aux peuples autochtones comme « those who are sovereign/responsible to the lands upon which the foreigners seek to rest or live » (2021, p. 363).

<sup>22</sup> Par exemple, l'Université Queens recommande un ensemble de formules de reconnaissance territoriale à ses enseignants, dont : « I am grateful to live as an uninvited guest upon the traditional territories of the Haudensaunee Confederacy and the Anishinabek Nation » (Office of Indigenous Initiatives, 2021).

d'« invité ». La première semble être la signification littérale : le concept peut désigner les personnes autochtones qui sont *de passage* sur d'autres territoires que leurs propres territoires ancestraux (Koleszar-Green, 2018, p. 169-172). Dans ce cas, les responsabilités principales attribuées aux invités sont de présenter clairement leurs intentions à leur hôte et de respecter les protocoles locaux. Or, selon Koleszar-Green, le concept d'« invité » ne doit pas pour autant être limité aux relations entre Autochtones de différentes nations<sup>23</sup>. Insistant sur le fait qu'il est impossible de retourner à l'époque d'avant le contact et sur la volonté croissante des Allochtones à s'engager dans une « discussion about healthy Host/Guest responsibilities », elle défend qu'il est possible et nécessaire d'adapter le concept aux relations entre Allochtones et Autochtones. Pour ce faire, la chercheuse évite de transposer directement la première signification, ce qui suggérerait que les Allochtones ne sont que de passage sur les territoires autochtones. Plutôt, Koleszar-Green formule ce qui nous apparaît comme une deuxième signification du concept d'« invité » destiné à fournir un modèle normatif pour la *cohabitation permanente* des Allochtones avec les peuples autochtones (2018, p. 172). Cette deuxième signification s'ancre alors dans l'idée d'« intendance » [*stewardship*] environnementale, c'est-à-dire l'idéal d'une relation de « gardiens » de la terre incarné par les peuples autochtones depuis des temps immémoriaux (Koleszar-Green, 2018, p. 173). Les responsabilités des Allochtones considérés comme invités sont alors orientées vers le remplacement de la relation de propriété à la terre par une relation d'intendance où les peuples autochtones doivent occuper un rôle central. Cela implique plus concrètement d'apprendre l'histoire des territoires où les Allochtones se situent, de s'informer sur la relation d'intendance et sur les protocoles des peuples autochtones et de tenter d'agir conformément à ces protocoles ainsi qu'à l'esprit des traités qui ont été conclus dans le passé (tel le Guswhenta)<sup>24</sup>. Il s'agit également d'appuyer la résistance autochtone au colonialisme,

---

<sup>23</sup> Elle s'oppose en cela à d'autres penseurs autochtones qui, comme Sakej Ward, préfèrent réserver le terme de « Guest » à des personnes autochtones pour caractériser les Allochtones par le terme « occuper » (2015, 20:50).

<sup>24</sup> Le modèle de l'« invité » mène à ce titre au modèle des « relations par traité » développé par Michael Asch (2014, 2018) pour penser la légitimation de la présence allochtone sur les territoires touchés par les traités numérotés (de l'Alberta à l'Ontario). Selon Asch, ces ententes historiques entre les représentants de la Couronne et les communautés autochtones constituent autant de leviers pour les Allochtones afin de renouveler leur relation avec les Autochtones en se tournant vers les conceptions autochtones des relations par traité que les représentants de la Couronne auraient accepté en son nom. Là où il n'existe pas de traités numérotés ou modernes (comme dans une vaste partie du Québec et de la Colombie-Britannique), il semble possible de transposer cette approche en se fondant sur des alliances comme l'alliance de 1604 entre Champlain et Anadabijou (Michaud-Ouellet, 2019). Dans tous les cas, le modèle de l'invité semble plus fondamental d'un point de vue normatif, car c'est la responsabilité de

tout en demeurant dans « son propre bateau » (Koleszar-Green, 2018, p. 175). D'un point de vue descriptif, ce n'est que si les Allochtones vont au-delà de la simple reconnaissance de leur présence sur un territoire autochtone non-cédé en assumant concrètement ces responsabilités qu'ils et elles pourront se voir comme des *invités* plutôt que comme des *colons* (Koleszar-Green, 2018, p. 174)<sup>25</sup>.

La signification du concept d'« invité » développé par Koleszar-Green n'est donc pas très éloignée de celle du concept de « denizen » développé par LeBlanc : tous deux thématisent les responsabilités de résister à l'extinction coloniale des traditions, protocoles et modes de vies autochtones locaux et d'agir de manière à respecter et à promouvoir l'autorité de ces traditions sur les territoires donnés. La nuance cruciale qui les sépare tient cependant aux principes à partir desquels on dérive ces responsabilités. Chez LeBlanc, les responsabilités et le repositionnement sont fondés dans la prémisse selon laquelle puisque les Allochtones viennent (ou sont historiquement venus) d'un autre continent, ils et elles doivent se repenser comme des personnes *étrangères* au sein des juridictions autochtones. En interprétant le concept d'« invité » à partir des traditions politiques autochtones, Koleszar-Green ne dérive pas les responsabilités allochtones de cette distinction entre *étrangers* et *juridiction d'accueil*<sup>26</sup>. Elle les dérive plutôt du principe

---

participer à la revitalisation des ordres juridico-politiques autochtones qui doit inciter les Allochtones à creuser les responsabilités plus particulières dont ils et elles héritent du point de vue des conceptions autochtones des relations par traité. Si notre raisonnement normatif prenait plutôt pour point de départ le modèle des relations par traité, il y aurait un risque de *présupposer* que les Allochtones doivent transformer leur compréhension (dominante) des relations par traité (généralement comme de simple contrats de cession du territoire). En partant de la complicité structurelle et en passant par le modèle de l'invité, on explicite *pourquoi* les Allochtones *en tant que colons* ont la responsabilité de transformer leur relation au territoire et aux peuples autochtones.

<sup>25</sup> Il est pertinent de noter que pour Koleszar-Green, ces deux termes désignent, d'un point de vue descriptif, les personnes qui se rapportent réflexivement à leur occupation des territoires autochtones. Selon elle, il existe également trois autres classes d'Allochtones: i) les personnes qui ne font que « tenter de survivre » et qui n'ont même pas conscience du projet de décolonisation, ii) les personnes privilégiées ignorantes devant être incluses dans la conversation et enfin, iii) les personnes « intolérantes » qui sont ouvertement hostiles envers la libération des peuples autochtones (2018, p. 175). L'extension du concept de « Settler » utilisé par la chercheuse est donc différente de celle du concept utilisé dans ce chapitre, car dans notre approche, la complicité structurelle ne requiert pas une conscience réflexive de sa participation à l'entreprise coloniale.

<sup>26</sup> À ce titre, on peut dire que le concept de « guest » développé par Koleszar-Green diffère pour la même raison du concept de « guest » employé par plusieurs allochtones dont Veracini (2015, 107). Ce dernier affirme notamment : « Settlers should accept that the best they can do is to see themselves as respectful and respected guests and to commit to "rent" indigenous property » (2017, p. 12). Or dans la perspective de Koleszar-Green, il n'est pas vrai que



central d'*intendance* (environnementale) qui s'applique tant aux hôtes qu'aux invités/étrangers à titre d'idéal régulateur pour un partage pacifique et responsable du territoire entre les différentes communautés qui y habitent. Selon ce principe, les traditions autochtones font autorité moins parce qu'elles étaient (de façon contingente) les premières à s'établir sur le territoire que parce qu'elles incarnent elles-mêmes une relation unique de respect et de responsabilité vis-à-vis le territoire occupé<sup>27</sup>. Les juridictions autochtones ne doivent alors pas être respectées parce qu'elles auraient une autorité absolue sur un territoire donné, mais parce qu'elles constituent un modèle dont peuvent et doivent s'inspirer les communautés Allochtones pour repenser leur rapport au territoire et aux autres communautés qui y habitent. L'avantage de cette façon de modéliser le repositionnement des Allochtones réside donc dans le fait qu'elle laisse mieux entrevoir la possibilité pour les Allochtones de conserver leur propre bateau tout en recentrant les traditions autochtones en tant que modèles d'une relation d'intendance avec la terre.

Cette nuance semble un apport important au dialogue d'élucidation réciproque entre Allochtones et Autochtones à propos des normes devant guider le repositionnement des premiers. L'importance accordée par Koleszar-Green à la relation d'intendance permet en effet de remettre en cause un présupposé d'arrière-plan des traditions politiques occidentales sur lequel plusieurs (Autochtones et alliés allochtones) ont tendance à miser : ce que Michael Asch appelle le principe de « priorité temporelle » (2018, p. 32). De quoi aurait l'air une telle révision à partir du modèle de l'« invité » dégagé par Koleszar-Green ? Le développement récent de la pensée de James Tully constitue une piste de réponse à cette question. Au début des années 2000, le philosophe politique formulait l'argument influent de la « prior and coexisting sovereignty » (2008, p. 278), lequel se fondait sur l'idée de priorité temporelle pour imaginer une légitimation de la présence Allochtone basée sur le consentement des peuples autochtones conçus comme nations souveraines. Or, dans ses contributions plus récentes, Tully (2018, 2020b) propose un argument

---

les peuples autochtones sont propriétaires du territoires. Cependant, « the notion that the Land is 'rented' and 'not owned' is an important distinction to allow one's understanding, of the need for repatriation » (2018, p. 173).

<sup>27</sup> Je m'inspire ici d'Aaron Mills pour faire apparaître cette nuance implicite. Mills défend la position suivante : « [p]roperly understood, arguments for the moral priority of indigenous constitutional orders rest upon the claim that we're the ones who were intended to be here, not that we're the ones who were here first. Firstness is a consequence of fitness; because the former always attends the latter, one can easily appreciate the confusion » (2019, p. 203).

témoignant d'une révision du terrain argumentatif : la réconciliation entre communautés humaines est désormais subsumée sous l'idée de réconciliation avec la terre. Les responsabilités des Allochtones face aux traditions juridico-politiques autochtones sont par-là recadrées au sein d'une logique de don et de réciprocité, elle-même partiellement dérivée des savoirs traditionnels des peuples autochtones issus de leur relation ancestrale d'intendance avec la terre (Tully, 2020b, p. 402-409). Selon cette approche, les Allochtones doivent réciproquer pour le don d'hospitalité offert par les peuples autochtones et c'est cet acte de réciprocation – par lequel ils et elles posent un pied dans les modes de vie autochtones – qui devient la signification d'être un ou une « good guest » (Tully, 2020b, p. 411). De cette façon, les responsabilités dues aux juridictions territoriales autochtones sont conservées en étant recadrées au sein d'une responsabilité plus large envers la terre.

### 1.3.3 Transcender la complicité structurelle par une transformation d'éthos.

Voilà ce qui conclut l'esquisse d'un repositionnement allochtone fondé sur la notion de complicité structurelle avec le colonialisme d'établissement. Ancrées directement ou indirectement dans le concept de « colon », les contributions analysées formulent un ensemble de responsabilités dérivées d'une part de l'oppression *raciale* des peuples autochtones au sein des structures du colonialisme d'établissement et d'autre part, de l'oppression spécifiquement *coloniale* liée à l'extinction de leurs juridictions par ces structures considérées comme un tout. À travers notre analyse, nous avons défendu que les responsabilités souvent prescrites aux Allochtones blancs de saboter leur privilège blanc devaient être articulées à des responsabilités visant la revitalisation des juridictions autochtones sur le territoire si le repositionnement des Allochtones devait être un acte authentiquement transformateur. Dans cette section, nous compléterons l'analyse des discours normatifs étudiés plus haut en nous intéressant à une norme de deuxième ordre qu'on y retrouve de façon générale : les responsabilités théorisées ne doivent pas être vues simplement comme « a checklist or recipe for settler decolonization » (Aimée Craft, citée dans: Carlson-Manathara, 2021, p. 197), mais comme devant guider un processus de transformation profonde des habitudes individuelles acquises par l'inscription au sein des structures coloniales. « [Ê]tre une alliée ne se limite pas à cocher des actions sur une liste et ce n'est pas une compétition [...], c'est une façon de vivre », résume la *Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones* (Swiftwolfe, 2019, p. 3). Tully explicite exemplairement cette idée

au moyen du concept d'« éthos » (2020b, p. 413), nommant la « ethical self-formation in its classic, nonmodern sense of the characteristic dispositions and comportment that *Homo sapiens* come to acquire through the activities in which they engage, as well as [...] their modes of meditation and reflection on them ». Ce que ce concept fait apparaître, c'est qu'un repositionnement guidé par les responsabilités soulevées plus haut serait par trop limité s'il ne résultait, chez les Allochtones, qu'en un respect superficiel et ponctuel des juridictions autochtones. Afin d'avoir un effet réellement transformateur, les responsabilités théorisées par les discours analysés dans ce chapitre doivent amener les Allochtones à s'engager à long terme dans des pratiques transformatrices qui modifieront profondément les habitudes intellectuelles et pratiques ainsi que les dispositions sous-jacentes qui amènent les Allochtones à reproduire au quotidien une agentivité complice des oppressions propres aux structures coloniales<sup>28</sup>.

En dernière analyse, il est donc possible de résumer la forme de repositionnement esquissée dans ce chapitre comme consistant en *une transformation de l'éthos individuel guidée par les responsabilités dérivées de la complicité structurelle avec l'oppression raciale et coloniale inhérentes au colonialisme d'établissement*. En travaillant activement, au sein de leur vie quotidienne et de leur organisation collective, à contrer les structures d'oppression raciale et à devenir de bons « invités » sur les juridictions et territoires autochtones, les Allochtones en viendront à transformer leurs dispositions racistes et coloniales et deviendront des vecteurs de décolonisation.

Or, dans le contexte contemporain, où les structures coloniales dominantes se perpétuent et consolident leur emprise sur les corps et les esprits allochtones depuis maintenant des centaines d'années, cette façon de se repositionner soulève une question importante à propos de la signification concrète des responsabilités théorisées ici : jusqu'à quel point les habitudes

---

<sup>28</sup> En revenant à l'article d'Aragon et Jaggar, on voit par ailleurs que cet accent mis sur la transformation de l'éthos est intimement lié au *concept même* de « complicité structurelle » utilisé comme fondement normatif. Comme les philosophes le reconnaissent, puisque cette forme de complicité concerne moins les torts précis des individus que la reconduction des injustices structurelles par l'exercice quotidien de l'agentivité individuelle, transcender cette complicité requiert de modifier radicalement les dispositions pratiques, affectives et intellectuelles forgées par les contextes structurels injustes (2018, p. 450). D'où leur insistance sur le fait que l'organisation collective, la transformation des injustices structurelles « also requires changing those of our own cognitive, affective, and active habits that sustain unjust social processes » (2018, p. 455).

intellectuelles et pratiques des Allochtones sont-elles façonnées par les oppressions raciale et coloniale propres au colonialisme d'établissement et par conséquent, jusqu'à quel degré les Allochtones doivent-ils et elles transformer ces habitudes en prenant en charge leurs responsabilités ? Prenons par exemple, une Allochtone qui, afin d'être une bonne invitée, tente de s'informer le mieux possible sur l'histoire du territoire autochtone sur lesquels elle vit et donne entre autres un peu de temps bénévole hebdomadaire à un organisme autochtone de sa ville. Même dans le cas d'une personne qui tente ainsi d'assumer activement certaines des responsabilités thématiques dans ce chapitre, on peut se demander si elle ne conserve pas, du fait de son inscription au sein des structures coloniales, certaines autres habitudes qui viennent contrebalancer sans le savoir (voire annuler) son engagement. En effet, il semble que ce dernier puisse être contrebalancé par la conservation d'autres pratiques relevant des oppressions raciale et coloniale – par exemple, si le bénévolat s'inscrit par ailleurs dans une démarche d'enrichissement de *curriculum vitae* en vue de participer à des concours d'admission ou de bourses universitaires, processus très compétitifs qui peuvent avoir pour effet structurel d'exclure des personnes non initialement privilégiées (dont autochtones). Le contrebalancement peut également survenir *au sein même* de l'engagement – par exemple, si lors du bénévolat, la personne allochtone actualise des conceptions ou des réflexes qui participent à reconduire les oppressions raciale ou coloniale. Ainsi, dans la mesure où les responsabilités thématiques plus haut sont destinées à guider l'action pratique des individus allochtones au sein de contextes concrets, la prédominance contemporaine des structures coloniales nous amène à nous demander où la ligne doit être tracée (si tant est qu'elle puisse l'être) entre d'une part, les habitudes et dispositions qui doivent être rejetées et d'autre part, les éléments identitaires qui peuvent être conservés en tant que leviers pour l'action décoloniale transformatrice.

#### 1.4 Les limites de l'abnégation

Face à ce problème difficile découlant de la prédominance contemporaine des structures coloniales, bon nombre de contributions analysées dans ce chapitre ont tendance à théoriser la transformation d'éthos comme une transformation identitaire opérant à un niveau très fondamental, celui de l'identité de « colons » des Allochtones. Cette façon de penser consiste à anticiper *a priori* les difficultés découlant de la possibilité toujours présente d'un reste d'habitudes coloniales contreproductives en présentant le colonialisme d'établissement comme

une matrice fondamentale où sont constituées les habitudes, dispositions, mentalités et cultures des Allochtones. Ce faisant, ces dernières sont incorporées au sein d'une identité qui devient le prisme à partir duquel interpréter toutes les formes possibles de complicité structurelle avec les oppression raciale et coloniale des peuples autochtones. Cette identité de colon est alors associée à un idéal régulateur : « tuer le *colon* dans l'Allochtonne pour sauver son humanité », comme le formule Lorenzo Veracini en inversant la formule célèbre attribuée à Duncan Campbell Scott (2017, p. 10-11). Le concept de « colon » en vient ainsi à nommer une façon de se rapporter de façon critique à l'ensemble de ses habitudes et dispositions en demeurant conscient de leur intrication potentielle avec des pratiques opprimantes pour les peuples autochtones.

Cette tendance à intégrer les différentes habitudes et dispositions allochtones au sein d'une identité de colon sous-jacente résulte, chez plusieurs contributions, en la formulation d'un ensemble de normes d'« abnégation » s'appliquant à deux niveaux distincts de l'agentivité allochtone. Premièrement, étant donné l'asymétrie de pouvoir économique, social et politique existant entre les Allochtones et Autochtones, on prescrit souvent aux colons privilégiés de ne pas entrer de façon *intéressée* dans des relations de solidarité. Un engagement qui demeurerait conditionnel aux intérêts individuels d'un Allochtonne considéré comme « colon » reposerait, en dernière analyse, sur les systèmes d'oppression et de privilège inhérents aux structures coloniales. Il ne serait par conséquent pas porteur d'une transformation profonde des dispositions héritées de ces systèmes. Entre autres discours mettant de l'avant ce type de normes d'abnégation, la *Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones* exhorte les personnes allochtones voulant être de bonnes alliées à reconnaître que « [l]es mobilisations et luttes [autochtones] n'existent pas pour promouvoir votre propre intérêt » et « que la conversation ne porte pas sur vous » (Swiftwolfe, 2019, p. 3). Pour qu'une expérience de solidarité soit profondément transformatrice, il s'agirait donc, selon plusieurs, de s'habituer à agir en fonction des intérêts des communautés autochtones sans s'attendre à en retirer quelque bénéfice. Une telle expérience de solidarité ne reposerait pas pour autant sur un désintéressement ascétique : elle proviendrait d'une passion développée face aux « happenings and victories that excite others » que Barker appelle « compassion » (2021, p. 235). En se laissant guider par cette dernière, les Allochtones pourraient développer « interest and involvement in exchange for nothing » (2021, p. 235) et transformer les dispositions héritées de leur position *privilegiée* au sein des structures dominantes.

Or, du point de vue d'un idéal régulateur de transformation de l'identité fondamentale de colon des Allochtones, ces normes de renoncement à l'intérêt propre sont insuffisantes pour guider la transformation d'éthos, car elles ne précisent rien concernant la façon dont sont déterminés les intérêts autochtones devant être recentrés. La possibilité demeure alors ouverte que les Allochtones imposent leur propre vision de l'intérêt des peuples autochtones alors même qu'ils et elles agissent par compassion. Par exemple, des Allochtones se concevant comme invités pourraient travailler à instaurer une relation d'intendance environnementale, mais d'une façon qui soit profondément incompatible avec les conceptions autochtones de cette relation, ce qui perpétuerait une dynamique coloniale<sup>29</sup>. C'est pourquoi les discours sur le repositionnement spécifient souvent qu'à un niveau plus fondamental, l'expérience de solidarité transformatrice doit impliquer une certaine abdication de l'imagination politique propre aux traditions occidentales. Le germe de cette idée réside dans le *Portrait du colonisateur* esquissé par Albert Memmi, lorsque celui-ci affirme à propos du colonisateur qui refuse de l'être : « c'est trop demander à l'imagination que d'imaginer sa propre fin, même si c'est pour renaître autre » (1985, p. 63). Or, tandis que Memmi en conclut de façon aporétique à l'incapacité politique et au malaise inévitable du « colonisateur qui se refuse »<sup>30</sup>, Battell Lowman et Barker transposent le principe d'abdication de l'imagination politique au contexte de colonialisme d'établissement à titre de condition de possibilité de la transformation d'éthos des Allochtones. Ils affirment emblématiquement : « [we] must accept that among possible end-points of decolonization, is one in which everything we know changes » (2015, p. 121). De cette idée découlent une série d'éthiques (ou pédagogies) du dérangement [*unsettling*], de la vulnérabilité (Reagan, 2010, p. 19-53), de l'inconfort (Battell Lowman et Barker, 2015 ; Boudreau Morris, 2017), de l'échec (Barker, 2021, p. 217), de l'incertitude (Mackey, 2016) et de l'incommensurabilité (Tuck et Yang, 2012, p. 28-36). Un motif commun se dégage de ces différentes contributions : pour qu'elles

---

<sup>29</sup> Kirsten Anker fournit un exemple frappant d'un tel conflit en matière de « gestion environnementale ». Récemment les Innus et le gouvernement de Terre-Neuve et Labrador n'arrivaient pas à s'entendre à propos de la conservation du caribou : « the Innu insisted that it was their abandonment of hunting, or hunting disrespectfully, that was causing the atiku to "leave"; the solution is then not to hunt less (the choice pursued through the hunting ban imposed by the government of Newfoundland and Labrador) but to renew the hunt with the proper protocol » (2021, p. 109-110).

<sup>30</sup> « [L]e colonisateur de bonne volonté ne peut jamais atteindre au bien, car *le seul choix qui lui soit permis n'est pas entre le bien et le mal, il est entre le mal et le malaise* », ce qui fait en sorte, que « tout lui administre la preuve de son dépaysement, de sa solitude et de son inefficacité. Il découvrira lentement qu'il ne lui reste plus qu'à se taire » (Memmi, 1985, p. 65).

transforment le mieux possible leurs dispositions, il faut que les personnes autochtones s'ouvrent à l'altérité des visions du monde autochtones, celle-ci étant présentée comme tellement radicale que l'ouverture ne pourra être que profondément déstabilisante. Il s'agirait ainsi pour les Autochtones de s'engager dans un processus que Mackey décrit comme un « "epistemological shift" towards a stance of settler uncertainty and openness » (2016, p. 126). En somme, en pensant la transformation d'éthos des Autochtones à partir d'une identité fondamentale de « colon » conçue comme matrice des différentes habitudes, dispositions et mentalités, plusieurs des contributions associent cette transformation à l'idéal régulateur d'une solidarité où seraient proscrites les questions comme : « *what will decolonization look like? [...] What will be the consequences of decolonization for the settler?* » (Tuck et Yang, 2012, p. 35).

La pertinence d'emblée apparente de ces normes réside dans leur objectif d'empêcher que la décolonisation soit portée par une « force contre-hégémonique » (Barker, 2018, p. 393) qui demeurerait sujette à la traditionnelle mainmise des Autochtones. Les conditions spécifiées par les éthiques de l'abnégation permettent en ce sens d'éviter un danger bien réel : celui que les Autochtones se retirent dans le confort d'une solidarité qui perpétuerait, en dernière analyse, l'innocence (Tuck et Yang, 2012) des Autochtones et assurerait la stabilité des structures, pratiques et idéologies coloniales. Cependant, cette abnégation peut se révéler problématique dès qu'on considère le *rapport à soi* qui en découle. Sur le plan individuel, renoncer à son imagination politique peut placer une personne dans une situation d'embarras lorsqu'elle tente d'appuyer concrètement les communautés autochtones et leurs luttes : puisque ces communautés connaîtront toujours du dissensus interne, l'appui autochtone individuel implique nécessairement d'exercer un certain discernement dans l'évaluation des différentes luttes afin de déterminer quelle lutte supporter dans le cas de conflit interne au sein d'une communauté (Carlson-Manathara, 2021, p. 205-206 ; Gehl, 2012). En effet, même si certains critères pouvant être utilisés pour faire un tri n'impliquent pas d'avoir recours à ses propres valeurs – ex : que l'appui soit fourni à une personne qui est déjà appuyée par plusieurs personnes autochtones au sein de la communauté (Gehl, 2012, p. 2) –, ceux-ci ne sont pas suffisants, car dans plusieurs contextes, les communautés autochtones sont traversées par des projets contradictoires qui ont chacun leurs appuis. On peut penser, notamment, à la construction de l'oléoduc Coastal GasLink qui, en 2020, avait suscité une division au sein du peuple Wet'suwet'en : la majorité des chefs héréditaires et

leurs sympathisants s’opposaient au projet tandis que les conseils de bandes et ceux qui reconnaissent leur légitimité appuyaient la construction de l’oléoduc (CBC News, 2020). Dans des cas de ce genre, les alliés allochtones pourraient vouloir s’assurer, comme le propose Lynn Gehl, « that the needs of the most oppressed [...] are served in the effort or movement that they are supporting » (2012, p. 2), mais l’utilisation de ce critère leur demandera d’avoir recours à leurs propres valeurs et catégories politiques pour trancher entre les deux projets prétendant justement répondre aux besoins de la population (et des plus opprimés), mais de façon différente..

Sur le plan *collectif*, les normes d’abnégation peuvent s’avérer problématiques au moment d’envisager un élément clé de la décolonisation, soit la construction de mouvements collectifs allochtones en solidarité avec les luttes décoloniales<sup>31</sup>, ce qui est encore plus crucial, car dans l’approche structurelle adoptée dans ce chapitre, la nature même des injustices structurelles requiert qu’on s’y attaque collectivement<sup>32</sup>. Deux problèmes principaux nous semblent plus précisément ressurgir. Le premier est de nature « stratégique » et motivationnelle : il peut sembler qu’à défaut d’être appelée positivement par les objectifs décoloniaux autochtones, la majorité allochtone dominante à laquelle on présente des arguments en faveur d’une posture d’abnégation

---

<sup>31</sup> Cette limite apparaît entre autres lorsqu’on considère le traitement théorique souvent réservé à des mouvements allochtones radicaux ayant tenté de s’allier aux luttes autochtones, tel Occupy (Barker, 2012, 2021 ; Fortier, 2017 ; Tuck et Yang, 2012). Ces auteurs diagnostiquent chez ces mouvements une tendance non accidentelle à reproduire une logique coloniale de dépossession et d’extinction des juridictions autochtones. Selon eux, la perpétuation d’une dynamique coloniale tient aux objectifs les plus constitutifs des mouvements en question : émanciper le « 99% » en redistribuant les richesses et bénéfices sociaux issus de l’ordre colonial en place. À l’aune de la dépossession territoriale et de l’extinction coloniale des ordres juridico-politiques autochtones, ces luttes allochtones pour la justice sociale apparaissent, selon eux, comme approfondissant la complicité structurelle des militants : pour qu’*il y ait* des richesses à redistribuer, il faut vraisemblablement perpétuer la dépossession et l’extraction des territoires. C’est cette impasse qui a poussé Tuck et Yang (2012) à affirmer que les luttes allochtones pour la justice sociale sont « incommensurables » aux luttes décoloniales autochtones. Dans la perspective élaborée par leur essai influent, les tentatives d’alliance tentant de surmonter cette incommensurabilité seraient alors vouées à réduire l’expression « décolonisation » à une imagination politique de colon ne pouvant que présupposer la dépossession des territoires autochtones, ce qui reviendrait à la vider de sa signification réelle, soit la « repatriation of Indigenous land and life » (Tuck et Yang, 2012, p. 1). La décolonisation deviendrait par-là une « métaphore ». En suivant Tuck et Yang, on en arrive à la conclusion que si les mobilisations politiques *menées* par des Allochtones peuvent être les alliées des luttes autochtones, ces alliances ne peuvent être que contingentes et éphémères parce que les intérêts respectifs sont fondamentalement incompatibles (2012, p. 28).

<sup>32</sup> En effet, si ces injustices sont reconduites telles des propriétés émergentes de l’action quotidienne des Allochtones, les confronter ne peut se faire que via l’organisation collective (Aragon et Jaggar, 2018 ; Young, 2011, p. 111-113). C’est d’ailleurs ce que reconnaissent plusieurs contributions analysées ici, par exemple : « [s]ettler colonization is collective, so undoing settler colonialism will also necessarily be a collective effort » (Battell Lowman et Barker, 2015, p. 109-110).



(définie par le rejet de son imagination politique et de la considération de ses intérêts) risque de choisir de rejeter ce repositionnement et d'entériner son statut de « colonisatrice »<sup>33</sup>. En référence à Albert Memmi, on pourrait dire qu'il s'agit là du problème du « colonisateur qui s'accepte » (1985, Chapitre 3). Dans *Unsettling the Settler Within*, Reagan repérait déjà ce problème, lorsqu'elle affirmait : « [a]t the same time, I am mindful that, because radical change is not ultimately in its best interest, the dominant majority is apt to reinforce benevolent imperialism and colonial attitudes, often unconsciously, in ways that are antithetical to decolonization » (2010, p. 23). Or, la solution qu'elle formule d'une « unsettling pedagogy » permettant aux Allochtones de faire une expérience décoloniale transformative nous semble esquiver une des questions les plus centrales : comment *motiver* les sociétés allochtones dominantes à entrer dans ce type d'expérience formatrice si on la présente comme reposant sur l'abnégation ?

Derrière cette limite se cache un deuxième problème, de nature normative. Bien qu'il soit *en principe* envisageable de construire des mouvements allochtones qui n'auraient d'autre fonction que d'appuyer les luttes autochtones, il n'en demeure pas moins que d'autres questions de justice se posent au sein des communautés allochtones. Par exemple, les injustices liées aux inégalités sociales existent toujours au sein des sociétés allochtones et cela poserait problème, d'un point de vue normatif, si on montrait que le rapatriement d'un territoire autochtone pouvait mener à approfondir les injustices subies par certaines populations rurales défavorisées habitant le territoire touché par l'entente. Faute d'espace, nous ne pourrions pas traiter en profondeur l'ensemble des problèmes normatifs de ce genre auxquels nous semble potentiellement confronté un repositionnement autochtone pensé à partir de normes d'abnégation. Nous pouvons cependant souligner que les normes d'abnégation liées à la théorisation d'une identité fondamentale de colon semblent, de façon générale, imposer aux Allochtones de *choisir entre* différentes luttes incompatibles tout en présentant implicitement la question de la hiérarchisation normative de ces différentes luttes comme ayant déjà été réglée. Ce faisant, elles empêchent les Allochtones de déterminer les conditions d'une articulation de ces luttes et dans le cas d'un conflit, de déterminer si les luttes autochtones sont plus justes qu'injustes depuis leur perspective. Cette limite

---

<sup>33</sup> Nous nous inspirons de l'observation de Michael Asch à propos des arguments pour le droit d'auto-détermination autochtone impliquant que les Allochtones doivent quitter les territoires colonisés. Comme il l'affirme, « [t]o ask us to accept that Indigenous Peoples have this right, then, is to virtually ensure that we will "choose against it" » (2014, p. 72).

normative nous semble même constituer l'un des facteurs causaux du problème motivationnel: comment les colons peuvent-ils et elles être motivés par la décolonisation si on les empêche de se demander si, tout bien considéré, ces luttes sont plus justes qu'injustes?

Ainsi, la forme de repositionnement orientée par les responsabilités dérivées de la complicité structurelle des Allochtones avec le colonialisme d'établissement semble confrontée à des limites pragmatiques et normatives importantes dès lors qu'on pense la transformation concrète d'éthos qu'elle doit engendrer comme la transformation d'une identité fondamentale de « colon » attribuable aux Allochtones en raison de la prédominance des structures coloniales où leurs habitudes et dispositions prennent naissance.

Dans le prochain chapitre, nous esquisserons une forme de repositionnement ancrée dans un idéal d'émancipation mutuelle via la convergence des luttes allochtones et autochtones, tendance argumentative permettant potentiellement d'éviter les écueils soulevés plus haut par la réponse différente qu'elle fournit à la question de la ligne à tracer entre les habitudes, dispositions et traditions devant être rejetées et celles pouvant servir de leviers positifs pour une solidarité décoloniale.

## CHAPITRE 2

### LA DÉSALIÉNATION MUTUELLE

Dans les discours contemporains sur le renouvellement des relations entre Allochtones et Autochtones, une idée complètement différente de celle de complicité est souvent présentée comme devant guider le repositionnement des Allochtones, soit l'idéal d'émancipation mutuelle. Par exemple, pour tenter de motiver les Allochtones à assumer les responsabilités théorisées dans leur livre, Battell Lowman et Barker affirment à propos des luttes autochtones qu'elles sont également « necessary for settler people to find their own liberation from the settler colonial structures that limit and control our lives » (2015, p. 116). Lorenzo Veracini affirmait lui aussi, récemment, que pour transformer les colons en acteurs de la décolonisation,

[w]e need to make decolonization appealing to them, too. The positive vision of a more meaningful and sustainable relationship with the places we inhabit and all its communities should continue to be brought forward, *but we should also point out that decolonization is also worth it because settler colonialism now has very little to offer.* [...] We need a specific cultural pedagogy that will allow a *step-by-step building-up of an alternative hegemony.* (2017, p. 10-11, nous soulignons)

En plus de pouvoir être pensée à partir de la complicité structurelle, la transformation des dispositions allochtones pourrait donc être conçue, à en croire ces passages, à partir de l'articulation des injustices subies par les peuples autochtones avec un ensemble d'injustices et d'entraves à la liberté subies par les Allochtones en régime colonial d'établissement. Montrer en quoi ces différentes injustices sont interreliées permettrait de fournir une interprétation *alternative* des sociétés coloniales d'établissement servant de levier pour investir la société civile, transformer le « sens commun » dominant et mobiliser différents groupes sociaux contre les injustices ainsi réarticulées. Cette deuxième forme de repositionnement autochtone passerait alors, comme le remarque Veracini, par la construction d'une « contre-hégémonie » (Cox et Schilthuis, 2012)<sup>34</sup> ralliant les groupes opprimés autour d'une dénonciation de l'organisation actuelle des sociétés allochtones dominantes.

---

<sup>34</sup> Le concept de « contre-hégémonie » est ici utilisé pour désigner une représentation de l'ordre social qui vient critiquer la représentation dominante qui participe à le justifier. Certains, comme Adam Barker (2018), se sont

Une tel projet contre-hégémonique repose donc sur l'élaboration d'une interprétation des sociétés coloniales d'établissement capable de montrer en quoi les Allochtones et les Autochtones pourraient s'émanciper des contraintes posées par l'ordre existant. Or, à l'instar de l'idée de complicité structurelle, l'idéal d'émancipation mutuelle souvent évoqué constitue un lieu commun rarement problématisé, trouvant une formulation intuitive qui n'explicite pas l'interprétation alternative des sociétés allochtones sur laquelle elle se fonde. Cela peut alors laisser planer le doute que les militants en faveur des luttes autochtones n'en font, en fait, qu'un usage rhétorique, d'autant plus qu'en partant de la définition généralement acceptée du statut de « colons » des individus allochtones face au colonialisme d'établissement, il semble possible de remettre en cause la possibilité *de principe* d'une articulation des injustices allochtones et autochtones. En effet, pour une majorité de contributions provenant des *Settler Colonial Studies*, les colons sont fondamentalement définis par le fait qu'ils et elles sont les « founders of political orders and carry their sovereignty with them » (Veracini, 2015, p. 40). Cette définition permet alors de différencier conceptuellement les colons des « immigrants » – lesquels intègrent les ordres politiques des territoires où ils et elles arrivent – et de mettre en relief la domination territoriale des peuples autochtones résultant de l'imposition collective d'une autorité politique souveraine sur leurs territoires. Comme nous l'avons souligné, plusieurs contributions analysées au premier chapitre définissent ainsi le statut fondamental des colons individuels à partir de leur affiliation à une autorité politique coloniale et utilisent cette définition comme prisme à travers lequel analyser leurs cultures, leurs habitudes, leurs intérêts et leurs projets politiques<sup>35</sup>. Ce faisant, ces contributions rendent difficile de présenter de façon cohérente l'assouplissement du

---

opposés à la conceptualisation d'une contre-hégémonie dans le cadre des alliances entre Autochtones et Allochtones sous prétexte que le processus de construction d'une contre-hégémonie risquerait fortement de mener les Allochtones à imposer leurs intérêts et leur vision de la lutte décoloniale aux Autochtones. Abolir les relations de pouvoir coloniales requerrait ainsi de cesser de penser en termes d'hégémonie et de contre-hégémonie. Comme nous le verrons au chapitre 3, nous reconnaissons l'importance de ne pas placer les luttes autochtones sous la direction des luttes allochtones et de ne pas reconduire des dynamiques d'oppression au sein même des alliances. Cela étant dit, il nous semble tout autant crucial de reconnaître que toute possibilité d'alliance repose sur une représentation critique de l'ordre établi qui est partagée par les groupes alliés. C'est pourquoi nous choisissons d'utiliser le concept de « contre-hégémonie » pris dans son sens large, pour désigner une stratégie discursive qui fonde la possibilité d'une émancipation mutuelle.

<sup>35</sup> Par exemple, lorsqu'on analyse avec Veracini (2015, Chapitre 4) un ensemble de phénomènes culturels divers, tel le jeu de société *Les colons de Catane*, en les rapportant à la logique du colonialisme d'établissement théorisée préalablement.

contrôle étatique des territoires revendiqué par les peuples autochtones comme participant de l'émancipation *allochtone*. Le schéma conceptuel influent proposé par Veracini (colon-immigrant-Autochtone) peut ainsi mener à conclure que les Allochtones, en tant que colons, ont des intérêts non seulement *distincts* – ce qui permettrait d'envisager une convergence des luttes –, mais fondamentalement *opposés* à ceux des Autochtones – ce qui rend leurs projets d'émancipation rigoureusement *inarticulables*. En bref, si on suit un bon nombre de contributions contemporaines en concevant le statut des Allochtones à partir d'une dynamique de domination coloniale *entre des communautés politiques considérées comme des tous*, on risque fort d'aboutir à une conception aporétique d'un projet d'émancipation mutuelle, transformant cette idée en un simple outil rhétorique servant à motiver les Allochtones à lutter pour la justice alors qu'en principe, ils et elles n'auraient pas intérêt à le faire<sup>36</sup>.

Au-delà de la rhétorique, y a-t-il donc un sens à affirmer que les Allochtones peuvent s'émanciper en luttant aux côtés des Autochtones contre le colonialisme d'établissement? Dans ce chapitre, nous explorerons l'hypothèse selon laquelle en concevant les sociétés allochtones comme des entités hétérogènes et complexes, il devient possible de penser l'émancipation des Allochtones et Autochtones en termes de « désaliénation mutuelle ». Complexifier notre conception de la réalité sociale allochtone permettra de montrer que toutes les pratiques sociales, les habitudes et les identités allochtones ne sont pas intrinsèquement fondées dans la domination des peuples autochtones et que certaines d'entre elles sont soumises à des contraintes auxquelles

---

<sup>36</sup> Un autre type d'argument pourrait être formulé, insistant non sur une émancipation pensée en termes de gain de pouvoirs, de droits (économiques, sociaux et politiques) ou de libertés, mais en termes moraux : les colons se libéreraient de leur rôle moralement indigne d'« oppresseurs » en acceptant de lutter contre les structures qui leurs confèrent ce rôle. À nos yeux, cette forme argumentative sous-tend les arguments fondés sur l'idée selon laquelle la décolonisation correspond pour les Allochtones à un retour à leur véritable humanité (cf. Alfred, 2010). Notre compréhension de ce type d'arguments est la suivante : soit ils se situent à l'intérieur de la tendance argumentative fondée sur la complicité (le mot « libération » peut être utilisé pour parler de l'affranchissement *du poids des responsabilités dérivées de la complicité*), soit ils appellent à une précision de la façon dont le rôle moralement condamnable d'« oppresseur » crée une perte objective de liberté pour les personnes en question, par exemple en étant à la source de psychopathologies délétères pour la vie des oppresseurs. Pour un exemple de ce deuxième type d'arguments appliqués à la libération *masculine* du patriarcat, cf. bell hooks (2015, p. 70-71). Ce type d'argument nous semble plus clairement s'appliquer à une situation où le rôle d'oppresseur correspond à un rôle socialement déterminé à l'intérieur d'une société donnée (ex : hommes) plutôt qu'à un rôle attribué à l'ensemble (ou la majorité indifférenciée) des membres d'une société (ex : les colons blancs). Dans ce cas, l'argument affirmant que les colons blancs peuvent regagner leur humanité en luttant contre le colonialisme consisterait à affirmer que les « colons blancs » *en général* souffrent de psychopathologies, affirmation qui demande à nos yeux d'être fondée dans une critique générale de l'organisation sociale. C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur ce dernier type de critique.

font également face les individus et peuples autochtones. Ce sera donc en vertu de l’ancrage des identités allochtones dans une réalité sociale complexe, travaillée par ses propres dynamiques d’oppression, que la forme argumentative fondée sur l’idéal d’émancipation comme « désaliénation mutuelle » fournira un moyen heuristique de déterminer plus précisément les éléments des structures sociales et identités allochtones devant être transformées.

Dans un premier temps (2.1), nous tenterons de déterminer comment thématiser convenablement l’hétérogénéité des sociétés coloniales d’établissement dans une perspective d’émancipation mutuelle. Nous argumenterons qu’au lieu de la thématiser à partir des concepts d’intérêts et de conscience de classe, il faut plutôt fonder l’analyse critique des sociétés allochtones sur le concept d’« aliénation ». Dans un deuxième temps (2.2), nous examinerons les critiques « externes » de l’aliénation allochtone formulées par Aaron Mills et Georges Sioui à partir des valeurs, visions du monde et modes de vie traditionnels autochtones. Nous soutiendrons que malgré leur pertinence, ces critiques externes doivent être articulées à une critique « immanente » des sociétés allochtones. C’est pourquoi, dans un troisième temps (2.3), nous théoriserons les différentes formes d’aliénation subies par les Allochtones en nous fondant sur l’analyse proposée par Nancy Fraser des sociétés capitalistes contemporaines et en montrant comment les contributions de James Tully et Dalie Giroux permettent d’illustrer cette aliénation multiforme. Dans un quatrième temps (2.4), nous explorerons les limites potentielles de la forme de repositionnement contenue dans le projet contre-hégémonique esquissé. Il s’agira de questionner la capacité de ce repositionnement à prendre en compte l’asymétrie de pouvoirs existant entre les groupes allochtones et autochtones au sein du régime colonial, ainsi que les responsabilités allochtones qui découlent de cette asymétrie.

## 2.1 Fondement normatif d’une contre-hégémonie décoloniale : vers une critique de l’*aliénation*

Afin de déterminer en quel sens les Allochtones peuvent s’émanciper avec les Autochtones du colonialisme d’établissement, la première étape consiste à aller au-delà d’une conception trop schématique et homogénéisante du rôle des Allochtones au sein du colonialisme d’établissement, en fonction de laquelle tous les Allochtones seraient *toutes et tous* des *colonisateurs*, exerçant collectivement une « sovereign capacity » (Veracini, 2015, p. 5) mettant à mal injustement les juridictions autochtones. Il est vrai que, comme nous le défendons au chapitre 1, les Allochtones

« ordinaires » peuvent être, à certains égards, jugés structurellement complices de l’oppression raciale et juridictionnelle des peuples autochtones au sein du colonialisme d’établissement. Pour autant, il ne faut pas oublier que cette complicité est, comme nous l’avons montré, *qualitativement différente* de la complicité et de la responsabilité de celles et ceux qui contribuent causalement et en connaissance de cause à un tort colonial déterminé. Ces deux formes de complicité sont à leur tour radicalement différentes, d’un point de vue normatif, d’autres formes de participation à un tort, comme la « conspiration » ou la « coopération » (Lepora et Goodin, 2013, Chapitre 3). Cela implique que le concept de « colon » nomme une forme de complicité et de responsabilité qui ne peut être confondue avec celles que pourrait nommer le concept de « colonisateur »<sup>37</sup>. De plus, comme nous l’avons souligné au premier chapitre (section 1.1), l’agentivité complice exercée par les Allochtones est toujours conditionnée par les structures sociales elles-mêmes qui forgent leur orientation morale et qui imposent un ensemble de contraintes pratiques à leur action<sup>38</sup>. Ainsi, la complicité structurelle des Allochtones « ordinaires » s’ancre bien souvent dans la précarisation socio-économique due au contexte néolibéral (Mackey, 2016, p. 31-33). Si au premier chapitre, nous nous sommes penché sur le moment de reconduction individuelle des structures injustes (et des conceptions sous-jacentes) à partir duquel peuvent être établies la complicité structurelle des allochtones et les responsabilités qui en découlent, le concept de « complicité structurelle » des colons allochtones nous semble donc ouvrir de façon implicite sur une deuxième façon de se repositionner, centrée sur l’aspect oppressif des différentes contraintes qui leurs sont imposées par les structures sociales et sur les possibilités de convergence des luttes allochtones et autochtones contre ces contraintes. Les contours d’une telle forme de repositionnement seront alors tracés par la critique sociale utilisée pour éclairer les points de lutte commune. L’analyse marxienne du *capitalisme* étant sans doute

---

<sup>37</sup> Comme le remarque Jérôme Melançon « les concepts de *settler* et *colonizers* [sont cependant] trop souvent utilisés comme synonymes » au sein des discours anglophones (2021, p. 176). Emblématiquement, Barker (2021) utilise parfois l’expression « *settler colonizers* » pour mettre l’accent sur la complicité des colons avec la dépossession structurelle des Autochtones.

<sup>38</sup> Comme Aragon et Jaggar le formulent : « Structural contexts provide people with conceptual schemas for making sense of the world, norms of behavior for making their way through the world, roles that define social expectations of them, systems of incentive and disincentive that encourage them to act in some ways and not in others, access to a variety and different degrees of social resources, and even physical, built environments to navigate. They are intertwined cultural, economic, and political systems that provide the background architecture against which individuals shape their lives. This background architecture orients individuals to build their lives in structurally enabled ways while also constructing social barriers to deviating from the path to which they are oriented » (2018, p. 450).

l'une des voies les plus empruntées dans les 50 dernières années afin de trouver des points d'émancipation mutuelle entre Allochtones et Autochtones en contexte colonial, nous nous intéresserons ici à cette approche qui résonne encore au Québec et au Canada à travers les interventions de Dalie Giroux, Alain Deneault, Glen Coulthard, James Tully et d'autres. Dans cette section, nous dresserons une brève généalogie de cette analyse dans le contexte colonial canadien afin de déterminer en quel sens précis elle peut s'avérer pertinente aujourd'hui.

L'une des manières d'utiliser la critique du capitalisme qui vient le plus immédiatement à l'esprit lorsqu'on souhaite théoriser la convergence des luttes allochtones et autochtones consiste à partir du principe avancé par Marx selon lequel les sociétés capitalistes seraient travaillées par une lutte entre deux classes antagonistes fondamentales produites par le mode de production capitaliste : le prolétariat et la bourgeoisie. Comme le résumait Nancy Fraser et Rahel Jaeggi, les économies capitalistes ont été centralement définies par Marx à partir de quatre traits principaux : i) la propriété privée des moyens de production, ii) l'institution d'un marché du travail où les personnes qui ne possèdent pas les moyens de production peuvent vendre leur force de travail, iii) une dynamique d'accumulation du capital au détriment de la satisfaction des besoins humains et iv) l'appropriation privée des surplus sociaux et l'institution d'un marché pour allouer ces ressources (Fraser et Jaeggi, 2018, p. 15-28). Dans la perspective marxienne, les deux premiers traits tendent à produire une division fondamentale entre d'une part, une classe qui possède les moyens de production (bourgeoisie) et d'autre part, une classe définie par le fait qu'elle ne possède que sa force de travail destinée à être vendue comme une marchandise aux capitalistes (prolétariat). Le troisième trait (dynamique d'accumulation du capital) mène quant à lui à la prolétarianisation croissante de strates sociales dont l'existence était liée aux sociétés pré-capitalistes. Du point de vue de Marx écrivant au 19<sup>ème</sup> siècle, cette nouvelle classe dominée et exploitée avait pour intérêt fondamental l'abolition révolutionnaire de la société capitaliste qui génère et maintient cette domination de classe, les prolétaires étant présentés comme n'ayant « rien à y perdre que leurs chaînes » (Marx et Engels, 1986, p. 107). Comme l'ont théorisé des philosophes comme Lukács (1960), l'un des enjeux les plus cruciaux résidait dans la *prise de conscience* par le prolétariat de ses propres intérêts fondamentaux et de la fonction historique corrélative de renverser l'ordre existant afin d'instaurer une société sans classe. En s'ancrant dans ces concepts d'« intérêt » et de « conscience de classe », on peut alors concevoir le repositionnement des



Allochtones ordinaires comme consistant à se rendre compte qu'ils et elles auraient fondamentalement intérêt, en tant que classe prolétarienne-subalterne, à s'allier aux Autochtones dans un mouvement pour renverser l'ordre colonial et capitaliste existant. Cette prise de conscience de classe par les Allochtones prolétaires ouvrirait, en d'autres mots, sur une alliance anti-coloniale et anti-capitaliste entre les populations autochtones et allochtones sujettes à une domination économique et politique similaire au sein des structures existantes.

Cette forme argumentative a connu une ampleur considérable au Québec dans les années 1970, apogée de l'analyse marxiste de la société québécoise. Il importe de s'arrêter brièvement à cette période afin de bien saisir la façon de théoriser l'émancipation mutuelle esquissée plus haut et de s'interroger sur sa pertinence contemporaine. À cette époque, le lien entre le capitalisme et la domination nationale au sein du système colonial canadien était théorisé à travers la mise en relief de la relation entre les classes sociales et la « question nationale » qui se posait avec de plus en plus d'insistance au Québec. Entre autres contributions, l'article « Classes sociales et idéologies nationalistes au Québec : 1760-1970 » de Gilles Bourque et Nicole Laurin-Frenette (1972), fournit une piste intéressante pour saisir en quel sens les colons québécois « ordinaires » pouvaient à l'époque être présentés comme une classe dont les intérêts fondamentaux étaient de renverser, de concert avec les nations autochtones, le système colonial et capitaliste en place. Le diagnostic dressé par l'article était le suivant : depuis la Conquête de 1760, le Québec avait été et demeurait essentiellement dans une situation de « domination nationale » (Bourque et Laurin-Frenette, 1972, p. 229) à double versant : une domination par la bourgeoisie anglo-canadienne à l'*intérieur* de la structure nationale canadienne et une domination *extérieure* issue de l'exploitation par le capital international. N'ayant ni pouvoir décisionnel important sur la nature des activités économiques menées par les élites capitalistes internationales et anglo-canadiennes, ni intérêt majeur dans la poursuite de ces activités, le peuple québécois majoritairement composé d'ouvriers et de paysans exécutait pour survivre les tâches qu'on lui assignait tandis que le capital privé des élites s'accumulait. Certes, une élite nationale francophone existait déjà, exerçant, entre le peuple québécois et les capitalistes étrangers, un certain contrôle local de certains secteurs des

activités économiques<sup>39</sup>. Cependant, la grande industrie, l'exploitation des ressources naturelles et, corrélativement, le contrôle plus général de l'économie était réservés aux classes capitalistes anglophones étrangères (cf. aussi: Bélanger, 1994, p. 3), tandis que la petite bourgeoisie québécoise conservait une posture subordonnée.

Selon Bourque et Laurin-Frenette, ce contexte était à la source de différents projets d'émancipation nationale québécoise, variant selon les intérêts de classe de celles et ceux qui les formulaient (1972, p. 225-228). La première forme d'idéologie nationaliste possible était celle exprimée par la petite bourgeoisie québécoise<sup>40</sup>, dont les intérêts résidaient non dans la transformation radicale de la société capitaliste, mais dans l'exercice d'un meilleur contrôle *québécois* de l'économie capitaliste. En résultait alors un nationalisme fondé sur le slogan « maître chez nous », visant le contrôle des ressources naturelles en « territoire national » québécois. Ce nationalisme avait pour prémisse la continuation du rapport de domination et d'exploitation des classes prolétariennes par les classes bourgeoises – que ce soit à travers l'entreprise privée ou un « État-entrepreneur capitaliste collectif » (Bourque et Laurin-Frenette, 1972, p. 236). De plus, comme l'a récemment souligné Dalie Giroux (2020), ce nationalisme présupposait, d'abord et avant tout, la consolidation des rapports de domination vis-à-vis des peuples autochtones qui occupaient ce territoire<sup>41</sup>. D'où le rejet, par les gouvernements péquistes de l'époque, de la main tendue par différentes associations politiques autochtones visant à

---

<sup>39</sup> Selon l'analyse citée (1972, p. 229-234), l'élite cléricale et la petite bourgeoisie avaient été en compétition pour imposer leur hégémonie, s'échangeant successivement le rôle de classe dominante, en fonction des contextes politico-économiques.

<sup>40</sup> Aux yeux de Bourque et Laurin-Frenette, la petite bourgeoisie était constituée de deux fractions principales : d'une part, les « technocrates » dont l'apparition reflétait l'importance des fonctions de l'État-providence à l'époque de ce que Fraser appelle le « state-managed capitalism » (Fraser et Jaeggi, 2018, p. 74) et d'autre part, la petite bourgeoisie « néo-capitaliste » dont l'existence était fondée, plus traditionnellement, sur la propriété privée des moyens de production (entrepreneurs, financiers et cadres d'entreprises privées). Leurs projets politiques étaient alors très différents : les technocrates avaient intérêt à réaliser l'indépendance politique du Québec afin d'aggrandir le pouvoir de l'État québécois tandis que les néo-capitalistes avaient intérêt à demeurer au sein du Canada afin de consolider son pouvoir en se posant comme intermédiaire entre le Québec et le capital anglophone. D'où le conflit idéologique entre le Parti Québécois et le Parti Libéral.

<sup>41</sup> Pour une analyse de l'investissement très néo-colonial du Grand Nord québécois qui à l'époque avait été renommé le « Nouveau-Québec », cf. *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes : le combat des Inuits* de Zebedee Nungak (2019, p. 19-42).

construire un front commun contre Ottawa<sup>42</sup>. Malgré leur caractère hégémonique, les idéologies nationalistes petites bourgeoises n'étaient cependant pas les seules possibles. En principe, un nationalisme d'un tout autre genre pouvait être formulé s'il était intégré à une idéologie révolutionnaire axée sur les intérêts des classes ouvrières (1972, p. 245). Ce nationalisme aurait alors critiqué le souverainisme petit bourgeois luttant pour la souveraineté *de l'État québécois (capitaliste)* au nom de la souveraineté *du peuple* face aux structures de domination en vigueur.

Étant orienté vers la transformation radicale de la société capitaliste, il aurait *en principe* pu être beaucoup plus ouvert aux revendications autochtones que ne l'était le nationalisme petit bourgeois. L'anthropologue Rémi Savard était l'un des représentants importants de cette deuxième forme d'idéologie nationaliste. À propos du référendum de 1980, il affirmait :

quand les ténors du nationalisme québécois parlaient de souveraineté, ils ne voulaient pas me donner la souveraineté à moi, à toi ou à n'importe qui. Ils voulaient aller chercher des pouvoirs pour engraisser une classe politique québécoise. C'est tout ce qu'ils avaient envie. Alors si on n'a pas eu envie de me donner ma souveraineté à moi, imagine toi si on a eu envie de la donner aux Autochtones. C'est d'une cohérence parfaite, totale... (1987, p. 5)

L'importance de Savard se mesure à la radicalité de ses interventions dans l'espace public québécois (Vincent, 2010) critiquant le projet souverainiste péquiste fondé sur un plus grand contrôle de l'économie capitaliste et des ressources naturelles. Exposant à plusieurs occasions les contradictions idéologiques de ce projet, Savard visait à le transformer en un projet d'émancipation mutuelle entre Autochtones et Allochtones « ordinaires » face à la domination des élites capitalistes et coloniales. Critiquant le renversement du jugement Malouf par la Cour d'appel du Québec au nom de la supériorité des intérêts de la majorité québécoise sur ceux des nations eeyou et inuit lésées par la construction de barrages à la Baie James, Savard écrivait :

---

<sup>42</sup> Cf. Dalie Giroux (2020, p. 58-74). Ce rejet en principe inexplicable pour un parti affirmant vouloir réaliser le droit des peuples à l'autodétermination est rendu intelligible par une perspective d'inspiration marxienne. Replacée dans l'hétérogénéité du contexte socio-économique de l'époque, cette contradiction sur laquelle Giroux développe à la suite de Rémi Savard, apparaît comme découlant du caractère *idéologique* des revendications souverainistes avancées par *un certain groupe* hégémonique. Elle perd alors l'allure parfois aporétique et paradoxale que Giroux lui confère.

Derrière cette soudaine reconnaissance de la majorité québécoise se terre une logique implacable, qui n'hésite pas à briser les communautés humaines, quelles qu'elles soient, lorsque l'exige la croissance des capitaux. Le sort fait à la langue française au Québec, la blessure pratiquée au cœur des quartiers montréalais par l'autoroute est-ouest, les arbres centenaires tombés sous la hache municipale et les travaux à la Baie James relèvent du même mépris du monde ordinaire. Refuser de servir de *poudre à canon*, contre les Indiens et les Inuit, ne relève pas d'un quelconque paternalisme blanc à l'endroit de ces derniers; c'est au contraire débusquer la bête *pouvoir* d'un endroit stratégique où elle s'apprête, encore une fois à matraquer l'homme. (1979, p. 23-24)

Cet extrait montre que l'adoption d'une perspective anti-capitaliste (sous-tendue par une analyse de classe marxienne) rendait possible d'identifier, avec Savard, un « ennemi commun » (1979, p. 26) contre lequel les Autochtones et les colons pouvaient s'allier pour s'émanciper mutuellement d'une domination politique et économique. Il s'agissait d'argumenter sur la base des intérêts réels de la majorité populaire québécoise (implicitement conçue comme une classe prolétarienne) mis en tension avec ceux des élites politiques et économiques québécoises et canadiennes (Savard, 1979, p. 119-120).

Or, malgré leur puissance critique, les interventions de Savard n'ont pas mené à l'édification d'un discours contre-hégémonique capable de renverser l'idéologie nationaliste dominante, ni à un mouvement socio-politique décolonial important. L'émancipation du Québec face à la domination nationale décrite par Bourque et Laurin-Frenette a donc historiquement suivi l'orientation générale qui lui a été donnée par la petite bourgeoisie québécoise depuis les années 1960 : plutôt que par la lutte contre le système capitaliste, elle a passé par l'acquisition d'un contrôle *québécois* de l'économie capitaliste locale, établi par un interventionnisme étatique et la création de sociétés d'État, dont la fonction principale était de servir d'appui à l'émergence d'une « classe d'affaires » québécoise appelée « Québec Inc. » (Bélanger, 1994). Dans l'imaginaire collectif et le sens commun, l'émancipation du peuple québécois a ainsi été scellée par le remplacement du « colonisateur européen par un colonisateur [québécois] "local" » (Giroux, 2020, p. 22-23), ce qui soulève une question importante pour celles et ceux qui considèrent les critiques de Savard comme un rendez-vous manqué entre Québécois et Autochtones : est-il possible de réactualiser ces critiques aujourd'hui tout en tenant compte de l'évolution socio-économique et politique de la société québécoise des cinquante dernières années?

Deux avenues de réponse nous semblent ouvertes. D'un côté, une analyse de classe de la société québécoise ou canadienne pourrait en principe être réactualisée afin de déterminer les intérêts des classes sociales en présence et d'évaluer lesquelles auraient intérêt à s'allier avec les peuples autochtones. Cette forme argumentative nous semble présente aujourd'hui surtout dans l'espace public québécois<sup>43</sup>, notamment dans le livre *Bande de colons* d'Alain Deneault (2020) ainsi que dans certains passages d'essais et d'articles de Dalie Giroux (2019a, 2019c). Ces contributions reformulent la dichotomie marxienne entre bourgeoisie et prolétariat dans un registre qui prend en compte le caractère centralement *colonial* du système capitaliste canadien. Dans la conclusion de *Parler en Amérique*, Giroux esquisse pour sa part une analyse de la société québécoise axée sur la distinction entre « classe coloniale » et « classe colonisée » (2019c, p. 125-126), la première référant à l'élite économique et politique tant francophone qu'anglophone et la deuxième référant au reste de la société<sup>44</sup>. Deneault (2020) propose quant à lui une analyse tripartite ancrée dans les concepts de « colonisateurs », « colons », et « colonisés », en réservant plus judicieusement le dernier terme aux peuples autochtones. Deneault s'approche alors un peu mieux d'une théorisation de la fonction et des intérêts spécifiques des Allochtones subalternes « ordinaires » et d'une analyse qui thématiserait les enjeux plus concrets d'une alliance entre ces « petites mains de l'exploitation coloniale [...] se prêtant à la banalité du mal pour un lopin de terre, un salaire, peut-être même seulement une promesse d'avantages » (Deneault, 2020, p. 13) et les peuples autochtones qui subissent directement les injustices coloniales. Autant chez Deneault que chez Giroux, l'avenue argumentative semble avoir pour fonction de faire émerger,

---

<sup>43</sup> Dans le monde anglophone, ce type d'argumentation est, à notre connaissance, plus rare, mais il a existé dans le passé – cf. les contributions du militant métis de la Saskatchewan Howard Adams (1989, p. 181) – et existe encore aujourd'hui, notamment dans le milieu communiste – cf. la revue *kites* et plus particulièrement l'article « Chronicles of the Struggling and Dispossessed » (Comrade Jorge *et al.*, 2021).

<sup>44</sup> Dans les mots exacts de Giroux, la première serait « composée des propriétaires des moyens de production, de la classe politique institutionnelle, de la classe médiatique, de tous ceux qui opèrent avec loyauté le dispositif juridico-politique et foncier de la Couronne sur le territoire, et de tous ceux qui défendent et s'identifient à cette entreprise d'expropriation, de dépossession perpétuelle et de transformation radicale du vivant en capital » (2019c, p. 125). La seconde consisterait en un « résidu exproprié [...], classe] qui est vaste, indéfinie, renouvelable et bigarrée [...]. Ce sont les peuples premiers dans les réserves et dans les villes, les sans-traités et les sans-statuts, les gens de couleur à Montréal, à Sept-Îles, à Val-d'Or et ailleurs, les travailleurs non spécialisés, les travailleurs précaires, les gens de région, les salariés endettés cols blancs ou cols bleus, les jeunes des banlieues, les étudiants, les immigrants, l'extension anonyme des sans-emploi, des déclassés, des malades mentaux, des errants, des drogués, des personnes âgées sans ressources, des femmes qui subissent de la violence conjugale dans les villes minières et ailleurs, des enfants qui ne mangent pas à leur faim » (Giroux, 2019c, p. 126).

chez les colons allochtones, une conscience de classe les engageant dans une lutte aux côtés des Autochtones contre le système capitaliste et colonial en place.

En plus du caractère par trop rudimentaire, voire simpliste, de ces analyses de classe dans leur état actuel<sup>45</sup>, cette option nous semble confrontée à deux problèmes centraux. Premièrement, la Révolution tranquille n'a pas été, comme les marxistes de l'époque tendaient à la présenter, un simple événement de consolidation de la domination de classe de la petite bourgeoisie canadienne française sur le prolétariat québécois. Comme le soulignait plus récemment le sociologue Éric Pineault, les institutions issues de cette époque (systèmes d'éducation, de santé, CPE, etc.) ont profondément transformé la réalité sociale et la culture « ordinaire » en créant une « classe moyenne élargie [...] formée par l'absorption lente, mais systématique de la classe ouvrière et des classes rurales paupérisées pour former un tout unifié, mais stratifié » (2014, p. 16), classe dont les *intérêts* ont été redéfinis par l'institution du salariat et l'avènement d'une culture de surconsommation. En raison de cette transformation sociale profonde, il semble difficile de penser l'émancipation de la majorité des colons allochtones (redéfinis comme « classe moyenne ») avec les Autochtones en termes d'intérêts et d'alliance de classe. Deuxièmement, avec l'émergence, à partir des années 1960, des « nouveaux mouvements sociaux » luttant pour les droits des femmes, pour les droits LGBT et pour la défense de l'environnement, un doute grandissant par rapport à la pertinence de la « classe » comme sujet d'émancipation universel s'est répandu chez les théoriciens critiques du monde occidental (cf. Laclau et Mouffe, 2014), doute qu'il nous semble donc pertinent d'adopter dans ce mémoire afin que notre théorisation de l'émancipation mutuelle demeure actuelle face à cette donnée persistante qu'est la « multiplication des sujets de l'émancipation » (Keucheyan, 2017, p. 63). Il ne s'agit pas pour autant de nier l'existence de différentes dynamiques de différenciation (stratification, antagonismes, etc.) au sein des sociétés allochtones dominantes : il y a aujourd'hui encore de la

---

<sup>45</sup> Dans les contributions de Giroux où est esquissée une analyse de classe, il semble par exemple que les frontières des classes sociales théorisées soient déterminées de façon beaucoup trop générale et englobante, par des facteurs objectifs et des facteurs subjectifs qui, au demeurant, entrent très souvent en conflit (cf. note précédente). En raison de l'utilisation du concept de « conscience de classe » par Deneault dans le sous-titre même de son essai, on pourrait s'attendre à une analyse de classe plus sophistiquée. Or, au mieux évoque-t-il une « classe moyenne alourdie de ses attribut notoires : absence de conscience de classe, soumission aux employeurs, endettement chronique, enrôlement dans la culture consumériste, alcoolisme, dépressions, névroses » (Deneault, 2020, p. 80) lorsqu'il s'approche le plus de la définition socio-économique de la « classe » des colons qu'il théorise.

misère, de l'exploitation et des inégalités socio-économiques profondes au sein de ces sociétés<sup>46</sup>. Il s'agit seulement de trouver une forme de critique adaptée à la fragmentation des luttes et des sujets d'émancipation survenant parallèlement à la formation socio-économique d'une classe moyenne élargie et stratifiée, dont les intérêts diversifiés ne semblent pas si évidemment alignés avec la décolonisation et le rapatriement des territoires.

Est-il alors possible de fonder théoriquement l'idéal d'émancipation mutuelle si on laisse de côté la ligne argumentative des « intérêts de classe »? Une façon de répondre à cette question consiste à élargir la critique du capitalisme, traditionnellement orientée vers les injustices et contradictions fonctionnelles propre *au domaine économique*, afin d'embrasser du regard le capitalisme comme une « forme de vie » (Jaeggi, 2015, 2018) ou comme un « ordre social institutionnalisé » (Fraser, 2014, 2021 ; Lapointe, 2020). L'objectif devient alors de formuler une critique « éthique » [*sittliche*] (Fraser et Jaeggi, 2018, p. 127-130) de l'ordre social capitaliste montrant comment les multiples injustices, oppressions et entraves à la liberté vécues au sein de cet ordre font que la vie y est dans son ensemble dégradée ou mauvaise. Le fondement normatif d'une telle critique devient alors le concept d'« aliénation » – ou, négativement, de « désaliénation » –, qu'il est possible de définir de façon rigoureuse en se tournant vers la théorie de l'aliénation récemment développée par la théoricienne critique Rahel Jaeggi.

Le point de départ de la philosophe consiste à prendre acte des critiques importantes émises à l'endroit du concept : ses différents usages dans la tradition occidentale ont pu faire preuve d'essentialisme, de perfectionnisme, de paternalisme, de romantisme (lorsque la critique repose sur un idéal illusoire de réconciliation harmonieuse avec un passé prémoderne idyllique), ou d'idéalisme (présupposition de la possibilité d'une transparence parfaite à soi et au monde) (Jaeggi, 2014, p. 32). Pour reformuler le concept afin qu'il échappe à ces écueils, Jaeggi le définit non à partir d'un critère *substantiel*, mais à partir d'un critère *formel* s'appliquant à la qualité des relations établies entre les personnes, leur monde (les pratiques sociales et l'environnement humain et naturel prédonnés) et elles-mêmes (leurs propres intérêts, volonté,

---

<sup>46</sup> L'Institut de recherche et d'informations socioéconomiques (IRIS) estimait notamment qu'en 2017, « entre 17 % et 19 % de la population québécoise ne disposait pas d'un revenu viable permettant de vivre dignement et d'échapper à la pauvreté » (Couturier et Labrie, 2020).

désirs et capacités). Ce critère est celui de l'*appropriation* : « alienation is an impeded appropriation of world and self » (2014, p. 151). Ici, « appropriation » ne veut pas dire : « établir des relations de propriété, mais « être capable de se reconnaître soi-même *en propre* au sein de ses relations », en tant qu'agent libre plutôt qu'impuissant ou étranger à soi-même. L'aliénation survient alors lorsque des obstacles structurels viennent entraver l'établissement de telles relations (Jaeggi, 2014, p. 36-40). Une telle conception de l'aliénation n'insistant pas sur le « quoi » (contenu substantiel), mais sur le « comment » des relations comporte l'avantage suivant : il permet de respecter la « souveraineté interprétative » des individus (Jaeggi, 2014, p. 33)<sup>47</sup> tout en dirigeant notre regard vers les facteurs objectifs qui constituent néanmoins des obstacles au libre déploiement de cette autonomie. La théorie de Jaeggi ouvre ainsi sur l'identification des conditions dans lesquelles, sans égard aux valeurs et objectifs individuels, une « vie à soi » [*a life of one's own*] (Jaeggi, 2014, p. 199) peut être menée à travers l'appropriation des conditions sociales et naturelles prédonnées.

En appliquant ce concept formel d'aliénation à l'expérience des Allochtones ordinaires et des Autochtones au sein de l'ordre colonial et capitaliste canadien, l'idéal d'émancipation mutuelle se précise alors comme un idéal de *désaliénation mutuelle*. Ce fondement normatif nous met sur la piste des facteurs structurels qui constituent des obstacles communs à l'appropriation individuelle de soi et du monde. Dans les deux prochaines sections, nous montrerons comment ces obstacles peuvent être déterminés à partir d'un dialogue entre critiques « externes » de l'aliénation allochtone et critiques « immanentes »<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cette autonomie semble ne pas être respectée par Deneault qui argumente en termes de « conscience de classe », à des moments où sa théorisation trahit son paternalisme envers les subalternes. Par exemple : « si on prenait conscience de ce statut historique-là [de colon], nous serions amenés, par dégoût de soi, à nous affranchir de ce statut là. Mais le problème c'est que cette mauvaise conscience de soi suppose une confrontation à soi, [...] qui est si douloureux, si désagréable, si peu tentant, que vous avez une majorité de gens qui préfèrent se complaire dans une imagerie soite, bonenfant pour ne pas dire infantile et puérile où nous serions finalement une bande de gentils hockeyeurs » (2021, 23:40 - 24:40).

<sup>48</sup> Nous nous inspirons ici de Catherine Lu qui, dans un article, évoquait les « strategies of immanent and external critique » devant être mobilisées pour inciter les groupes dominants d'une structure sociale injuste à se repositionner (2019, p. 551). Notons que la distinction analytique entre critiques « externes » et « immanentes » est en réalité une distinction entre deux *formes* de critiques qui sont le plus souvent entretissées au sein des contributions autochtones et allochtones.



2.2 Critiques externes autochtones : « Canadians aren't circle people, and therein lies the problem » (Mills, 2018, p. 158)

Dans les discours autochtones contemporains, des appels à la transformation des sociétés allochtones sont fréquemment formulés sur la base des valeurs inhérentes aux modes de vie traditionnels autochtones. Ceux-ci sont alors traités comme des modèles permettant de déterminer comment vivre une vie non aliénée. Le chercheur innu Pierrot Ross-Tremblay et la juriste allochtone Nawel Hamidi affirment par exemple :

Pour les Premiers Peuples, être Innu, Attikamek ou Algonquin, cela signifie établir un lien privilégié avec la Terre. La philosophie innue du territoire, par exemple, rappelle un peu celle des jaïns en Inde dans leur souci de frugalité et de respect de la vie. Derrière cette éthique se trouve une conscience aiguë de l'interdépendance de l'humain avec la Terre. Les Premiers Peuples savent qu'ils sont une espèce sur une petite planète. Pourtant, cette vérité, si simple, n'est pas facile à appliquer dans un monde où la Terre est conçue comme une simple ressource à exploiter. La philosophie des Premiers Peuples s'oppose à cette vision utilitaire du territoire. Leurs valeurs ancestrales valorisent plutôt une conception non matérialiste de l'humain. Une conception qui met en valeur l'entraide, la réciprocité et l'honnêteté. (2013b, p. 236)

Cette forme de critique s'ancre dans une vision fondamentale du monde qui serait, selon plusieurs penseurs autochtones, partagée par les différents peuples autochtones d'Amérique du Nord en vertu de la parenté entre leurs modes de vie traditionnels. Entre autres, l'historien wendat Georges Sioui (1989, 2008, 2020) et le juriste anishinaabe Aaron Mills (2017, 2018, 2019) affirment que par-delà les particularités propres à chaque tradition autochtone, toutes reposent ultimement sur l'idée d'une appartenance des humains à la *terre*, laquelle est conçue comme un réseau d'interrelations entre les êtres (vivants et non-vivants) possédant un ordre inhérent<sup>49</sup>. Il s'agit d'une vision du monde « circulaire » (Sioui, 2008, p. 178) ou « enracinée » [*rooted*] (Mills,

---

<sup>49</sup> Cet ordre est très souvent présenté comme résultant d'un don du Créateur et c'est pourquoi plusieurs réfèrent à la terre au moyen d'expressions exprimant une dimension *sacrée* : « Création » (Mills, 2019), « Terre » (Ross-Tremblay et Hamidi, 2013a), « Terre mère » (Sioui, 2020) ou « Nature » (Sioui, 2008, p. 230). Cependant, on réfère aussi souvent à ce même ordre en le voyant émerger de l'équilibre inhérent à la nature comme *environnement*. Par exemple, Natasha Kanapé Fontaine affirme que « chaque individu n'est qu'un humain, donc qu'un être parmi d'autres faisant partie d'un grand tout qui est l'environnement, l'*écosystème* » (2021, p. 13). Selon Mills, qu'on exprime l'ordre en mettant l'accent sur son aspect sacré ou sur son aspect naturel, « they're really just different ways of saying the same thing » (2019, p. 72). Étant donné cette équivalence conceptuelle, nous préférons la formulation écologisante qui nous semble plus opportune dans le cadre d'un dialogue avec les sociétés allochtones contemporaines dont les institutions sont en voie de sécularisation depuis un moment.

2018, 2019, Chapitre 6)<sup>50</sup> pour laquelle tous les êtres sont *intégralement constitués* par des relations d'« interdépendance radicale » (Mills, 2019, p. 79-82).

Cette pensée enracinée contient une conception normative de la place des humains dans le monde. Comme l'affirme Sioui, l'idée d'un ordre inhérent au réseau d'interdépendance entre les êtres implique qu'il « n'y a pas [...] d'éléments permettant de légitimer la domination des espèces par une d'entre elles qui serait supérieure aux autres » (2008, p. 178). Sur le plan collectif, la pensée circulaire contient donc une injonction adressée aux communautés humaines de s'inscrire *humblement* dans cet ordre, d'en suivre le rythme plutôt que d'essayer de s'en séparer en créant un ordre socio-politique autonome (Mills, 2019, p. 75-76). Natasha Kanapé Fontaine exprime cette vision en disant que traditionnellement, « le concept de l'humain revenait à l'idée que l'Innu (c'est-à-dire l'être humain) était un des gardiens naturels de l'équilibre de la nature et de celui entre les êtres vivants » (2021, p. 13). Ce principe d'humilité selon lequel les humains n'ont pas de statut spécial leur permettant d'échapper à l'équilibre terrestre naturel n'implique toutefois pas que tous les individus soient identiques ou qu'elles aient la même position et le même rôle au sein de cet équilibre. Au contraire, affirmer l'existence d'un équilibre et d'un ordre entre des êtres interdépendants, équivaut à affirmer, sur le plan individuel, que chaque être possède une place qui est unique au sein de cet ordre. Le rôle et les responsabilités de chaque individu envers les autres êtres est alors défini par les besoins et les dons [*gifts*] uniques de chacun : « [e]ach of us was given certain gifts and not others; none of us was given all of the gifts we would need to be self-sustaining » (Mills, 2019, p. 82). Le principe selon lequel les humains participent à l'équilibre du réseau universel d'interdépendance se traduit donc également en une conception normative de la vie individuelle : les capacités et les dons de chaque individu déterminent les responsabilités qu'il doit assumer envers les autres êtres afin de participer activement au maintien de l'ordre de la nature.

Dans la pensée enracinée, c'est par un tel échange de dons que les êtres peuvent alimenter les relations dont ils sont composés de fond en comble (Mills, 2019, p. 80). Une vie non aliénée, où

---

<sup>50</sup> Dans le reste du chapitre, nous préférons la terminologie de l'« enracinement », car elle nous semble référer de façon plus précise au type de relation devant être entretenue, selon ces penseurs, entre les humains, leurs sociétés et la terre.

une personne peut établir des relations où elle se reconnaît en propre, signifiera alors : une vie où les personnes peuvent participer à l'échange de dons entre les êtres en fonction de *leurs propres* besoins et *leurs propres* dons uniques. Il s'agit, en d'autres mots, d'une vie où les individus sont en mesure d'*identifier* et d'*assumer* librement les responsabilités inhérentes aux relations dont ils sont composés. Mills exprime cette idée en conceptualisant la liberté individuelle en termes d'une « capacity of persons for *creative contribution* » (Mills, 2019, p. 84) à l'intérieur du réseau d'interdépendance entre les êtres. Dans cette perspective, l'aliénation survient donc lorsque les individus sont empêchés de se situer de façon responsable au sein de l'ensemble de leurs relations et de marcher librement sur la « giftway » (Mills, 2019, p. 72) qui constitue leur personnalité propre<sup>51</sup>.

Selon plusieurs contributions autochtones, les ordres sociaux allochtones posent de tels obstacles à l'appropriation de ses relations au sein du réseau d'interdépendance radicale entre les êtres. Cela serait dû à l'institutionnalisation d'une séparation avec la terre, laquelle peut être abordée de deux perspectives. D'abord, les sociétés allochtones instituent, à travers leur mode de production économique et leur système politique et juridique, une séparation radicale entre d'une part, les humains et d'autre part, la nature non-humaine que l'on traite essentiellement comme une simple ressource à gérer, exploiter et dominer. Leanne Betasamosake Simpson affirme par exemple :

Colonialism and capitalism are based on extracting and assimilating. My land is seen as a resource. My relatives in the plant and animal worlds are seen as resources. [...] The act of extraction removes all of the relationships that give whatever is being extracted meaning. (2017, p. 75)

---

<sup>51</sup> Notons que le concept « enraciné » d'aliénation que nous venons de formuler à partir de Mills nous semble compatible avec la définition formelle plus générale donnée par Jaeggi étant donné son insistance sur les *relations* entre les personnes et le monde et étant donné qu'il porte non sur le *contenu* (le *quoi*), mais sur la *forme* (le *comment*) de la relation. De façon plus générale, l'insistance sur la mise en œuvre, par les individus, de leurs *propres* dons et responsabilités résonne intimement avec la vision marxienne (dans laquelle s'ancre celle de Jaeggi) d'une société communiste émancipée où l'aliénation liée à la division du travail aurait disparu, vision formulée entre autres dans *l'Idéologie allemande* – « dans une société communiste [...], la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique (Marx et Engels 1982, p. 93) – ou encore dans la *Critique du programme de Gotha*, où est formulé le slogan d'une société émancipée : « From each according to his abilities, to each according to his needs » (Marx 2023, p.59).

Cette institutionnalisation d'une relation instrumentale à la nature non-humaine empêche les individus qui vivent dans les sociétés allochtones d'échanger créativement des dons avec un sous-ensemble important du réseau d'interdépendance, soit les êtres non-humains dont les Allochtones ne sont pourtant pas moins (inter)dépendants. La botaniste potawatomi Robin Wall Kimmerer fournit une description de l'expérience d'aliénation qui en découle lorsqu'elle exprime à quel point il est difficile, dans les sociétés capitalistes contemporaines, d'établir des relations de don et de réciprocité avec les êtres non humains qui nous entourent : « being mindful in the vast network of hyperindustrialized goods really gives me a headache » (2013, p. 155).

Ensuite, puisque dans une vision du monde enracinée, les communautés humaines ne sont pas ontologiquement distinctes des êtres non humains, la séparation d'avec la terre apparaît simultanément comme principe organisationnel *interne* des sociétés allochtones. Se manifeste alors une aliénation *entre les humains* à l'intérieur de ces ordres. Selon Mills, c'est à travers la notion centrale d'« autonomie » que cette séparation est instituée entre les humains: elle mène les sociétés libérale allochtones à concevoir les personnes comme des « disconnected individuals, each left to pursue our own self-interest » (2017, p. 213), n'entrant en relation avec les autres individus qu'à travers des *contrats* – que ce soit dans l'économie, la politique (contrat social) ou les autres relations entretenues au sein de la société civile. Du point de vue de Mills, cette logique contractuelle a pour effet d'effacer la particularité de chaque être au sein du réseau d'interdépendance – l'unicité des dons qu'il peut échanger –, créant des « Autonomy Zombies » uniformisés et sans identité propre (2017, p. 215) :

Life under contract is a zombie horror. Each citizen is afforded his or her autonomy and has it respected by the others [...]. In large measure this is because all are now effectively the same. Stripped of their identities (memories, minds, habits, dispositions, abilities), there remains nothing over which significant conflict could arise. True enough, since each is an isolated unit pursuing interests of its own, intermittent conflicts still arise [...]. But despite these small differences, each nonetheless ambles about with roughly the same gait (means), chasing different versions of the same thing (ends), being and knowing (or perhaps more accurately, not being and not knowing) just like all the others. Difference exists within but never over a single, hegemonic zombie MO. All are constrained to live and act under the conditions that bind. (Mills, 2017, p. 215-216)

Voilà une métaphore puissante de l'aliénation aux autres humains et à soi-même produite par les ordres sociaux allochtones.

En suivant Mills (2018), il est possible d'appeler « enracinement » [*rootedness*] le standard d'évaluation des sociétés par lequel on peut évaluer leur conformité constitutionnelle à la logique enracinée. Pour le juriste, une société conforme à la pensée enracinée est fondamentalement définie par l'institutionnalisation de réseaux d'entraide [*mutual aid*] dont la structure est celle de la parenté [*kinship*] (2019, p. 100-124)<sup>52</sup>: en fonction des relations de parenté établies entre les différentes personnes, les besoins et les responsabilités diverses de chacun peuvent être définis de façon précise en respectant l'unicité de la position de chacun. La désaliénation des Allochtones, de ce point de vue, consisterait alors à abandonner le projet des sociétés libérales pour se convertir au constitutionnalisme enraciné (Mills, 2018, p. 135) en acceptant de vivre au sein des structures d'aide mutuelle similaires à celles incarnées par les modes de vie traditionnels autochtones et de négocier continuellement des traités avec les communautés enracinées autochtones. Mills le résume ainsi en s'adressant directement aux colons allochtones :

[I]live upon this land knowing that you do so in relationship to it and to all of us, as a relative. Learn to root yourself and then help other settlers to do so too. Create rooted communities and then join your older brothers and sisters of Mikinaakominis as treaty members of our shared earth community. (2019, p. 281)

Cette désaliénation serait *mutuelle*, car la conversion représenterait autant une appropriation, par les Allochtones, de leurs propres vies qu'une fin des violences subies par les peuples autochtones au niveau des visions du monde et ordres constitutionnels.

Une telle invitation à se désaliéner mutuellement en se convertissant à la pensée circulaire-enracinée possède un pouvoir d'interpellation indéniable expliquant en partie les collaborations

---

<sup>52</sup> Une telle utilisation du concept de parenté peut surprendre pour qui n'est pas familier avec les philosophies politiques autochtones. Chez Mills, il ne réfère pas seulement aux relations intimes entretenues dans la sphère privée entre des personnes qui ont des liens de sang, mais il est utilisé afin de dénoter les différentes formes de relation d'interdépendance pouvant être entretenues entre les individus et les collectivités (relations entre parents et enfants, frères et sœurs, grands-parents et petits-enfants, etc.) et de souligner les différentes responsabilités qu'elles recèlent. Ces formes de relation peuvent donc être étendues de façon métaphorique à des relations d'interdépendance qui ne sont pas fondées dans le sang, comme celles entre personnes autochtones de peuples différents, mais appartenant à un même clan, entre des peuples différents ayant conclu un traité (Mills, 2019, p. 116), ou entre des humains et des animaux (Mills, 2019, n. 621).

intimes entre des mouvements politiques progressistes québécois et des voix autochtones telles Natasha Kanapé Fontaine<sup>53</sup>. Or, certaines faiblesses latentes apparaissent lorsqu'on se rend compte du fait que ces appels constituent une critique « externe » de l'aliénation au sein des sociétés allochtones. Rahel Jaeggi définit ce type de critique de la façon suivante : « [it] proceeds by measuring an existing situation against claims that go beyond the principles inherent in it or by calling it into question as a whole » (2018, p. 177). Cette définition s'applique aux critiques autochtones résumées dans cette section, car le cadre normatif utilisé est constitué par des valeurs inhérentes à des modes de vie autochtones *étrangers* aux sociétés allochtones<sup>54</sup>. La posture normative adoptée par ces critiques consiste à la fois à *se distancier* des sociétés et institutions allochtones afin de trouver des standards d'évaluation non corrompus pour ces sociétés et à *affirmer la validité* de ces normes étrangères pour les sociétés allochtones, malgré leur détachement de l'effectivité sociale allochtone (Jaeggi, 2018, p. 177-178). Cette forme de critique ne surgit donc pas de contradictions ou de crises particulières survenant au sein des pratiques sociales critiquées, mais d'une remise en question des sociétés allochtones *prises dans leur totalité*.

Cette approche est alors limitée à deux niveaux. D'abord, puisque la critique externe ne met pas le doigt sur des points de crise particuliers, observables du point de vue des agents qui participent de l'intérieur aux structures sociales critiquées, elle échoue à montrer à ces agents pourquoi et comment la transformation suggérée est structurellement *nécessaire* pour résoudre le problème identifié. Ainsi, son succès reposera sur la bonne volonté de ces agents d'accepter l'autorité des normes utilisée. Autrement dit, puisque rien, dans la critique externe, ne semble contraindre les

---

<sup>53</sup> La contribution précitée de Kanapé Fontaine (2021) constitue en fait l'avant propos d'un livre *Ce qui nous lie*, publié par les députés de Québec Solidaire en vue des élections de l'automne 2022.

<sup>54</sup> Cette forme de critique n'implique pas que les personnes qui les émettent ne participent pas, dans les faits, aux structures dominantes de la société allochtone. L'extériorité qualifie plutôt une certaine *posture* adoptée vis-à-vis d'une société donnée : généralement, les critiques externes supposent que pour formuler des standards permettant d'évaluer la société, le théoricien doit se distancier le plus possible de ses institutions et des normes qui les régissent (Jaeggi, 2018, p. 178). Face au colonialisme canadien, cette posture de distanciation correspond souvent à un recentrement des valeurs politiques autochtones traditionnelles comme standards d'évaluation des sociétés capitalistes allochtones, ce même lorsque les institutions qui ont été imposées ont été adoptées par des communautés autochtones. Toutes les critiques autochtones ne sont donc pas « externes » du seul fait qu'elles sont émises par des personnes « autochtones ». Elles le sont lorsque, comme les théoriciens et théoriciennes de la résurgence autochtone, elles évaluent l'ordre social dominant à l'aune de normes présentées comme extérieures à cet ordre, mais comme étant néanmoins valables pour les personnes y appartenant.

agents allochtones de l'intérieur de leurs propres expériences et sociétés, la critique externe tente de susciter une conversion qui pourrait tout aussi bien ne pas advenir. En effet, même s'il apparaît que les Autochtones sont aliénés en raison de la séparation d'avec la terre instituée par leurs sociétés, il semble que la solution de l'enracinement pourrait ou pourrait ne pas être adoptée par ceux-ci, dépendamment de leur volonté d'accepter l'autorité des visions du monde autochtones ainsi que leur interprétation de la façon dont ces normes doivent s'appliquer à leur contexte. En ne mobilisant que cette forme de critique, on serait ainsi confronté à nouveau au problème du « colonisateur qui s'accepte » évoqué au chapitre 1.

Mais cette limite *motivationnelle* est le symptôme d'un problème *épistémologique* plus profond, tenant au fait que les crises particulières survenant au sein des structures sociales permettent de *déterminer* les aspects plus précis d'une société qui doivent être transformés. Puisque la critique externe traite des sociétés critiquées *dans leur ensemble*, cela l'empêche de trouver au sein de leur complexité intrinsèque quels sont les leviers essentiels de transformation sociale. Cela signifie que même si la critique externe suscitait un changement de cœur chez une majorité d'Autochtones, elle risquerait de ne pas les aider à faire la différence entre, d'une part, les transformations les plus nécessaires afin d'enraciner leur ordre social et d'autre part, les changements superficiels qui ne s'attaquent pas à la racine structurelle de l'aliénation identifiée. Pour cette raison, la critique externe laissée à elle seule nous mène à naviguer, sans savoir véritablement où l'on se situe, entre deux écueils potentiels : d'une part, l'occultation des transformations les plus centrales par les changements superficiels et d'autre part, un rejet de toute transformation interne (même radicale) sous prétexte qu'elle ne serait que superficielle. La pensée de Mills semble parfois tendre vers le deuxième écueil, notamment lorsqu'il présente comme « dangereux » des mouvements pour l'enracinement des ordres sociaux autochtones tels ceux du « Wild Law » et de la « Earth jurisprudence » prônant de conférer une personnalité juridique à des entités naturelles comme les écosystèmes ou les rivières<sup>55</sup>. Si, avec Mills, on conçoit l'ordre social autochtone comme reposant sur une logique contractuelle qui imprègne fondamentalement toutes les interactions sociales, on s'empêche de déterminer quels sont les

---

<sup>55</sup> Il affirme : « for me, the wild law movement is dangerous. Instead of asking humans to constitute their communities within the earthway, wild law ascribes to non-humans the status of liberal subjects, such that creation becomes a global liberal political community » (Mills, 2019, n. 1149).

obstacles les plus centraux et les transformations les plus nécessaires afin de mener à bien l'enracinement des sociétés allochtones. Face à ce problème épistémologique, l'exhortation à « être le changement » [*be the change*] (Mills, 2019, p. 278) lancée aux Allochtones risque ainsi de les laisser sans les outils théoriques nécessaires pour guider convenablement leur action transformatrice.

Les critiques autochtones externes sont donc nécessaires, mais insuffisantes pour fonder un projet de désaliénation mutuelle. D'un côté, elles constituent un pilier nécessaire d'un tel projet si celui-ci doit incarner, comme nous l'avons soutenu dans l'introduction, un « dialogue d'élucidation réciproque » entre les pensées politiques autochtones et allochtones (cf. Introduction, p. 7). Au sein de ce dialogue, les critiques externes fournissent un « contre-modèle [positif] de vie *bonne* ou *véritable* » permettant d'aiguillonner la réflexivité critique des Allochtones et de conférer une « force mobilisatrice » aux arguments pour leur repositionnement (Jaeggi, 2005, p. 153). Dans cette section, nous avons vu qu'elles nous mettent, de façon cruciale, sur la piste d'une vie où les humains seraient aptes à établir des relations personnalisées de don et de réciprocité, autant entre eux qu'avec le monde naturel. Ce rôle important joué par la critique externe autochtone se manifeste entre autres dans les descriptions faites par Shirley Hager d'une expérience de rassemblements entre Allochtones et Autochtones :

What is not so evident in the beginning of the Gatherings, but begins to reveal itself over time, is how we non-Natives are impacted by the system as well. The effects of these impacts are subtler, less tangible perhaps, but their acknowledgment becomes increasingly painful. We non-Natives begin to view the realities of our modern lives – how distanced most of us are from friends and extended family, how rigidly our lives are run by job expectations and schedules – in contrast to the sustaining and nurturing elements of traditional Indigenous culture. Perhaps most significant and painful is that many of us long for a deeper connection to the Earth and to a sense of spiritual presence in our lives.

De l'autre côté, les problèmes exposés plus haut montrent néanmoins que les critiques externes doivent être mises en dialogue avec une forme *immanente* de critique si on souhaite bâtir une contre-hégémonie décoloniale apte à guider la transformation de la société dominante et à rallier autant les Allochtones que les Autochtones. Comme nous le verrons dans la prochaine section, cette deuxième stratégie de critique prend pour point de départ les contradictions internes des



structures sociales allochtones afin de déterminer les obstacles à surmonter constituant des points de lutte commune entre Allochtones et Autochtones<sup>56</sup>.

### 2.3 Critiques immanentes allochtones des aliénations produites par l'ordre social capitaliste

Contrairement à la critique externe, la critique immanente juge du caractère aliénant de l'ordre social autochtone en fonction d'un critère d'évaluation qui ne provient pas d'un mode de vie différent, mais qui est plutôt puisé à même les pratiques sociales allochtones existantes. La critique immanente adopte pour point de départ les normes et conceptions fondamentales qui sont, en d'autres mots, déjà objectivement en opération au sein des sociétés allochtones et qui forgent les attentes normatives des agents allochtones. Un cas paradigmatique de critique immanente est celui de la critique marxienne de la société bourgeoise à partir des normes d'égalité et de liberté constitutives de ses institutions centrales, tel le marché du travail. En partant de ces normes, Marx a montré comment leur réalisation effective en société bourgeoise capitaliste menait à des contradictions systématiques : l'égalité formelle sur le marché du travail produisait plus d'inégalités sociales et la liberté gagnée par les travailleurs par rapport à l'ancien régime féodal se retournait en une liberté de « mourir de faim » (Jaeggi, 2018, p. 196 ; Marx, 1993, p. 190). À première vue, on pourrait douter de la capacité de cette méthode à guider une transformation sociale *décoloniale* : ne présuppose-t-elle pas la validité des normes en vigueur dans les sociétés allochtones et n'est-elle alors pas limitée à demander leur réalisation plus complète? Selon Jaeggi, ce dernier type de critique correspond plutôt à la critique *interne* (2018, p. 177-189). Pour sa part,

---

<sup>56</sup> Mentionnons que puisque la distinction entre critiques « externes » et « immanentes » est analytique, la plupart des critiques autochtones témoignent déjà d'un entretissage entre formes « externe » et « immanente » de critique : on insiste par exemple souvent sur l'*expérience* de souffrance individuelle liée à l'aliénation diagnostiquée et sur l'idée selon laquelle les sociétés allochtones seraient (plus ou moins) secrètement héritières des valeurs autochtones au nom desquelles on formule la critique. Le meilleur exemple de la façon dont la forme immanente de critique affleure déjà au sein des contributions autochtones réside sans doute dans le concept d'« américisation » développé par Sioui : la pensée circulaire ne serait en fait pas le propre des communautés autochtones au mode de vie traditionnel, mais aurait infusé les sociétés occidentales de partout dans le monde à partir de leur contact (recharacterisé comme « Accident ») avec les peuples autochtones et leurs philosophies issues de la Terre (Sioui, 1989, p. 5, 2008, p. 33-38). Les critiques des traditionalistes autochtones formulées au nom de ces philosophies ne seraient dès lors pas tout à fait externes, puisque la démocratie moderne aurait ainsi déjà des « racines autochtones » (Sioui, 2020) avec lesquelles il s'agirait de reprendre contact. Sur le plan individuel, cela revient à renouer avec une forme originare d'humanité possédée par tous à l'enfance, mais aliénée par les structures sociales elles-mêmes déconnectées de leur héritage désavoué (Sioui, 2020, p. 159-160). Malgré la puissance évocatrice de ce concept, il nous semble qu'il échoue généralement à préciser les liens entre la pensée circulaire et l'organisation actuelle des sociétés allochtones. Nous la considérons donc comme une main tendue vers les critiques immanentes de l'ordre social capitaliste et colonial qui tentent d'accomplir cette tâche dans le sens inverse.

la critique *immanente* va au-delà d'une demande visant à ce que les normes acceptées au sein d'un ordre social soient mieux appliquées. En s'intéressant aux normes qui sont objectivement constitutives des institutions et structures sociales d'un ordre donné (elles ne sont pas seulement des idéaux, mais ont bel et bien une réalité effective), la critique immanente montre comment certains phénomènes sociaux qui vont à l'encontre de ces normes témoignent de contradictions structurelles. En exhibant ce caractère structurel des contradictions, la critique immanente tente ainsi de montrer comment les ordres sociaux critiqués comportent une tendance à entrer en *crise* (Jaeggi, 2018, p. 201-202) et comment cette tendance exige la *transformation des normes elles-mêmes* ainsi que des structures sociales dont elles sont constitutives. Par cette méthode « négative », la critique immanente permet ainsi de cheminer vers des transformations structurelles radicales de l'ordre existant, ce tout en faisant sourdre ces transformations de l'intérieur des sociétés critiquées, de leur propre histoire. Si cette forme de critique est particulièrement importante dans le cadre de ce mémoire, c'est donc parce qu'elle permet aux Autochtones de transformer leurs pratiques sociales tout en demeurant « dans leur propre bateau », comme la métaphore du Wampum à Deux Rangs décrite au premier chapitre le suggérait (p. 31).

### 2.3.1 La critique immanente du capitalisme comme ordre social institutionnalisé

Pour ce faire, il faut commencer par établir un portrait plus précis de l'ordre social critiqué. Comme nous l'avons proposé plus haut<sup>57</sup>, les sociétés coloniales d'établissement sont, dans la conjoncture actuelle, toutes *capitalistes*. Or, dans la perspective d'une critique de l'aliénation, il ne suffit pas de définir ces ordres en les réduisant à leur domaine économique, comme nous l'avons fait plus haut. En effet, plusieurs des luttes importantes des 50 dernières années, dont les luttes autochtones, ne concernent pas principalement le domaine économique, bien qu'elles ne soient pas moins liées à la forme de vie capitaliste où elles s'enracinent. Pour faire apparaître cet ancrage objectif, on peut suivre la théorie formulée par Nancy Fraser du capitalisme comme « ordre social institutionnalisé » (Fraser et Jaeggi, 2018, p. 52) : cet ordre est défini par l'institutionnalisation de l'économie capitaliste comme domaine d'avant-plan, *séparé* des autres domaines d'arrière-plan considérés comme « non-économiques » qui constituent néanmoins ses conditions de possibilité. Ainsi que le présente Fraser, ces sphères d'arrière-plan sont celles de la

---

<sup>57</sup> Cf. la section 2.1.

*reproduction sociale*, de la *politique*, et de la *nature*. Un ordre social capitaliste est ainsi défini, au-delà des caractéristiques propres à l'économie mentionnées en 2.1, par trois divisions structurelles fondamentales (Fraser et Jaeggi, 2018, p. 31-39) : i) la division historiquement genrée entre le *travail productif* des travailleurs au sein de l'économie et les activités touchant à la *reproduction* biologique et sociale des individus, laquelle est nécessaire afin de maintenir le lien social; ii) la séparation entre une sphère économique fonctionnant selon sa propre logique et une sphère où peut être exercé le pouvoir politique; iii) la séparation institutionnelle entre la société mue par ses activités économiques et la nature considérée comme un bassin de ressources gratuites et inépuisables ainsi que comme un dépotoir où déverser les « externalités » des activités économiques.

À l'intersection de ces trois frontières apparaît également une quatrième division structurelle constitutive des ordres sociaux capitalistes : la distinction entre l'*exploitation* rémunérée du travail productif et l'*expropriation* gratuite et historiquement racialisée des richesses naturelles et humaines « that lie outside capital's official circuits, but within its reach » (Fraser, 2020, p. 282). Historiquement, cette distinction est liée à la nature *impériale* ou *coloniale* du capitalisme et elle concerne une condition de possibilité historique et structurelle de première importance : en raison de l'impératif d'accumulation inhérent à l'économie capitaliste, celle-ci ne peut exister sans que ne soient continuellement libérées des ressources naturelles et humaines à des fins d'exploitation. Cela requiert alors d'exproprier territorialement les populations aux modes de vie non capitalistes et de les garder captives au sein des structures des sociétés capitalistes selon les modalités qui conviennent à l'exploitation visée. Typiquement, dans le cas des sociétés américaines, cela a signifié la mise en esclavage des populations africaines et la mise en réserve des populations autochtones (cf. le concept de « dépossession structurée » développé par: Coulthard, 2018, p. 22-37)<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Dans la théorie de Fraser, le statut de la division institutionnelle entre *exploitation* et *expropriation* est incertain : tantôt, l'expropriation est présentée comme un domaine de la société comme les autres, tantôt Fraser omet de la mentionner dans la liste des relations contradictoires de l'économie capitaliste à ses conditions de possibilités. Cette ambiguïté nous semble provenir du fait que la reproduction sociale, la politique et la nature sont toutes des domaines d'activité sociale, tandis que l'expropriation nomme l'arrachement des humains et non-humains à des contextes non-capitalistes. La division entre exploitation et expropriation nomme ainsi une relation structurelle entre l'ordre social capitaliste et son extérieur, ou ce qui cherche à lui échapper. C'est pourquoi nous présentons cette division

Selon Fraser, chacune de ces distinctions structurelles institue une relation « parasitique » (2021, p. 99-103) et contradictoire entre l'économie et ses conditions de possibilité d'arrière-plan : l'économie *dépend* constitutivement de celles-ci, même si l'impératif d'accumulation du capital la fait tendre à *désavouer* cette dépendance et à traiter les autres domaines comme des « “free gifts,” which are inexhaustible, possess no (monetized) value, and can be appropriated ad infinitum without any concern for replenishment » (Fraser et Jaeggi, 2018, p. 72). Cette relation déstabilise alors les sphères non économiques et résulte en l'émergence périodique de *crises* sur les différents axes : « capitalism is a cannibal that devours its own vital organs, like a serpent that eats its own tail » (Fraser, 2021, p. 101).

Comment, à partir de cette théorie englobante des sociétés capitalistes, déterminer les obstacles qui sont à la source d'aliénation chez les Allochtones et Autochtones? Pour qu'une critique de l'aliénation soit proprement *immanente*, il faut que l'identification de contradictions et de crises fonctionnelles inhérentes à l'ordre social critiqué ne soit pas détachée de l'expérience des agents qui y vivent et des normes objectives qui guident leurs pratiques sociales au quotidien. Il faut, en d'autres mots, que l'identification théorique de crises structurelles constitue simultanément une élucidation des contradictions vécues par les agents en vertu de leur participation aux structures contradictoires. Puisque chaque domaine de l'ordre social est constitué par et génère une normativité qui lui est propre<sup>59</sup>, la critique immanente montrera ainsi comment les contradictions structurelles identifiées se rattachent, chez les agents, à une expérience de « conflit normatif » entre les valeurs et normes constitutives de l'économie capitaliste et celles constitutives des autres domaines non-économiques d'activité sociale (Fraser et Jaeggi, 2018, p. 145-147). Ce faisant, la critique immanente constituera un moyen privilégié de thématiser les différentes formes d'aliénation vécues par les Allochtones au sein de leur ordre social : en montrant comment les contradictions et les conflits normatifs vécus par les agents constituent le revers subjectif des contradictions structurelles objectives propres à l'ordre social allochtone, on sera en

---

institutionnelle comme apparaissant aujourd'hui à l'intersection des trois autres frontières institutionnalisées entre l'économique et le non-économique.

<sup>59</sup> Fraser spécifie les normes suivantes : libre choix individuel pour l'*économie*; solidarité, « care », sécurité sociale pour la *reproduction sociale*; démocratie, citoyenneté, bien public pour la *politique* ; durabilité, intendance et justice envers les générations futures pour la *nature* (2018, p. 145-147).

mesure d'identifier des obstacles à l'appropriation du monde (social et naturel) et de soi-même posés par la structure même de l'ordre social. Dans ce qui suit, nous tenterons de suivre cette orientation à travers l'analyse des pensées de Dalie Giroux et de James Tully, lesquelles ont été élaborées au sein d'un dialogue intime avec les pensées autochtones du Canada. Si leurs contributions ne constituent pas un projet achevé et systématique de critique immanente au sens où nous l'avons présenté, elles ouvrent néanmoins des pistes pouvant être suivies par qui voudrait approfondir cette approche.

### 2.3.2 Dalie Giroux : le versant subjectif de l'aliénation écologique et politique allochtone

Étant donné l'intérêt porté par Giroux envers les dimensions psychologiques, phénoménologiques et symboliques de l'expérience socio-politique allochtone contemporaine, nous esquisserons comment ses contributions mettent en relief le versant *subjectif* de l'aliénation allochtone. Ses travaux pointent plus spécifiquement vers deux types de contradictions vécues qui indiquent deux formes d'aliénation : l'aliénation à la terre et l'aliénation politique. Concernant la première forme, Giroux proposait récemment, dans *La généalogie du déracinement* (2019b), des analyses phénoménologiques de l'espace vécu (allochtone) contemporain montrant comment, du « point de vue du corps mobilisé » (Giroux, 2019b, p. 12), la logique d'accumulation de valeur propre au système économique capitaliste, apparaît aujourd'hui comme une logique de mise en circulation des objets, des humains, et des signes. Comme le décrit Giroux, en étant intégrés à une condition d'« être-circulé » qui n'est pas une « condition proprement humaine » (Giroux, 2019b, p. 47) les humains éprouvent alors une expérience d'habitation contradictoire : leur matérialité et leur besoin biologique de repos imposent aux humains de se « stationner » en des lieux servant à régénérer leurs énergies (maison, lieux de divertissement, etc.), mais étant donné la logique de circulation accélérée guidant les activités économiques, les habiter implique aussi « de ne pas y rester, de ne pas s'ancrer ni s'identifier, ni se lier, ni faire usage » (Giroux, 2019b, p. 34). Giroux montre ainsi, par une analyse de l'espace vécu allochtone et des tensions qui le travaillent de l'intérieur, que les sociétés autochtones organisées autour d'une économie capitaliste tendent à empêcher les Autochtones à nouer ce qu'elle appelle ailleurs « un rapport constitutif avec l'habitat terrestre » (Giroux, 2018, p. 31). Inspirée par les critiques autochtones de l'aliénation à la terre mentionnées plus haut, Giroux tente pour sa part de faire émerger une critique similaire des contradictions

vécues repérées par l'analyse phénoménologique. C'est donc en négatif qu'apparaît ce qu'elle thématise comme un « désir de désir de terre » (2019b, p. 8), rendant tangible l'existence d'obstacles structurels à l'appropriation de ses milieux de vie et de son environnement. Giroux conclut ainsi son analyse sur l'intuition puissante d'une aliénation écologique : « [l]a Terre se révèle être le déchet laissé derrière elle par cette forme de vie terrienne improbable » (2019b, p. 59).

Cette aliénation écologique se redouble, dans les analyses de Giroux, d'une aliénation *politique*, révélée à travers l'analyse des représentations collectives constitutives du projet souverainiste québécois. Dans *L'oeil du maître* (2020), Giroux tente de repenser ce projet d'émancipation en critiquant la propension à la maîtrise et à la domination qui demeure inscrite au cœur de l'imaginaire politique hérité de la Révolution tranquille. De façon intéressante, cette critique met en lumière le caractère profondément *contradictoire* d'un récit d'émancipation nationale qui présuppose la persistance d'un ordre social capitaliste : ce récit fondé sur un projet d'appropriation de l'État capitaliste et sur l'exploitation collective ou privée des ressources naturelles ne peut que reposer sur la domination (néo)coloniale des peuples et territoires autochtones. Cette contradiction habitant l'imaginaire politique de la plupart des mouvements d'émancipation québécois résulte en un conflit normatif entre l'idéal de croissance économique propre à l'économie capitaliste et les idéaux démocratiques (propres à la sphère politique) dont la réalisation au sein de l'ordre actuel apparaît contradictoire. Comme le souligne Giroux en témoignant de son expérience personnelle, ce conflit peut alors être à la source, chez les Autochtones, d'un vif sentiment d'impuissance et de désaffiliation par rapport aux pouvoirs publics et aux traditions politiques qui les sous-tendent. En effet, les Autochtones qui n'ont d'autre tradition politique que celle ancrée dans l'État colonial peuvent éprouver une incapacité à se reconnaître dans les pouvoirs publics censés les représenter et par conséquent, une difficulté à se les approprier afin de modeler une société plus démocratique et enracinée. Giroux thématise cette forme d'aliénation politique en parlant d'une « dépossession culturelle et d'[une] incapacité politique » (2020, p. 123).

Par ses analyses d'une variété de facettes de l'expérience socio-politique autochtone, Giroux ancre ainsi la critique de l'aliénation dans l'expérience concrète des agents autochtones participant à la société coloniale et capitaliste dominante, montrant par-là que « dans le projet

national canadien actuel, [ils et elles] sont également dépossédés de tout rapport constitutif avec les écosystèmes et l'imagination politique, c'est-à-dire dépossédés de l'ensemble des choses qui sont nécessaires à la poursuite d'une vie libre » (2017, p. 23).

Il va sans dire que plusieurs Québécois et Québécoises n'accepteraient pas spontanément pour siennes les expériences d'aliénation mises en lumière par la théoricienne politique. C'est précisément pour cette raison que Giroux n'en reste pas, au sein de ses analyses, à la simple description d'une aliénation politique et écologique censée être partagée de façon consensuelle par l'ensemble des Québécois et Québécoise : pour qu'elle ait la portée la plus vaste possible au sein de la population québécoise, la théorisation de l'aliénation vécue est tissée avec une déconstruction des concepts et représentations collectives au fondement du récit politique québécois contemporain, lesquelles ont précisément pour effet de masquer aux Allochtones leur double aliénation. Parmi ces représentations déconstruites par Giroux, l'une des plus importantes est celle du « colonisateur colonisé ». En incitant les Québécois et Québécoises francophones à s'imaginer comme ayant, en tant que « Québécois de souche », un titre originel à la colonisation devant être regagné des mains de la Couronne britannique, cette représentation rapporte l'expérience d'aliénation écologique et politique de la population québécoise au défaut d'une souveraineté *étatique* québécoise sur le territoire. Elle canalise ainsi les énergies et aspirations politiques québécoises à visée émancipatrice vers un projet de souveraineté étatique qui, dans un contexte capitaliste, n'améliorerait pas nécessairement les rapports de la population générale à l'environnement et aux pouvoirs publics. Le récit « ethnogénétique » québécois du « colonisateur colonisé » apparaît ainsi central à la poursuite de l'entreprise coloniale et capitaliste étatique, car il permet de neutraliser les aliénations politiques et écologiques vécues par la population québécoise. Pour le déconstruire et lui faire perdre son emprise sur les subjectivités politiques québécoises, Giroux propose de relire l'histoire québécoise à travers un prisme de classe afin de problématiser l'attribution d'une « origine » aux Québécois et Québécoises. Comme Giroux l'avance, les ancêtres de la population québécoise d'aujourd'hui ne sont pas, à proprement parler, les Français colonisateurs atitrés de la Nouvelle-France, car ceux-ci s'en retournèrent en France à la suite de la Conquête pour laisser leur place aux colonisateurs anglais. La population québécoise contemporaine descend donc non de la classe dominante colonisatrice de la Nouvelle-France, mais des classes subalternes (paysanne et ouvrière) de cette société, elles-mêmes

historiquement formées par les politiques de rétention des premiers groupes d'« exilés involontaires » (Moogk, 1989), subalternes et sans titre, envoyés pour faire fonctionner la colonie au profit des colonisateurs<sup>60</sup>. Cette problématisation des origines historique du peuple québécois permet alors de déconstruire le mythe du « colonisateur colonisé » et de faire ressortir une figure plus propice à rendre tangible et politiquement productive l'aliénation allochtone du présent : celle du colon « subalterne ». En cessant de s'identifier (faussement) au colonisateur français et en commençant à s'identifier collectivement aux « ressortissants d'une population subalterne » que leurs ancêtres auront été en grande majorité (Giroux, 2020, p. 30), les Québécois et Québécoises d'aujourd'hui seront plus à même de porter un regard critique vers leur propre ordre social afin d'identifier tous les obstacles structurels qu'il pose « à la poursuite d'une vie libre » (Giroux, 2017, p. 23), ou non-aliénée.

### 2.3.3 James Tully : la crise éco-sociale des sociétés actuelles.

Cette figure du colon subalterne n'est pas une nouveauté, ni n'a été mobilisée qu'au Québec<sup>61</sup>, afin d'inciter les Allochtones à se repositionner face aux injustices coloniales. Dans *Une étrange multiplicité* (1999), James Tully mobilisait déjà la figure de « l'Ancien Conscrit-malgré-lui », reprise du sculpteur haida Bill Reid, pour caractériser « l'étranger qui est venu de l'histoire européenne et euro-américaine » (1999, p. 25-26). Cette figure avait alors pour fonction de

---

<sup>60</sup> Giroux fait une longue énumération stylistique de ces « éléments [qui] étaient soumis à différents statuts relatifs de dépossession : engagés de court ou long terme, domestiques, journaliers, laboureurs, pêcheurs, coureurs de bois, truchements, soldats, religieux et religieuses, canotiers, artisans, travailleurs de la fourrure, filles du Roy, épouses, enfants, censitaires, "Indiens domiciliés", esclaves autochtones et africains, exilés et prisonniers européens, populations métissées, sans-terre, estivants autochtones sur les rives du fleuve, squatteurs, réfugiés, ermites, quêteux, gitans, sorcières, mangeurs d'écureuils et de rats laveurs, marginaux, hommes-chevaux, alouette » (2020, p. 27). Notons que les sources historiques sérieuses sont mobilisées en un bien trop petit nombre par Giroux (deux articles scientifiques) pour servir de fondation solide à son récit « ethnogénétique » subversif et que plusieurs historiens contesteraient l'idée selon laquelle la classe dominante française serait en bonne partie retournée en France après la Conquête. L'historien marxiste Stanley Ryerson écrit par exemple : « [c]ontrairement à ce que l'on croit généralement, la majeure partie de l'ancienne classe dirigeante était restée après la Conquête. Seule une poignée de personnages officiels importants, dont Bigot et sa clique, étaient rentrés en France. Environ 140 des quelques 200 seigneurs étaient restés au Canada » (1997, p. 246-247). Cela étant dit, il nous semble que dans tous les cas, la majorité populaire d'une époque donnée tire plus plausiblement son « origine » de la majorité populaire de l'époque antérieure que d'une minorité dominante, postulat démographique en fonction duquel l'« ethnogénèse » alternative proposée par Giroux nous semblerait pertinente même si la classe dominante française était intégralement demeurée après la Conquête. Pour une histoire matérialiste du Québec et de la question nationale beaucoup plus minutieuse que celle esquissée à grands traits par Giroux dans ses essais, cf. entre autres *Le Québec. La question nationale* de Gilles Bourque et Anne Legaré (1979).

<sup>61</sup> Cf. l'utilisation par Eduardo Viveiros de Castro de l'expression « Involontaires de la Patrie » (2017) pour inciter les Allochtones du Brésil à lutter avec les peuples autochtones.



rappeler aux Autochtones leur capacité de crier « Assez! » en exerçant leur souveraineté populaire pour contrer l’oppression coloniale et les multiples autres oppressions découlant de l’exercice d’un constitutionnalisme « moderne » homonégéisant et uniformisant. Dans les dernières années, dans le cadre d’un renouvellement de la pensée de la réconciliation entre Autochtones et Allochtones, Tully a réexprimé l’idée que les Autochtones vivent comme des « conscrits » au sein de leurs systèmes sociaux, mais cette fois-ci, en l’arrimant à une théorie des crises écologique et socio-politique traversées par les sociétés autochtones. Sa pensée récente permet alors de rattacher les contradictions vécues mises en relief par Giroux aux dynamiques structurelles qui sont à la source de l’aliénation des Autochtones.

La thèse développée par Tully (2018, cf. aussi : 2020b, 2020c) est la suivante : la crise socio-politique entre Autochtones et Allochtones et la crise écologique de nos sociétés actuelles sont intimement liées, ce qui rend impossible de régler l’une sans régler l’autre. Pour le montrer, il développe d’abord un cadre théorique s’inspirant à la fois des visions du monde autochtones fondées sur la logique de don et de réciprocité (cf. section 2.2) et des sciences occidentales des « systèmes de la vie » (Tully, 2018)<sup>62</sup>, lesquelles lui permettent d’argumenter que *même en conservant un point de vue occidental* – c’est-à-dire des critères de validité épistémiques propres aux sciences modernes –, il est nécessaire pour les Autochtones de se concevoir comme étant situés à l’intérieur de relations d’interdépendance avec les autres êtres humains et non-humains<sup>63</sup>. Ce cadre théorique permet de développer une conception de la logique et des structures par lesquelles « life sustains life » (Tully, 2018, p. 86) : la symbiose entre les vivants est la façon par laquelle des systèmes de vie vertueux durent et se renforcent et par laquelle il est possible de régénérer les systèmes vicieux de l’intérieur. En s’inspirant du dialogue entre ces sciences de la

---

<sup>62</sup> Par cette expression Tully semble référer à sa propre synthèse des travaux de scientifiques comme James Lovelock, Fritjof Capra et Lynn Margulis.

<sup>63</sup> En effet, même si Tully s’inspire très fortement et explicitement des philosophies autochtones, il se fonde sur des disciplines suivant des critères de validité épistémiques occidentaux autochtones pour prouver que les individus et sociétés autochtones sont « always already in life-sustaining relationships of mutual dependence and assistance » (Tully, 2018, p. 90). Ce fil argumentatif en faveur d’une transformation des conceptions dominantes autochtones ne dépend donc pas d’un statut de modèle normatif universel attribué aux modes de vie autochtones. Sa critique fondée sur les sciences autochtones est donc immanente, car elle se fonde sur des normes de durabilité considérées comme étant *déjà* à l’œuvre dans l’ordre social autochtone et qui peuvent être reconnues comme telles par les Autochtones, sans qu’ils et elles doivent se convertir aux visions du monde autochtones, ce même si elles sont par ailleurs recouvertes par un ensemble de discours hégémoniques.

vie et les sciences humaines, Tully montre également que le concept de symbiose peut s'appliquer aux systèmes sociaux et aux relations informelles d'entraide qui supportent les sociétés humaines. Ces systèmes évoluant en parallèle aux systèmes de vie plus larges dans lesquels ils s'inscrivent, Tully affirme qu'on peut parler de systèmes « éco-sociaux » (2018, p. 101). Par son analyse, Tully utilise ainsi les sciences de la vie et les sciences humaines occidentales, mises en dialogue avec les philosophies autochtones, pour théoriser les normes constitutives des interactions entre les humains et le vivant en général, c'est-à-dire dans les domaines que nous avons appelés plus haut « nature » et « reproduction sociale ». Ces normes sont celles de « durabilité », « mutualité » et « réciprocité ».

À partir de ce cadre théorique, Tully met ensuite en relief les contradictions éco-sociales constitutives de nos sociétés contemporaines en montrant comment l'institution historique d'une division entre les humains et la nature au sein des ordres sociaux allochtones instaure une relation à l'environnement et entre les communautés humaines (autochtones et allochtones) qui va à l'encontre des normes dégagées et qui, par conséquent, est « unsustainable and self-destructive » (Tully, 2018, p. 91). En se fondant sur le récit de la « Grande Transformation » de Karl Polanyi, Tully argumente que cette division s'est creusée à travers quatre étapes associées aux processus de civilisation, modernisation et globalisation des 400 dernières années (2018, p. 104-107): i) la dépossession territoriale des peuples vivant dans une relation de réciprocité avec leurs écosystèmes, dont les peuples autochtones; ii) l'imposition d'une relation de propriété à la terre; iii) la transformation des capacités productives des humains en marchandises échangées sur le « marché du travail »; et iv) l'aliénation des capacités humaines d'auto-détermination locale pour les transférer à des systèmes centralisés de démocratie représentative qui réduisent la participation citoyenne au droit de vote et à la liberté d'expression. Selon Tully, le résultat de ce désencastrement [*disembedding*] est un système « vicieux » et « super-prédateur » (2018, p. 110) qui tend à nier et détruire les relations symbiotiques d'interdépendance entre les humains, leurs environnements et eux-mêmes, relations qui sont pourtant les conditions de possibilité de son existence durable. En résulte une crise éco-sociale face à laquelle nous sommes rendus impuissants si l'on raisonne à l'intérieur des conceptions dominantes inhérentes au système en place:

When humans respond simply by trying to regulate the system by technical means of the political and legal institutions of the system, they have been unsuccessful, primarily because these institutions depend on the system's growth. If humans responded by recognizing the damage and trying to internalize the full costs to repair all the damage it was causing, the system would be shown to be unprofitable and it would collapse. That is, it is economically irrational, as well as socially and ecologically irrational. (Tully, 2018, p. 110)

Cette description des systèmes sociaux allochtones éclaire ainsi les contradictions structurelles à la source de l'aliénation socio-politique et économique allochtone<sup>64</sup> et fournit des pistes intéressantes de transformation structurelle.

#### 2.3.4 Résumé : la désaliénation mutuelle par la convergence des luttes autochtones avec les luttes écologistes, féministes et anti-capitalistes allochtones

À l'issue du dialogue que nous venons d'esquisser brièvement entre critiques autochtones de l'aliénation allochtone et critiques immanentes des sociétés capitalistes, on voit émerger le portrait d'un ordre social colonial et capitaliste allochtone dont les différentes contradictions structurelles sont la source de plusieurs formes d'injustice et d'aliénation. En établissant un plan commun sur lequel peuvent être projetées et conçues à la fois les injustices subies par les peuples autochtones et les dynamiques aliénantes subies par les Allochtones, cette théorisation de l'ordre social allochtone permet de montrer en quel sens ces derniers pourraient se désaliéner avec les Autochtones et de poser de façon concrète la question de l'articulation de leurs luttes de désaliénation.

D'une part, la domination coloniale des peuples autochtones peut être thématifiée à partir de la dimension d'*expropriation*, ou de *dépossession*, constitutive de l'ordre capitaliste (Coulthard, 2018). Comme nous l'avons vu, cette condition de possibilité de l'ordre social capitaliste recoupe les trois autres contradictions constitutives des ordres sociaux capitalistes allochtones actuels : les contradictions écologique, socio-reproductive et politique. En effet, pour les peuples autochtones, la dépossession coloniale est simultanément i) une expropriation territoriale qui porte atteinte aux

---

<sup>64</sup> Selon nous, l'analyse de Tully serait encore plus précise si elle mettait le doigt plus explicitement sur la nature capitaliste du système étudiée : nommer l'impératif d'accumulation du capital propre au domaine économique permettrait de comprendre d'où vient la nécessité de « croître » intrinsèque au système qui empêche les gens de le réguler à partir des moyens politiques et juridiques institutionnels.

relations cultivées ancestralement avec la nature non-humaine qui peuple ce territoire, ii) une dépossession juridico-politique et iii) une dépossession des traditions culturelles à travers lesquelles la reproduction sociale était assurée. Cette unité complexe des formes d'aliénation subies par les peuples autochtones au sein de l'ordre social capitaliste et colonial s'exprime à travers les différents liens conceptuels et stratégiques mis de l'avant entre les luttes qui ont lieu sur ces trois frontières<sup>65</sup>.

D'autre part, ces divisions institutionnalisées entre l'économie et la nature, la politique et la reproduction sociale constituent autant de frontières où peuvent converger une diversité de luttes de désaliénation *allochtones*. Étant donné l'accent mis sur l'aliénation écologique par les critiques autochtones et allochtones, l'un des piliers les plus importants de la désaliénation mutuelle réside sans conteste dans la lutte pour ce qu'on pourrait appeler, suivant Mills, l'*enracinement* des sociétés allochtones<sup>66</sup>. Or, comme la théorie des ordres sociaux capitalistes utilisée dans ce chapitre permet de le constater, la désaliénation écologique n'est pas le seul front de lutte pouvant être partagé par Autochtones et Allochtones. L'aliénation politique allochtone révélée par Giroux et rattachée par Tully au système actuel de démocratie représentative peut constituer un deuxième pilier de désaliénation mutuelle : une lutte pour une meilleure auto-détermination démocratique qui viserait à avoir un meilleur contrôle démocratique sur la société et l'économie profiterait tant aux Allochtones qu'aux Autochtones. Enfin, bien que nous ne l'ayons pas abordé par faute d'espace, l'aliénation due à la relation asymétrique et contradictoire entre économie et reproduction sociale constitue un troisième pilier de désaliénation mutuelle : l'émancipation des activités de « care » et d'entraide de leur assujettissement à la production économique et au patriarcat serait également libérateur pour Allochtones et Autochtones (Coulthard, 2018, p. 291-293 ; Simpson, 2017, p. 51-54 ; The Red Nation, 2021, p. 108-110).

Sont ainsi posés les fondements d'un projet contre-hégémonique ancré dans un idéal de désaliénation mutuelle entre Autochtones et colons allochtones. Un tel projet aurait pour but de

---

<sup>65</sup> Pour ne donner qu'un seul exemple, le rapport *Land Back* de l'Institut Yellowhead portant sur le rapatriement des juridictions autochtones conclut en ouvrant sur le potentiel écologiste de ce rapatriement : « So the matter of land back is not merely a matter of justice, rights or “reconciliation”; Indigenous jurisdiction can indeed help mitigate the loss of biodiversity and climate crisis » (Pasternak et King, 2019, p. 64).

<sup>66</sup> Pour un exemple d'alliance entre écologistes allochtones et peuples autochtones, cf. Borrows (2016, p. 55-61).

critiquer les conceptions, les mentalités, les habitudes et les pratiques allochtones qui reproduisent, justifient et masquent les divisions institutionnelles contradictoires entre l'économie capitaliste et ses conditions de possibilité non-économiques, divisions qui sont aujourd'hui simultanément une assise pour l'expropriation coloniale des peuples autochtones et une source d'aliénation pour les populations allochtones. Il aurait simultanément pour but de dévoiler comment un certain nombre d'idéaux, de luttes et de traditions politiques allochtones (écologistes, féministes, socialistes, etc.) peuvent constituer des leviers de transformation sociale permettant de négocier ces divisions institutionnelles. Le projet contre-hégémonique répondrait par-là au problème, soulevé à la fin du premier chapitre, de la détermination de ce qui doit être rejeté et de ce qui peut être conservé des habitudes, pratiques et identités allochtones.

#### 2.4 L'oubli du « rapport colonial » derrière le « rapport au capital » (Coulthard, 2018, p. 28)

Ce projet ne comporte pas moins ses propres risques. En effet, dans la mesure où chaque groupe et communauté (allochtone et autochtone) possède une perspective propre sur l'ordre social capitaliste qui dépend de la façon unique dont les différentes formes d'aliénation se recoupent, l'objectif de trouver des obstacles *communs* à l'appropriation du monde et de soi-même peut mener la tendance argumentative esquissée dans ce chapitre à oublier la *spécificité* de chacune de ces perspectives. Concernant l'expérience autochtone du colonialisme<sup>67</sup>, on peut en effet remarquer que *du point de vue de la théorie du capitalisme mise à contribution*, la dépossession coloniale apparaît aujourd'hui comme surgissant à l'intersection des trois axes constitutifs de l'ordre social capitaliste canadien (économie/politique, économie/reproduction sociale et économie/nature), ce qui peut nous amener à la présenter comme l'expression d'une forme plus générale d'oppression qui serait le dénominateur commun de toutes les autres, soit l'« expropriation »<sup>68</sup>. La spécificité du point de vue autochtone découle alors de l'*addition* d'expériences d'aliénation étant également vécues de façon isolée par les Allochtones. Or,

---

<sup>67</sup> En fait, il en va de même de l'expérience des groupes non-dominants en général. Par faute d'espace, nous ne pourrions cependant en traiter dans ce mémoire. Pour une critique percutante de l'oubli de la spécificité de l'expérience noire par les discours de Giroux sur la possible alliance entre Allochtones blancs et Autochtones, cf. Norman Ajari (2022, Chapitre 4).

<sup>68</sup> Par exemple, selon Giroux, l'expropriation -- ou l'« accumulation primitive » -- constitue « l'oppression commune aux oppressions de classe, de race et de genre dans le capitalisme historique et contemporain » (2019d, p. 31), la « colonisation » étant présentée comme l'« une [de ses] formes principales » (2019d, p. 33).

comme le souligne Glen Coulthard, afin de faire réellement justice aux luttes et aux perspectives autochtones, il est impératif de « modifier *de façon contextuelle* notre analyse en dirigeant notre attention non pas sur le *rapport au capital* [ou de façon générale à *l'économie capitaliste*], mais sur le *rapport colonial* » (2018, p. 28), ce pour que « l'injustice inhérente à la domination coloniale [soit] exposée *sous son propre jour* » (2018, p. 29). Autrement dit, d'un point de vue autochtone, la théorisation de la dépossession coloniale peut bien être enrichie par un dialogue avec les théories critiques allochtones du capitalisme, mais elle ne doit jamais s'y réduire, car le rapport colonial ne s'épuise pas dans la somme des rapports parasitiques institutionnalisés entre l'économie capitaliste et ses conditions de possibilités. Au-delà de ces rapports « au capital », loge un rapport colonial irréductible : une asymétrie de pouvoirs entre les différents groupes qui subissent les mêmes formes d'aliénation en fonction de laquelle la présence des Allochtones blancs sur le territoire et l'autorité de leurs traditions culturelles et juridico-politiques tend à être normalisée au détriment des cultures et traditions autochtones<sup>69</sup>. Face à cette spécificité irréductible du rapport colonial existant entre les différentes collectivités, tout le problème semble être le suivant : si, comme nous l'avons défendu plus haut, une argumentation pour le repositionnement *allochtone* fondée sur un idéal de désaliénation peut et doit bien prendre en compte les critiques autochtones de l'ordre social allochtone *pour se donner une certaine orientation générale (enracinement)*, elle doit nécessairement aussi *traduire* cette critique externe dans le registre d'une critique immanente des structures sociales capitalistes allochtones afin d'éviter certains problèmes importants (motivationnel et épistémologique, cf. p. 58-59). Cette dernière opération l'expose alors au risque d'oublier la spécificité de l'expérience autochtone du colonialisme derrière les obstacles dégagés par la critique immanente et de faire de l'expérience des sujets allochtones blancs (et de leurs objectifs) le centre implicite des discours contre-hégémoniques. Par le fait même, la forme de repositionnement esquissée dans ce chapitre risque de mener les Allochtones à oublier les responsabilités héritées de leur position privilégiée au sein des rapports de pouvoir coloniaux existants et peut les mener à perpétuer, au sein même de leurs

---

<sup>69</sup> Parmi les récits qui permettent de bien saisir l'irréductibilité de ce rapport colonial, l'un des plus frappants est le conte philosophique *Qu'as-tu fait de mon pays? Tanite nene etutamin nitasii?* dans lequel l'autrice innue An Antane Kapesh (2020) met en relief toute la brutalité des interactions entre les Innus et les premiers colons. Dans sa description, l'injustice de cette violence n'est aucunement atténuée par sa perception tout autant lucide de l'aliénation des colons, lesquels sont décrits comme des « Polichinelles » dont la rudesse semble associée au fonctionnement effréné de leur société (cf. la note de la traductrice aux p. 84-85).

mouvements politiques de désaliénation, les dynamiques coloniales d'extinction des juridictions autochtones. Comme Glen Coulthard le remarque : lorsque la théorie critique et la politique de gauche réduisent le rapport colonial au rapport au capital, elles nient ou atténuent par conséquent « l'injustice de la dépossession coloniale » et « risquent de devenir complices dans les structures et les processus de domination qu'elles visent pourtant à combattre » (2018, p. 31).

Pour ne donner qu'un exemple de la façon dont cet oubli des responsabilités allochtones et l'approfondissement corrélatif de la complicité structurelle allochtone affleurent au sein de différents appels contemporains au repositionnement des colons, considérons la proposition de Dalie Giroux :

[I]es engagés, les soldats, les accidentés de la colonisation, les "populations requises aux fins de la colonisation" toujours et à tout moment peuvent se démobiliser, refuser les mandats de l'empire, conspirer, rêver de liberté, prendre le bois, rejoindre leur errance, aller à la rencontre des êtres à l'horizontale, maronner, comme le dit justement Malcom Ferdinand. Ils peuvent inaugurer, à fonds perdu, d'autres manières d'habiter – se *permettre cette folie d'arriver en Amérique avec quelques 500 ans de retard* (2020, p. 175-176 je souligne).

Lorsqu'on incite les Allochtones à se repositionner ainsi comme s'ils étaient des « colons abordant à neuf le Nouveau Monde » (Dorais, 2021, p. 58), ne risque-t-on pas d'oublier que le présent est pétri des torts coloniaux commis au nom et au bénéfice des Allochtones ? Ne risque-t-on pas d'oublier la question cruciale posée par Michael Asch face à la persistance de la dépossession coloniale des peuples autochtones : « What, beyond the fact that we have the numbers and the power to insist on it, authorizes our being here to stay? » (2014, p. 3). À l'aune des responsabilités théorisées dans le premier chapitre, il semble difficile de ne pas voir dans cet appel de Giroux l'une des nombreuses stratégies, conceptualisées par Eve Tuck et K. Wayne Yang comme des « moves to innocence » (2012, p. 10), par lesquelles les Allochtones peuvent tenter de se repositionner tout en évitant, en dernière analyse, de céder des territoires ou des pouvoirs acquis de façon coloniale. D'aucuns seraient alors tentés de répondre avec Barker et Lowman : « we, Settler people, must take responsibility for cleaning up our own mess if we wish to put an end to our moral and ethical debt » (2015, p. 115). Pour rendre compte de cette forme cruciale de responsabilité, il semble cependant que nous devions nous reporter à la forme de

repositionnement esquissée au premier chapitre, ce qui soulève la question de la possibilité de l'articuler avec celle que nous venons d'aborder.



### CHAPITRE 3

#### VERS UNE ARTICULATION DES DEUX FORMES DE REPOSITIONNEMENT

Nous avons jusqu'à maintenant tracé le portrait de deux tendances argumentatives fondamentales pouvant être mobilisées pour guider le repositionnement des Allochtones face aux luttes autochtones contemporaines, ce qui nous a permis de dégager certaines limites potentielles propres à chacune. D'un côté, pour répondre aux appels dénonçant les injustices liées aux structures coloniales en place sur les territoires autochtones, plusieurs contributions prescrivent aux Allochtones de se repositionner en se demandant dans quelle mesure ils et elles participent à leur reconduction et en assumant les responsabilités politiques qui en découlent. Or, comme nous l'avons vu, en ne se fondant que sur cette complicité structurelle, les Allochtones risquent d'être incapables de tracer la ligne entre les pratiques, habitudes et identités qui doivent être transformées et celles qui peuvent être conservées. Cela semble mener plusieurs contributions à homogénéiser de façon problématique les sociétés allochtones. De l'autre côté, plusieurs autres contributions répondent aux appels à la transformation du sens commun allochtone dominant en partant de l'idée selon laquelle le colonialisme d'établissement pose des contraintes à l'appropriation du monde et de soi-même autant aux Allochtones qu'aux Autochtones, ce qui fait apparaître la possibilité pour les Allochtones de se repositionner à travers une convergence des luttes contre-hégémoniques. Cette forme de repositionnement ancrée dans un idéal de désaliénation mutuelle comporte à son tour une limite importante : en recadrant les différentes aliénations et oppressions au sein d'une même représentation contre-hégémonique de l'ordre social colonial et capitaliste, la spécificité de l'expérience *autochtone* du colonialisme risque d'être effacée et les asymétries de pouvoir entre les différents groupes aliénés risquent d'être mises en plan pour favoriser la vision d'une transformation collective du *système* à la source des différentes aliénations. Cela peut alors nous mener à oublier la question des responsabilités des Allochtones héritées de leur complicité avec le colonialisme d'établissement. La symétrie des angles morts dégagés suggère l'existence d'une contradiction potentielle entre les deux formes de repositionnement esquissées dans le mémoire. L'une cherche à penser les responsabilités dérivées de la complicité des Allochtones avec les structures coloniales d'établissement, et ce en tendant vers une conception de la transformation identitaire qui rend difficile de penser l'émergence de mouvements collectifs allochtones pouvant s'allier aux luttes autochtones. L'autre vise, à

l'inverse, à penser l'émergence d'une alliance sous le signe de la désaliénation mutuelle, incitant les Allochtones à se repenser à travers des discours contre-hégémoniques qui peuvent tendre à s'opposer à la considération des responsabilités allochtones vis-à-vis des injustices subies spécifiquement par les peuples autochtones au sein du système colonial. Si elle existait bel et bien, cette contradiction nous appellerait alors à choisir l'une des deux formes de repositionnement en expliquant pourquoi l'autre n'est pas, en fin de compte, nécessaire.

Avant de nous en remettre à l'une ou à l'autre, nous explorerons, dans ce dernier chapitre, l'hypothèse selon laquelle les deux formes de repositionnement ne sont pas contradictoires, mais peuvent au contraire être articulées de manière à se compléter mutuellement. Pour étayer cette hypothèse, nous examinerons chacune des tendances argumentatives en montrant plus clairement i) en quoi elles sont chacune *insuffisantes* pour penser le repositionnement des Allochtones et ii) comment il est possible de délimiter proprement leurs usages afin de conserver la possibilité de les articuler l'une à l'autre. Dans la première section, nous nous pencherons sur la tendance argumentative ancrée dans le concept de complicité structurelle. Nous défendrons que c'est l'objectif de mettre en relief les asymétries relatives de pouvoir entre Autochtones et colons allochtones qui l'empêche de saisir à elle seule l'hétérogénéité des sociétés allochtones, ce qui résulte en une sous-détermination des transformations requises par la décolonisation de la société dominante allochtone. Malgré cette insuffisance, nous proposerons l'hypothèse suivante : si la notion de complicité est mobilisée à l'intérieur du paradigme théorique et pratique de l'*intersectionnalité*, il est possible de l'articuler à la forme argumentative fondée sur la désaliénation mutuelle afin de trouver des voies de transformation misant sur la construction de coalitions pour une coexistence réconciliée. Dans la deuxième section, nous passerons à la forme de repositionnement fondée dans la désaliénation mutuelle pour montrer qu'étant donné son objectif de trouver une source systémique commune aux différentes oppressions et aliénations contre laquelle il s'agirait de s'opposer politiquement, elle ramène les différents groupes d'un même côté face au système et s'avère par-là incapable de thématiser l'asymétrie historique des relations de pouvoir entre ces groupes. Nous explorerons l'hypothèse selon laquelle malgré tout, cette forme argumentative peut s'articuler à une prise en compte des asymétries de pouvoir dans la mesure où elle ne se fonde pas sur les représentations du « métissage originaire » et d'une territorialité américaine originaire.

### 3.1 Forme argumentative fondée sur la complicité structurelle

#### 3.1.1 Insuffisance: sous-détermination des transformations identitaires requises

Pour comprendre pourquoi la tendance argumentative fondée sur le concept de complicité structurelle est insuffisante, il faut partir de son objectif : faire apparaître les responsabilités dont héritent les Allochtones, *en tant que colons*, en raison de leur participation complice aux injustices structurelles subies par les peuples autochtones au sein du colonialisme d'établissement. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, établir les formes de cette complicité structurelle requiert d'éclairer i) le privilège racial invisibilisé dont les Allochtones blancs jouissent au quotidien ainsi que ii) la façon dont les pratiques sociales, cultures et imaginaires politiques de la majorité allochtone reposent sur et reconduisent le remplacement unilatéral des juridictions autochtones par la souveraineté de l'État canadien. Or, cet objectif de dériver un ensemble de responsabilités à partir des deux facettes de la complicité structurelle allochtone implique un raisonnement de type *comparatif* : les responsabilités des membres d'un groupe proviennent, en dernière analyse, du fait qu'ils et elles jouissent d'avantages non-mérités que les membres d'autres groupes n'ont pas, soit d'une part, un ensemble de pouvoirs socio-économiques et politiques différenciés au sein des structures sociales dominantes et d'autre part, l'appartenance à une collectivité nationale dont les traditions politiques et juridiques imposent, à travers l'appareil de l'État colonial souverain, leur logique fondamentale aux structures sociales<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Cette approche comparative découle de l'insistance des différentes contributions sur l'importance du statut de « colon » pour déterminer les formes de la complicité structurelle allochtone et les responsabilités qui en découlent. Comme nous l'avons montré au premier chapitre, le concept de « colon » amène les contributions vers un raisonnement visant à dévoiler les asymétries de pouvoir entre les groupes allochtones et autochtones, ce qui permet de montrer que la situation de domination coloniale dans laquelle sont placées les communautés autochtones est systématiquement reliée aux bénéfices dont jouissent, *comparativement*, les membres de la société allochtone dominante. Or, il est crucial de noter que le cadre d'analyse des injustices structurelles permet aussi de théoriser la complicité des personnes *opprimées avec leur propre oppression* et d'en dériver un ensemble de responsabilités politiques de transformer les structures et les habitudes associées (Aragon et Jaggar, 2018, p. 454 ; cf. Krause, 2013, p. 194). D'autres formes de complicité structurelle pourraient donc être théorisées de façon *non comparative* en examinant la façon dont les Allochtones *et* les Autochtones reconduisent des formes d'oppression qu'ils et elles subissent elles et eux-mêmes. On quitterait par là la forme de repositionnement fondée sur la complicité structurelle des Allochtones *en tant que colons* pour entrer dans une forme de repositionnement fondée sur la lutte contre les différentes entraves à l'auto-développement posée par l'ordre social (cf. la conception de la liberté comme « non oppression » développée par: Krause, 2013), ce qui nous amène vers la tendance argumentative du deuxième chapitre.

Puisque la complicité est ainsi définie de façon comparative, les avantages non-mérités des Allochtones *en tant que colons* traversent les différenciations internes qui travaillent les sociétés allochtones. Toutes choses étant égales par ailleurs, une travailleuse défavorisée blanche pourra, par exemple, être jugée privilégiée en vertu des avantages non-mérités dont elle hérite *par rapport* à une travailleuse défavorisée autochtone en raison de son appartenance à la blancheur. En vertu du fait que son langage politique et sa vision du monde culturellement héritée sont celles qui correspondent à la logique des interactions sociales et aux structures de la citoyenneté maintenues par l'État-nation colonial, elle pourra être vue comme exerçant une plus grande « sovereign capacity » (Veracini, 2015, Chapitre 2). Ainsi, puisque la forme de repositionnement fondée sur la complicité structurelle repose sur un raisonnement comparatif qui dévoile, par-delà les différences internes aux sociétés allochtones dominantes, l'asymétrie de pouvoirs existant entre les Allochtones (blancs) *en tant que colons* et les Autochtones, elle ne contient en elle-même aucun principe permettant de thématiser l'hétérogénéité à l'œuvre au sein même des sociétés allochtones dominantes.

Or, comme les théories de l'intersectionnalité l'ont montré dans les 30 dernières années (cf. Crenshaw, 1991 ; Hill Collins et Bilge, 2016), les identités politiques, les habitudes et les dispositions des individus étendent leurs racines dans une multiplicité de structures mutuellement constitutives (colonialisme, capitalisme, racisme structurel, hétéropatriarcat, capacitisme). Cela implique qu'on ne peut réellement les comprendre qu'à partir de l'*intersection* des structures et divisions sociales d'où elles surgissent. Comme le remarque Paul Eid, « l'expérience de la blancheur, tout comme l'accès aux privilèges blancs, varieront en fonction d'autres facteurs de différenciation sociale, tels que le genre assigné, l'identité de genre, la classe ou encore le handicap » (2018, p. 143). Il en va de même pour l'expérience de la citoyenneté au sein de l'État colonial. Cela fait en sorte qu'il est impossible de comprendre les identités politiques, les projets qu'elles suscitent et la façon dont il faut les transformer en traitant du privilège blanc ou de la complicité avec le remplacement unilatéral des juridictions autochtones *de façon isolée*. De la même manière qu'« il ne peut évidemment pas y avoir d'attitude "blanche généralisable" » (Bastien Bosa, cité dans: Eid, 2018, p. 140), il ne peut y avoir d'attitude de « colon » généralisable, dont on pourrait théoriser la transformation en ignorant les divisions sociales propres aux sociétés allochtones.

Pour cette raison, la tendance argumentative fondée sur la complicité structurelle des Allochtones *en tant que colons* nous semble *sous-déterminer* la transformation des identités, pratiques et projets politiques allochtones, ce qui la rend *insuffisante* à elle seule pour guider leur repositionnement. Cette sous-détermination permet de mieux expliquer les risques soulignés à la fin du premier chapitre : si on ne s'appuie que sur la tendance argumentative fondée sur la complicité structurelle, on peut être rapidement amenés à homogénéiser les sociétés allochtones lorsqu'il s'agit de déterminer comment transformer les structures injustes et les identités qui y correspondent. Comme Battell Lowman et Barker (2015), on peut être tentés de parler de l'« identité de colon » au singulier, comme d'un socle invariant au dessus duquel s'ajouteraient les autres dimensions d'identité socio-politique, plutôt que comme un facteur identitaire à chaque fois redéfini en profondeur par ses interactions avec les autres identités sociales tel le genre, la classe et l'ethnicité. En théorisant les responsabilités qui découlent de cette identité fondamentale que les Allochtones posséderaient en général, on peut alors être mené vers les normes d'abnégation, mises en relief en 1.4, qui prescrivent l'abandon des intérêts et des imaginaires politiques allochtones. Cette façon homogénéisante de penser le repositionnement des Allochtones s'adresse en fait à des sujets désincarnés et mène au problème pragmatique du « colonisateur qui s'accepte » et au problème normatif lié à l'existence d'autres questions de justice. Éviter ces problèmes requiert de prendre acte de l'insuffisance de l'argumentation fondée sur la complicité structurelle des Allochtones *en tant que colons* et de tenter de saisir les identités, habitudes et responsabilités *concrètes* des Allochtones, qui ne sont jamais *que* des colons, en fonction de leur position sociale et de l'ensemble des oppressions et des aliénations qui y sont associées.

### 3.1.2 Possibilité d'ouverture à la complexité des sociétés dominantes allochtones : les responsabilités des colons recadrées au sein de coalitions intersectionnelles.

Malgré l'angle mort de la tendance argumentative fondée sur la complicité structurelle, notre hypothèse est que rien n'empêche en principe de l'utiliser de manière à ce qu'elle demeure compatible avec une autre tendance argumentative dont l'objectif central serait de thématiser l'intersection des structures sociales où prennent naissance les identités allochtones. Cette hypothèse nous est d'emblée suggérée par le modèle de coexistence entre les peuples contenu par les philosophies autochtones des relations par traités mobilisées par Ruth Kolezsar-Green (cf.

section 1.3.2) : selon ces philosophies, il est possible pour les Autochtones d'assumer leurs responsabilités envers le territoire et les communautés autochtones tout en restant bien ancrés dans leur propre société, ce qui requiert d'établir un rapport critique à celle-ci afin d'y réaliser les valeurs exprimées par le traité (paix, amitié et respect mutuel), mais de façon interne, entre les différents groupes qui la composent (Allard-Tremblay, 2022, p. 246-247 ; Koleszar-Green, 2018, p. 169). Dans la perspective de ces philosophies, il serait donc possible de demander aux Autochtones de légitimer leur présence en assumant leurs responsabilités pour les injustices coloniales tout en supposant qu'ils et elles sont « ici pour rester » (Asch, 2014), au sein de sociétés hétérogènes et complexes. Afin de cheminer vers un tel modèle de relation de nation à nation où « la bonne relation » se réalise à différents niveaux à l'intérieur des groupes et à l'extérieur des groupes (Allard-Tremblay, 2022, p. 247), notre hypothèse est qu'il faut s'assurer de théoriser la complicité structurelle en la resaisissant à l'intérieur du cadre théorique de l'intersectionnalité (Eid, 2018, p. 143), lequel ouvre la porte à des transformations d'identités et de pratiques qui ne sont ni homogénéisantes, ni abstraites et qui correspondent aux différentes situations sociales des Autochtones.

Ce potentiel nous semble attesté par le concept de « coalition » mis de l'avant par les théories de l'intersectionnalité (Carastathis, 2016, Chapitre 5). Ce concept provient entre autres de l'influent essai « Mapping the Margins », où la juriste Kimberlé Crenshaw suggérait qu'en reconnaissant l'hétérogénéité interne des groupes sociaux porteurs de politiques de l'identité, nous devrions être amenés à reconceptualiser les identités sociales et politiques comme référant en fait (ou potentiellement) à des coalitions (1991, p. 1299). Par exemple, la « race » devrait être reconçue, selon elle, comme une coalition entre « men and women of color » ainsi qu'entre « straight and gay people of color » (Crenshaw, 1991, p. 1299). Selon la théoricienne politique autochtone Anna Carastathis, prendre ainsi acte de la diversité et des hiérarchies qui travaillent de l'intérieur chaque groupe social associé à une identité spécifique (ex. femmes autochtones blanches, Québécois, Innu, etc.) ne mène pas seulement à reconnaître et lutter contre les asymétries de pouvoir à l'intérieur de ce groupe, mais ouvre de nouvelles possibilités de coalitions *entre* les groupes : « [i]f identities are always already multiple rather than singular, identity politics needs to pursue multiple political goals, goals around which multiple overlapping groups might coalesce » (Carastathis, 2016, p. 190). Les communautés autochtones autant que le groupe des

colons sont, par exemple, traversés par des structures d'oppression raciale et genrée, en fonction desquelles il devient possible de reconceptualiser la catégorie sociale « femme » comme une coalition entre « femmes allochtones » et « femmes autochtones ». Les responsabilités thématiques au premier chapitre acquièrent alors une fonction précise : celle de réviser les habitudes, mentalités et aspirations spécifiques aux discours et pratiques associés à l'identité des femmes allochtones (laquelle constitue déjà une coalition selon le cadre d'analyse de l'intersectionnalité) afin d'éviter que leur féminisme ne reproduise les relations de domination spécifiques au colonialisme d'établissement (Carastathis, 2016, p. 206). En substance, ces responsabilités sont orientées vers la prise en acte du lien profond entre l'hétéropatriarcat et le colonialisme d'établissement (Arvin *et al.*, 2013) et vers l'ouverture aux modèles autochtones de gouvernance et de communauté pour penser et réaliser l'abolition de l'hétéropatriarcat (cf. aussi: Perreault, 2015). Il en va de même des luttes identitaires associées à d'autres divisions sociales (ex : groupe racisés comme non blancs<sup>71</sup>, groupes LGBTQ<sup>72</sup>), mais il est également crucial d'envisager la possibilité de former des coalitions à partir de luttes qui ne sont pas associées à des identités sociales précises et qui excèdent le cadre des « identity politics » en résistant à d'autres formes d'aliénation issues des divisions structurelles de l'ordre capitaliste, comme les luttes contre les privatisations néolibérales<sup>73</sup> et les luttes écologistes<sup>74</sup>.

Pour chacun de ces cas, le cadre théorique de l'intersectionnalité fait apparaître que les responsabilités d'utiliser stratégiquement son privilège blanc et d'être un ou une bonne « invitée » sur les territoires autochtones ne s'appliquent pas à une identité définie abstraitement et attribuée de façon homogène aux membres du groupe social des colons. Elles acquerront plutôt

---

<sup>71</sup> Cf. les coalitions luttant contre la suprématie blanche sous l'acronyme BIPOC (*black, indigenous and people of color*) (The BIPOC Project, 2016). Cf. aussi la théorisation par Leanne Simpson des « constellations de co-résistance » entre communautés autochtones et communautés noires (2017, p. 228-231) et l'essai *Seize temps noirs pour apprendre à dire kuei* de Philippe Néméh-Nombré (2022), exploration poétique des solidarités entre communautés noires et autochtones.

<sup>72</sup> Cf. entre autres Hunt et Holmes (2015).

<sup>73</sup> Cf. *Unsettling the Commons* (Fortier, 2017).

<sup>74</sup> À ce sujet, cf. l'analyse de John Borrows (2016, Chapitre 2) sur la construction de coalitions entre mouvements écologistes allochtones. Pour un exemple intéressant de la façon dont un projet institutionnel de développer une vision de justice sociale et écologique par la consultation des communautés habitant la biorégion du Golfe du Maine s'est transformé en une expérience à long terme de création de liens entre un groupe d'Allochtones et d'Autochtones, cf. *The Gatherings. Reimagining Indigenous-Settler Relations* (Hager et Mawopiyane, 2021).

une signification théorique et pratique spécifique en fonction des contextes concrets liés à ces identités et aux luttes d'émancipation qui en sont constitutives. Elles auront ainsi pour fonction de guider une révision des habitudes intellectuelles et pratiques propres à chaque lutte et identité sociale, ce afin d'« élargir les possibilités de coalitions » (Bilge, 2015, p. 26) qui y sont associées. En ancrant ainsi les responsabilités héritées de la complicité structurelle avec le colonialisme d'établissement dans les contextes sociaux spécifiques d'où sont toujours issus les identités, dispositions et projets politiques allochtones, le cadre de l'intersectionnalité permet d'éviter les écueils pragmatique et normatif rencontrés par les conceptions homogénéisantes de l'identité de « colon » et de construire, comme le propose la chercheure métis-acadienne Katie Boudreau-Morris, des « deep decolonizing solidarities, [that] are negotiated across power imbalances beginning from the bottom, [that] are not based on self-interest, and [that] engage continuously with unsettled relationality » (2017, p. 456).

Or, ce cadre théorique ne rend pas pour autant *suffisante* la forme argumentative fondée sur la complicité. En effet, si on se fie aux exemples donnés ici, on voit qu'en dernière analyse, le concept de « coalition » présuppose l'existence de causes communes (ex : antiracisme, féminisme ou écologisme), lesquelles servent d'arrière-plan nécessaire à partir duquel les responsabilités allochtones acquièrent leur contenu concret. Autrement dit, les concepts d'« intersectionnalité » et de « coalition » ne servent pas à articuler arbitrairement n'importe quelles identités, mais leur usage présuppose une certaine critique sociale qui dévoile les liens structurels entre les différentes oppressions et aliénations, liens *qui fondent la possibilité même* d'une coalition entre différents groupes. Par exemple, pour qu'une coalition entre femmes autochtones et allochtones soit possible, il faut non seulement que le groupe privilégié selon un certain axe (femmes allochtones blanches) reconnaisse les responsabilités qui découlent de l'asymétrie de pouvoir, mais avant cela, il faut que les transformations exigées par ces responsabilités apparaissent compatibles et cohérentes avec sa lutte d'émancipation. Cette exigence apparaît notamment dans l'article précité sur la décolonisation du féminisme (Arvin *et al.*, 2013, p. 8) où les chercheuses autochtones affirment qu'en plus de souligner les défis soulevés par la décolonisation des études féministes, leur article « aims [overall] to persuade readers that attending to the links between heteropatriarchy and settler colonialism is intellectually and politically imperative for all peoples living within settler colonial contexts ». Cela ne signifie pas que les coalitions requièrent une



« absolue fusion des horizons » (Borrows, 2016, p. 59). Comme le remarque Borrows à propos du succès de la coalition entre écologistes et militants haidas : il est attribuable au fait que la coalition était « built on each party's intersecting, yet distinct interests » (2016, p. 59). Cela dit, l'existence même d'une *intersection* entre les intérêts distincts des différents groupes et la prise de conscience de cette intersection constituent un aspect incontournable de la construction conceptuelle et pratique de coalitions (Cole, 2008, p. 445-447). C'est pourquoi dès qu'on commence à saisir la complicité structurelle à l'intérieur du cadre théorique de l'intersectionnalité afin de mieux prendre en compte l'hétérogénéité des sociétés allochtones, la deuxième forme argumentative fondée sur l'idéal d'émancipation mutuelle nous apparaît nécessaire.

En bref, l'hypothèse explorée dans cette section comportait deux versants. D'un côté, le raisonnement comparatif sous-tendant la forme argumentative fondée sur la complicité structurelle des Allochtones *en tant que colons* la rend insuffisante, car il sous-détermine les transformations identitaires requises par la décolonisation et peut alors mener à une homogénéisation problématique des sociétés allochtones. De l'autre côté, dans la mesure où on ressaisit les discours sur la complicité et les responsabilités allochtones à l'intérieur du cadre d'analyse de l'intersectionnalité, ces derniers apparaissent compatibles avec une autre forme argumentative qui viendrait les compléter. Notre hypothèse est que si on n'opère pas un tel recadrage, on sera au plus capable de reconnaître, à l'instar de Kolezsar-Green, que plusieurs Allochtones n'ont pas le loisir de s'éduquer aux enjeux autochtones parce qu'ils et elles tentent seulement de survivre (2018, p. 175), ce qui nous amènera à les concevoir comme des personnes auxquelles les responsabilités modélisées par le concept d'« invité » ne s'appliqueront pas, sans être capables d'en dire plus sur leur place dans la décolonisation.

### 3.2 Forme argumentative fondée sur la désaliénation mutuelle

#### 3.2.1 Insuffisance de la tendance argumentative fondée sur l'idéal d'émancipation mutuelle

Nous avons soutenu que la forme de repositionnement fondée sur la désaliénation mutuelle était nécessaire dès qu'on prenait en compte sérieusement l'hétérogénéité des sociétés allochtones. Cela dit, cette deuxième tendance argumentative nous semble elle aussi insuffisante en raison de son objectif spécifique : faire émerger des points de lutte commune susceptibles de fonder la construction de coalitions entre Allochtones et Autochtones à partir d'une représentation contre-

hégémonique de l'ordre social. L'hypothèse explorée dans cette section est que cet objectif produit un angle mort concernant les asymétries de pouvoir entre les différents groupes opprimés et que si on déploie la deuxième tendance argumentative isolément, elle risque alors de mener à l'oubli des responsabilités mises en évidence par la première forme argumentative.

Pour apercevoir cet angle mort, il faut d'abord saisir l'ampleur du défi auquel répond la forme argumentative fondée sur la désaliénation mutuelle : l'ordre social colonial et capitaliste canadien crée une variété d'oppressions et d'aliénations spécifiques qui font naître des luttes qui, à première vue, ne sont pas nécessairement compatibles, ce qui constitue un obstacle à la formation d'une coalition où convergeraient ces luttes. Par exemple, la division institutionnelle entre production économique et reproduction sociale propre aux sociétés capitalistes allochtones crée, comme nous l'avons vu, un ensemble d'aliénations et d'oppressions, dont l'oppression générée liée au confinement historique des femmes à des rôles sociaux de « care » dévalorisés. Cette oppression a fait naître, dans l'histoire récente des sociétés allochtones, des luttes d'émancipation visant l'acquisition de plus de pouvoir au sein des structures étatiques qui, d'un point de vue autochtone, sont encore aujourd'hui des structures coloniales. Par là, on voit que les aliénations politiques, écologiques et reproductives subies par la classe moyenne allochtone (blanche) peuvent susciter des luttes d'émancipation qui sont spontanément contradictoires avec d'autres luttes autochtones contre la dépossession coloniale. Dans ce contexte, l'objectif de trouver des points de lutte commune entre Allochtones et Autochtones implique de ne pas tenter d'articuler les différentes luttes à partir des intérêts spécifiques immédiats des différents groupes – c'est-à-dire les intérêts économiques et politiques définis à partir de la logique inhérente au sens commun hégémonique colonial et capitaliste –, mais à partir d'une représentation *contre-hégémonique* qui fasse apparaître leur commune opposition à un système pris dans sa totalité. On en arrive ainsi à une représentation où les différentes aliénations et oppressions apparaissent comme étant ancrées, en dernière analyse, dans une même source, soit l'existence du système colonial et capitaliste. L'objectif de fonder une coalition entre des groupes qui luttent contre des formes très différentes d'aliénations et oppressions mène ainsi à chercher, en-deçà des intérêts immédiats et spécifiques des différents groupes, une façon de conceptualiser leur intersection fondamentale.

Comme nous l'avons proposé au deuxième chapitre, cette intersection peut être thématifiée à partir des concepts d'« expropriation » et de « dépossession » qui caractérisent centralement

l'expérience des peuples autochtones face au système colonial. En utilisant ces concepts on ramène alors souvent les différentes oppressions et aliénations à une cause englobante : l'expropriation des communautés humaines (en général) des milieux de vie concrets constituant des réseaux de don et de réciprocité entre humains et avec la nature. James Tully exprime cette idée en affirmant que le processus de dépossession propre au système capitaliste et impérialiste mondial constitue la *précondition* (historique et logique) sans laquelle les autres processus d'aliénation (aliénation politique, reproduction sociale, aliénation à la terre) et d'oppression ne peuvent avoir lieu :

the sustainability of communities and the well-being of their members depend upon underlying gift-reciprocity social relationships of mutual aid, and these on similar ecological relationships. When these are destroyed, inequality and violent antagonisms increase. There is no solution to global inequality and violent conflict without addressing these underlying conditions. (Tully, 2018, p. 108)

Dalie Giroux s'inspire quant à elle du concept d'expropriation pour reconceptualiser la majorité allochtone comme étant composée de « populations requises aux fins de la colonisation »<sup>75</sup> qui subissent à différents degrés les effets d'une entreprise d'« expropriation généralisée de la terre » (Giroux, 2019a). Dans les représentations contre-hégémoniques de Tully et de Giroux, la majorité allochtone trouverait ainsi son compte en formant une coalition intersectionnelle englobante, à la fois anticapitaliste et anticoloniale, qui lutterait aux côtés des peuples autochtones contre les différentes variantes d'expropriation occasionnées par le système colonial et capitaliste. Tully théorise une lutte qui prend la forme d'un engagement au sein de pratiques locales de réconciliation avec la terre et les autres humains, tandis que Giroux propose de former une « coalition des vivants » (2018, p. 31) synonyme d'« une alliance des collectivités humaines en

---

<sup>75</sup> Giroux subvertit ici une expression retrouvée dans la décision *Delgamuukw*, lorsque le juge Lamer énumère les objectifs qui peuvent à ses yeux justifier de porter atteinte au « titre aborigène » : « À mon avis, l'extension de l'agriculture, de la foresterie, de l'exploitation minière et de l'énergie hydro-électrique, le développement économique général de l'intérieur de la Colombie-Britannique, la protection de l'environnement et des espèces menacées d'extinction, ainsi que la construction des infrastructures et l'implantation des populations requises par ces fins, sont des types d'objectifs [...] peuvent justifier une atteinte à un titre aborigène » (*Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, 1997, paragr. 165). Cette formule résonne fortement avec la figure du Conscrit Malgré-lui utilisée par Tully (1999). Pour Giroux, ces populations allochtones potentiellement alliées des luttes autochtones sont très étendues : « [c]e sont les chasseurs, les colons, les engagé·e·s, les domestiques, les esclaves, les salarié·e·s, les immigrant·e·s – tous et toutes [celles qui sont], par l'expropriation généralisée de la terre, réduit·e·s à la possession de leur force de travail et soumis·es aux exigences des propriétaires des moyens de production et des gouvernements pour assurer leur subsistance » (2019a).

tant qu'elles sont inscrites dans de véritables milieux de vie et en plein contrôle de leur imagination collective, contre les dispositifs impériaux auxquels elles sont forcées de s'identifier » (Giroux, 2017, p. 23). En bref, étant donné son objectif de mettre en relief des points de lutte commune permettant de fonder les possibilités de coalition entre Allochtones et Autochtones, la tendance argumentative basée sur l'idéal d'émancipation mutuelle doit mobiliser une représentation contre-hégémonique de l'ordre social qui articule les différentes luttes d'émancipation à partir de leur opposition commune au vecteur d'expropriation fondamentale intrinsèque au système capitaliste et colonial pris comme un tout.

À nos yeux, une telle représentation n'implique pas que toutes les oppressions en viennent nécessairement à être confondues. Toutefois, on peut se demander si lorsqu'on les ramène à une même cause systémique contre laquelle il s'agirait de lutter collectivement, on est véritablement capable de thématiser les *relations entre* les différents groupes et par conséquent, les responsabilités attribuables à ces groupes en fonction de leur position dans la structure dite d'« expropriation généralisée ». Cet angle mort nous semble se profiler dans la façon même dont une concession à l'égard de la différence parfois radicale de position entre Allochtones et Autochtones est émise par Giroux pour être immédiatement relativisée à partir de la perspective englobante déployée : « [n]ous vivons certes différemment les conséquences du colonialisme (certain·e·s ont la part belle et au détriment des autres, certain·e·s ont mis la main sur les appareils de capture coloniaux et s'y crispent) – *mais nous n'y sommes pas moins collectivement entièrement soumis·e·s* » (2019a, nous soulignons). Deux raisons nous incitent, en définitive, à défendre l'existence d'un angle mort. D'abord, comme l'a montré Ernesto Laclau (2007), lorsqu'on construit un discours visant à ramener diverses oppressions et aliénations à leur commune opposition à un *système*, cela suppose une nécessaire mise en équivalence logico-discursive de ces différentes oppositions, sans laquelle il serait impossible de produire une distance entre la collectivité théorisée et la cause des oppressions subies « collectivement ». L'angle mort constituerait, de ce point de vue, un effet inévitable des mécanismes logico-discursifs à l'œuvre dans la construction politique d'une contre-hégémonie. Ensuite, cet angle mort nous semble aggravé par le rapport de *déconstruction* établi entre la représentation contre-hégémonique et les représentations hégémoniques de l'ordre existant. Comme nous l'avons vu, l'objectif sous-jacent du récit contre-hégémonique englobant est de critiquer les représentations

hégémoniques qui légitiment l'ordre existant et amènent celles et ceux qui y vivent comme des « conscrits » (Tully, 2018, p. 111) à s'identifier spontanément aux avantages tirés de leur participation aux structures coloniales. Pour des critiques externes comme Leanne Simpson, « [r]essources and capital, in fact, are fundamental mistakes within Nishnaabeg thought » (2017, p. 77), tandis que chez Tully, les représentations de la terre et des capacités productives des humains comme des marchandises et de la démocratie comme d'un système de gouvernement représentatif centralisé sont présentées comme des « fictions » et des « fausses représentations » qui légitiment le système actuel en nous rendant incapables de résoudre les crises qui le travaillent (2018, p. 104-111). La fonction de déconstruction attribuée à la représentation contre-hégémonique amène ainsi à concevoir les avantages des Autochtones au sein du colonialisme d'établissement comme des bénéfiques dont la fonction idéologique est de voiler les différentes formes d'aliénation qu'il produit. L'exhortation lancée aux Autochtones à se désidentifier de ces avantages pour cheminer vers une vie moins aliénée<sup>76</sup> les invite aussi à mettre entre parenthèses le raisonnement comparatif ayant permis d'identifier ces bénéfiques. Cette mise entre parenthèses semble cruciale pour Giroux, car le raisonnement comparatif en question rend à ses yeux « très difficile de [...] penser » le fait fondamental que « [q]ui que nous soyons, nous sommes structurellement dépossédés de l'usage des choses qui permettent de vivre » (2019d, p. 35-36).

L'objectif de dégager les points de lutte commune susceptibles de fonder une coalition entre Autochtones et Allochtones mène ainsi la forme argumentative fondée sur l'idéal d'émancipation mutuelle à mettre entre parenthèses l'*asymétrie* entre les bénéfiques relatifs tirés par les différents groupes pour mieux mettre en relief la communauté des causes structurelles des oppressions et aliénations subies par les groupes. Giroux le formule elle-même de cette façon :

---

<sup>76</sup> Il convient de rappeler que cette déconstruction des avantages n'est pas nécessairement *paternaliste* si elle opère à travers un dialogue entre critiques externes et immanentes (cf. la fin de la section 2.2 et le début de la section 2.3 de ce mémoire). De plus, dépendamment de la situation des groupes concernés et du type de bénéfice tiré par ces groupes, cette relativisation peut emprunter plusieurs formes. Pour certains des groupes les plus opprimés et aliénés, certains avantages peuvent être vus comme de « faux » avantages servant à perpétuer leur domination. Par exemple, les classes populaires peuvent s'identifier à une nation blanche et tirer une compensation symbolique de cette appartenance, sans pour autant que le privilège blanc/national associé ne se traduise, pour elles, en une plus grande liberté sociale, économique et politique. Pour les groupes tirant des bénéfices matériels plus ou moins importants de leur participation aux structures, les avantages peuvent être présentés comme *partiels* ou *transitoires* : qui permettent de répondre partiellement à une oppression, mais qui ne confrontent pas *la cause systémique même* de l'oppression et qui n'en font donc qu'atténuer les effets pour certains groupes.

C'est [le] libre accès aux fondements de la vie [...] qui est accaparé par l'appareil de la souveraineté canadienne et qui assure à l'heure actuelle son caractère colonial. Le fait que certains en profitent plus que d'autres est *une question secondaire par rapport à la nécessaire remise en cause de cette souveraineté et du rapport utilitariste à l'habitat qui est constitutif de sa moralité*. (2018, p. 31, nous soulignons)<sup>77</sup>

Cet angle mort peut dès lors mener celles et ceux qui ne tenteraient de se repositionner *qu'à travers cette forme argumentative* à évacuer la question centrale du privilège exposée par la première forme argumentative et par conséquent, à recentrer implicitement (en théorie et en pratique) les sujets allochtones blancs hégémoniques au sein d'une coalition décoloniale. D'où son insuffisance<sup>78</sup> et d'où, en dernière analyse, le risque soulevé au chapitre deux d'approfondir la complicité structurelle des Allochtones envers la dépossession coloniale.

### 3.2.2 Limites : éviter les mythes du métissage originaire et de l'américanité originaire

Malgré l'existence de cet angle mort et des risques corrélatifs, rien ne nous semble pourtant, *en principe*, empêcher les contributions fondées sur un idéal de désaliénation mutuelle de les éviter dans la mesure où, dans leur théorisation de l'ordre social colonial et capitaliste, elles conservent un rapport lucide à la réalité sociale et à son histoire. La pensée récente de Tully démontre en effet qu'il est possible d'imaginer la « coalition des vivants » appelée par Giroux tout en gardant en vue la centralité des responsabilités des Allochtones envers les communautés autochtones et leurs juridictions (Tully, 2020b). Issu du contexte états-unien, le *Red Deal* publié récemment par le collectif The Red Nation (2021) témoigne lui aussi de cette possibilité : en prenant en compte l'injustice de la dépossession coloniale subie par les peuples autochtones ainsi que la position unique que cette dépossession leur confère au sein des multiples injustices, oppressions et aliénations produites par l'ordre colonial et capitaliste actuel, ce programme politique prolonge le programme écologiste et anticapitaliste du *Green New Deal* en remplaçant la décolonisation et la

---

<sup>77</sup> Nous citons ici Dalie Diroux non sans ambivalence : son travail constitue une véritable mise en valeur du potentiel des pensées et traditions autochtones et ses interventions mettent toujours de l'avant, de façon explicite, la nécessité de reconnaître en théorie et en pratique le droit des peuples autochtones à l'autodétermination. Mon argument ne porte toutefois pas sur l'engagement et la position de l'autrice (lesquels sont clairement en faveur des peuples autochtones), mais sur l'angle mort et les écueils possible de la forme argumentative utilisée, Giroux n'argumentant jamais, à notre connaissance, sur la base de la *complicité* allochtone.

<sup>78</sup> Pour un argument similaire, cf. le deuxième chapitre de la minutieuse thèse d'Olivier Bissonette-Lavoie (2020).

restitution des juridictions autochtones au centre des revendications écologistes. En étant recentrée au sein d'une coalition pour la libération de toutes et tous des contraintes imposées par l'ordre capitaliste et colonial, la libération des peuples autochtones évite d'être simplement subsumée sous un agenda politique allochtone : sa centralité découle de la position spécifique d'oppression coloniale vécue par les peuples autochtones qui, lorsque prise en acte, leur confère un certain privilège épistémique quant aux transformations à effectuer.

Indigenous demands for the restoration of land, air, and water are essential for the return of our collective humanity [...]. Indigenous political structures and economic systems do not apply only to Indigenous people. Our liberation is bound to the liberation of all humans and the planet. What we seek is a world premised on Indigenous *values* of interspecies responsibility and balance. We seek to uplift knowledges, technologies, governance structures, and economic strategies that will make these values possible, in the immediate future and in the long term, and which always have the future health of the land at the center of their design and implementation, Indigenous or not. In this sense, decolonization is for, and benefits, everyone. (The Red Nation, 2021, p. 31)

La pensée de Tully et le *Red Deal* constituent ainsi des exemples parlants de la possibilité, pour la forme argumentative de la désaliénation mutuelle, d'être articulée à une forme argumentative faisant apparaître l'asymétrie historique de pouvoirs entre Autochtones et Allochtones qui confère aux premiers une position particulière au sein de la coalition potentielle et aux derniers, des responsabilités particulières en tant que colons sur des territoires autochtones.

Or, malgré l'existence de telles possibilités d'articulation, l'insuffisance de la forme argumentative en question implique que toute contribution participant de cette tendance n'évitera *pas nécessairement* les écueils liés à l'oubli des responsabilités héritées de la complicité structurelle. Pour cette raison, il nous semble crucial de formuler une hypothèse sur les limites devant être respectées afin que les contributions fondées sur la désaliénation mutuelle demeurent compatibles avec l'autre forme argumentative. Cette hypothèse nous a été inspirée par la contribution des chercheuses crie et anishinaabe Gina Starblanket et Heidi Kiiwetinepinesiik Stark intitulée « Towards a Relational Paradigm » (2018). Dans ce chapitre, les chercheuses font une analyse critique des promesses et risques associés au paradigme relationnel de plus en plus utilisé au sein des études autochtones, lequel peut être défini comme l'ensemble des méthodologies et des théories qui sont fondées sur le principe d'*interdépendance* entre les êtres et

sur les façons *relationnelles* de voir et d'être qui en découlent. Dans ce paradigme, les relations ne sont pas passivement reçues par les sujets, mais sont proprement comprises comme des processus générateurs qui sont mis en acte par les individus et les groupes, qui changent et évoluent avec le temps et le contexte et qui nous demandent dès lors de « bring forward new gifts to aid us in this ever-changing world » (Starblanket et Stark, 2018, p. 192). Cette définition les amène alors à critiquer les représentations de la relationalité entre les humains et avec la terre qui enferment les acteurs et actrices autochtones dans des relations *figées*. Cette fixation des relations a, à leurs yeux, l'effet de perpétuer une logique coloniale en masquant certains rapports d'oppression existants. Une de ces considérations critiques nous semble particulièrement utile pour réviser un présupposé d'arrière-plan souvent à l'œuvre au sein des discours sur le colonialisme d'établissement : le paradigme relationnel nous permet de voir que « le colonialisme est toujours une relation » (Starblanket et Stark, 2018, p. 182), ce qui signifie que la structure du colonialisme d'établissement est moins guidée par une simple logique d'*élimination* des Autochtones – comme l'article fondationnel de Patrick Wolfe (2006) l'affirme – que par une logique *productrice* de relations coloniales. Comme le remarquent Starblanket et Stark, il est risqué de se concentrer uniquement sur la logique d'élimination, car ce faisant, « [w]e risk becoming further entangled within these productive [...] tenets of settler colonialism » (2018, p. 183)<sup>79</sup>.

Cette remarque cruciale nous permet de constater ceci : si, en construisant une représentation contre-hégémonique de l'ordre social actuel, on n'insiste que sur l'aspect d'*élimination* des modes de vie traditionnels concrets de toutes et de tous<sup>80</sup> pour trouver une cause partagée aux différentes oppressions, on concevra alors l'émancipation mutuelle comme le *retour* à des identités, des rapports au monde ou des pratiques qui auraient été (partiellement ou totalement) *éliminés* par l'évolution historique du capitalisme et du colonialisme plutôt que comme la renégociation des relations sociales produites et continuellement transformées par cette évolution. La contre-hégémonie reposera alors non pas sur une réévaluation concrète et réaliste des différents obstacles à l'appropriation de soi rencontrés dans le présent par les différents groupes

---

<sup>79</sup> Pour un argument similaire sur la nature relationnelle du tort colonial, formulé dans une tradition cosmopolitiste kantienne, cf. l'article « What's Wrong with Colonialism » de Lea Ypi (2013).

<sup>80</sup> Cet aspect est justement évoqué par les concepts d'« expropriation » et de « dépossession ».



allochtones et autochtones, mais sur la production de fictions d'origine qui simplifient et figent les relations (Borrows, 2017, p. viii), ce qui mènera corrélativement à un oubli des responsabilités héritées des positions spécifiques des différents groupes et individus au sein de l'histoire complexe de ces relations. Deux types de représentations, utilisées par des Allochtones dans leurs discours sur la désaliénation mutuelle, nous semblent plus précisément devoir être critiquées : les représentations i) sur le métissage originaire et ii) sur l'américanité originaire. Notre hypothèse est que les contributions fondées sur l'idéal de désaliénation mutuelle peuvent éviter les écueils mentionnés plus haut si elles évitent de mobiliser ces représentations sur le métissage et l'américanité originaires, dont l'effet indirect est de masquer les rapports actuels de domination capitaliste et coloniale et de nous dispenser de prendre en compte les responsabilités concrètes impliquées par ces rapports.

Le premier type de discours porte sur les relations entre les peuples autochtones et allochtones des tous débuts de la colonisation et construit à propos de ces relations une représentation mystifiante fondée sur la notion de « métissage »<sup>81</sup> : dans ces discours, la visée est de mettre au jour l'origine culturelle et politique oubliée du peuple québécois que l'on trouverait dans un ensemble d'interactions fondatrices (commerciales, sociales, mariages entre colons et femmes autochtones, alliances politiques) entre Français et peuples autochtones. Ces interactions originelles sont présentées comme étant dans l'ensemble harmonieuses et comme ayant inoculé aux colons ensauvagés « canayens » (Morisset, 2018) un ensemble de valeurs, de pratiques et de mentalités dérivant des traditions autochtones, tel l'égalitarisme, la solidarité sociale, la justice réparatrice et la recherche du consensus et du dialogue (*L'empreinte*, 2014), voire l'amour de la liberté associée au territoire (Désy, 2016, p. 25-26). Dans ces discours, ces traits seraient aux fondements de l'identité culturelle du Québec et de son exceptionalisme en tant que société coloniale d'établissement en Amérique, ce même si elle aurait été oubliée à partir de certains

---

<sup>81</sup> Cf. les documentaires *Québécoisie* (*Québécoisie*, 2013) et *L'empreinte* (*L'empreinte*, 2014) dont les thèses du métissage reposent sur l'autorité de l'anthropologue Serge Bouchard, les contributions du médecin et poète québécois, Jean Désy (entre autres: 2016 ; Morali, 2008), le livre *Sur la piste du Canada errant* du géographe Jean Morisset (2018), ainsi que dans le sillage de ces contributions ayant eu une portée considérable dans l'espace public québécois : des contributions mineures comme l'« histoire populaire » amateur intitulée *Le nouveau monde oublié. La naissance métissée des premiers Canadiens* de Marco Wingender (2021) et l'essai *Paroles amérikoises* du documentariste Pierre Bastien (2021).

points de rupture historiques<sup>82</sup>. Cet oubli relevant du déni de soi aurait alors creusé, pour le peuple québécois, une souffrance identitaire, un manque. « Il y a des gens qui, au fond d'eux-mêmes, ils se disent : "j'ai quelque chose, mais je sais pas pourquoi je pense comme ça. Je me sens différent, mais je sais pas pourquoi" [...] Mais on sait que ces gens-là [...] cherchent parce qu'il leur manque : il y a une partie d'eux-mêmes qu'ils n'arrivent pas à exprimer comme il faut », affirme exemplairement l'anthropologue abénakise Nicole O'Bomsawin en conclusion du documentaire *L'empreinte* (2014, 1:21:44). La désaliénation passerait ainsi par une reconnaissance de la valeur des cultures et traditions des peuples autochtones, car cette reconnaissance permettrait aux Québécois de reconnecter avec *leurs propres valeurs et identités* fondamentales héritées du métissage originaire avec ces peuples<sup>83</sup>.

Il y a de bonnes raisons de douter de la validité empirique de ces discours sur le métissage originaire<sup>84</sup>. Si nous proposons d'éviter de nous ancrer dans ce mythe, c'est cependant pour une

---

<sup>82</sup> La thèse la plus fréquente est celle défendue par Denis Delâge (2011) : le point de rupture résiderait dans la Conquête britannique et la montée du racisme du 19<sup>e</sup> siècle qui auraient inculqué aux Québécois un besoin de se faire passer pour des vrais européens et une peur corrélative « de passer pour des Sauvages ». Jean Morisset (2018, Chapitres 6-7) met en relief un autre point de rupture important : la « décennie de la Baie-James » où la consolidation d'une identité nationale et néo-coloniale *québécoise* aurait scellé l'oubli de l'identité « *canayenne* » originelle fondamentalement métissée.

<sup>83</sup> Notons que bien que ces discours soient beaucoup plus présents au Québec, ils peuvent être mobilisés dans le Canada anglais en se fondant essentiellement sur le même type d'argumentation. En témoigne le best-seller *A Fair Country : Telling Truths About Canada*, dans lequel John Ralston Saul (2009) avance que le Canada est un pays métis.

<sup>84</sup> En effet, ces discours reposent dans l'ensemble sur deux thèses problématiques (cf. Bissonnette-Lavoie, 2020, p. 81-97). D'une part, le métissage de la société québécoise est parfois présenté comme provenant d'*alliances politiques* entre Français et Autochtones, notamment en se fondant sur le projet politique déclaré par Champlain dès 1603 au chef innu Anadabijou de ne faire qu'un seul peuple par l'entremise des mariages entre les « fils » français et les « filles » autochtones (Denis Delâge, dans: *L'empreinte*, 2014, 2:34-5:49). Le problème est qu'autant la tradition écrite que la tradition orale innue convergent vers le fait que les alliances diplomatiques se sont rapidement détériorées (Vincent, 2013) et que le projet d'un métissage assimilationniste a été rapidement abandonné par les autorités coloniales françaises (Bissonnette-Lavoie, 2020, p. 86-87). D'autre part, pour pallier cette faiblesse de la thèse d'un métissage « par le haut », on a souvent recours à une thèse sociologique, appelée « thèse du métissage intensif » par le sociologue Gérard Bouchard (2015). Cette thèse est elle aussi problématique : pour que la société québécoise se soit progressivement métissée par le bas, il faudrait qu'il y ait eu un nombre très élevé d'interactions entre Autochtones et Allochtones pendant une longue période de temps. Or, les contacts se faisaient, remarque Bouchard (2015), « principalement aux marges ». De telle sorte que comme Denis Delâge le concède, l'héritage culturel possible des interactions entre Autochtones et coureurs des bois étant revenus dans la société québécoise est en fait « impossible à mesurer » (Delâge et Warren, 2019, p. 189). C'est ce recours à un héritage toujours incalculable, souvent inféré négativement, à partir d'informations manquantes dans les arbres généalogiques considérées comme le signe d'une présence autochtone refoulée (*L'empreinte*, 2014, 15:22) et uniquement illustrable à partir de l'histoire de figures singulières marginales ayant eu peu de poids dans le développement historique

raison de principe, moins souvent mise de l'avant : le trope du retour aux racines métissées oubliées instaure un rapport de dissociation face à l'effectivité sociale contemporaine et à son histoire récente, ce qui empêche de formuler des solutions concrètes et actuelles au problème de l'aliénation capitaliste et coloniale subie par les Allochtones et les Autochtones. En effet, plutôt que de situer le problème des relations des Québécois avec eux-mêmes et avec les peuples autochtones (ainsi que les solutions possibles à ce problème) *au sein de* l'évolution historique complexe de ces relations, les discours sur le métissage originare le situent *en-deçà* de l'histoire coloniale : cette dernière aurait masqué les « origines métissées » et la désaliénation mutuelle passerait alors par la *désidentification* d'avec le présent, ses structures sociales, ses institutions et leur évolution historique complexe et par le retour à l'identité métissée originare soi-disant voilée par ces structures et institutions. Cette désidentification est exprimée explicitement par Dalie Giroux au sein d'une entrevue avec le géographe Jean Morisset, lorsqu'elle affirme à propos des travaux de ce dernier portant sur l'identité originare de « *canayens* » métissés des Québécois : « ce que j'aime [...] c'est que tu trouves pas qu'on a besoin de faire notre histoire à partir des institutions. On rit de ça [les institutions], ça nous concerne pas. Vas dehors tu vas voir : y'en a de la lumière. Ça m'arrange, moi. [Rires] » (Morisset et Giroux, 2018, p. 33:25-33:43). Or, une telle posture de dissociation face à l'ordre social institutionnalisé actuel et à son évolution historique constitue une solution à un problème qui est mal posé. Le problème n'est pas que les Québécois aient simplement oublié qu'ils et elles sont, à l'origine, métissés (que cela soit vrai ou non). Derrière cette question identitaire, le problème réside plutôt dans la trajectoire socio-historique sous-jacente qui a progressivement mené la population québécoise à approfondir des rapports sociaux capitalistes (en son sein) et coloniaux (avec les peuples autochtones) aliénants. En d'autres mots, du point de vue d'une critique immanente de l'ordre social québécois<sup>85</sup>, l'oubli des soi-disant « racines métissées » apparaît comme étant l'*effet* et non la *cause* des problèmes réels liés aux rapports sociaux capitalistes et coloniaux historiquement institués. Sous cet angle, les discours présentant le retour à une identité métissée comme la solution au problème des relations entre Québécois et Autochtones ont pour effet de transformer

---

effectif de la société québécoise qui fait de la représentation de la société québécoise comme métissée un *mythe* plutôt qu'un discours rationnel.

<sup>85</sup> Cf. à ce sujet la section 2.3.1 de ce mémoire.

les solutions potentielles aux problèmes réels en une solution simplement identitaire, ne menant à aucune transformation significative de l'ordre social existant. Du point de vue des relations entre Autochtones et Allochtones, cette solution identitaire abstraite implique alors une déresponsabilisation des Allochtones vis-à-vis des torts coloniaux dont ils se sont historiquement rendus complices et qu'ils et elles ne peuvent redresser s'ils et elles cherchent un remède aux formes contemporaines d'aliénation en-deçà du présent et de l'histoire qui nous y a menés.

Une deuxième représentation nous semble, pour des raisons identiques, poser obstacle à la prise en compte des responsabilités allochtones héritées des relations coloniales : la représentation d'une relation originaire *au territoire* américain à laquelle toutes et tous devraient retourner en puisant dans les traditions pré-coloniales autochtones. Cette représentation est souvent entretissée avec les discours sur le métissage originaire, bien qu'elle en soit conceptuellement distincte, car elle ne concerne pas un *héritage culturel*, mais un *rapport au monde* originaire, supposément valable pour tous les humains habitant un territoire donné. Cette représentation pourrait alors, en principe, être mobilisée afin de guider un repositionnement de communautés allochtones pour lesquelles il n'y a aucun sens à prétendre à un héritage métissé, dont les communautés issues de l'immigration. Un bon exemple de ce type de représentation réside dans l'essai d'analyse littéraire *Le territoire dans les veines* de Jean-François Létourneau (2017). Dans sa mise en contexte (chapitres 1-2), l'auteur nous explique qu'afin de développer une « poétique du territoire » (2017, p. 36) qui nous permette de mieux comprendre « les liens qui nous unissent aux territoires que l'on habite » (2017, p. 31) et de renouer avec « les fondements mêmes de l'expérience [ou de l'identité] américaine » (Létourneau, 2017, p. 63, nous soulignons l'usage du singulier), il est nécessaire de creuser sous le « Nouveau Monde » apporté par les Européens en Amérique et de s'intéresser aux voix poétiques autochtones porteuses d'un héritage millénaire qui en font les représentantes d'une culture qui correspond le plus originairement au territoire. Cet objectif d'excaver la relation la plus « proprement américaine » au territoire – comme dirait Georges Sioui (2008, p. 235-236) – convient, nous dit Létourneau, au destinataire « le plus important » de son essai : non le lecteur québécois ou autochtone, mais « le lecteur "américain" qui transcende les catégories ethniques et se définit à partir du sentiment d'appartenance à l'égard du territoire sur lequel il vit ». Dans les mots de Létourneau, ce lecteur est celui qui cherche « à inscrire son destin dans la véritable durée du continent » (2017, p. 21). À travers ce langage d'une

territorialité américaine originaire<sup>86</sup>, les traditions, cultures et langues autochtones sont ainsi dépeintes comme étant la clé de voûte d'un rapport originaire et harmonieux entre les habitants contemporains et le territoire où ils et elles souhaiteraient s'enraciner. En découle, du point de vue allochtone, une vision de la désaliénation mutuelle fondée dans l'objectif de « débarquer en Amérique » (Giroux, 2020, p. 176 ; Létourneau, 2017, p. 43 ; Savard, 1979, Chapitre 11), c'est-à-dire de renouer avec les modes de vie autochtones pré-contact, effectuant un retour au

point zéro du débarquement [d'où] il est possible de commencer à constituer une chaîne de solidarité entre les vivants, dans l'hommage aux contiguïtés, à partir de la terre en partage radical, horizontal, et polymorphe. (Giroux, 2020, p. 177)

Le problème avec ce langage de l'américanité originaire mobilisé par les contributeurs allochtones n'est pas qu'il souligne – à juste titre – que les traditions autochtones sont porteuses d'un rapport unique au territoire, qu'elles doivent être respectées en tant que telles et qu'elles comportent un potentiel considérable pour aider les Allochtones à s'enraciner mutuellement dans la terre. Il réside plutôt dans le fait que l'expérience plus originaire et plus « proprement américaine » du territoire avec laquelle il faudrait renouer est elle aussi située *en-deçà* de l'histoire coloniale et des relations (entre les peuples et avec le territoire) que cette histoire a générées. En d'autres mots, l'histoire coloniale n'est pas conçue comme le terrain d'une évolution complexe des modes de vie, des traditions et des rapports au territoire<sup>87</sup>, terrain qu'il s'agit de cartographier en prenant acte de toute sa complexité si l'on souhaite déterminer les voies contemporaines de désaliénation mutuelle. Dans la représentation de Létourneau, cette histoire dynamique est plutôt conçue comme un *voile* qui nous empêche de « regarder et [de] voir les espaces que nous investissons » (Létourneau, 2017, p. 48) et dont il faudrait se débarrasser afin d'excaver les assises expérientielles recherchées par le sujet se considérant « américain ». La représentation d'une territorialité américaine originaire résidant en-deçà de l'histoire coloniale instaure ainsi une recherche où les relations de pouvoir coloniales asymétriques peuvent être

---

<sup>86</sup> Précisons que Létourneau n'emploie pas le concept d'américanité développé par Gérard Bouchard (2021) pour caractériser l'autoreprésentation du Québec à l'égard de sa propre spécificité nationale émergeant dans les années 1960-70, mais un concept qui se rattache plutôt au concept d'« américité » développé par Georges Sioui et d'« américanité première » formulé par Louis-Edmond Hamelin (2014, p. 66-68) en réponse à Bouchard. Tous deux concepts soulignent l'originarité du rapport des peuples autochtones au territoire.

<sup>87</sup> Cf. à cet égard le concept de « territorialité enchevêtrée » développé par Dussart et Poirier (2017).

mentionnées en passant, mais ne peuvent être, sans tension, considérées comme facteur constitutif du repositionnement des Allochtones<sup>88</sup>.

En résumé, notre hypothèse est que malgré la puissance évocatrice et le potentiel déconstructeur qu'elles semblent contenir à première vue à l'égard d'un projet contre-hégémonique anticapitaliste et anticolonial, on doit éviter de fonder l'argumentation en faveur de la désaliénation mutuelle dans les différentes représentations d'une origine commune à laquelle les Allochtones et les Autochtones devraient retourner, qu'il s'agisse d'un héritage culturel métissé originaire ou d'une territorialité américaine originaire. Ces représentations instaurent un rapport au passé fondé sur la dissociation vis-à-vis du présent, de son histoire coloniale et des relations (entre les peuples et au territoire) produites par ce processus historique colonial. Elles ont alors entre autres l'effet d'éclipser les responsabilités des Allochtones héritées de leur position particulière au sein de ces relations. Inversement, si l'on évite de mobiliser ce type de représentations mystifiantes pour susciter une désidentification des structures coloniales et capitalistes, il devient possible de mobiliser une critique immanente et externe qui demeure attentive aux évolutions historiques de la dépossession structurée des peuples autochtones et aux différentes formes d'aliénation allochtone qui dérivent historiquement de ce même système colonial et capitaliste. Garder en vue ces processus historiques dans toute leur variété rend alors nécessaire de mobiliser une réflexion critique sur les responsabilités devant être assumées par les Allochtones lors de la construction de coalitions pour l'enracinement mutuel des sociétés allochtones et autochtones.

---

<sup>88</sup> Cet écueil concernant la façon de représenter les traditions autochtones n'empêche toutefois pas Létourneau, lors de son analyse subséquente des poésies autochtones (2017, Chapitres 3-5), de mettre le doigt sur plusieurs nuances concernant le rapport au territoire exprimé par ces poètes. Il repère par exemple que « [les] territoires et la façon de les concevoir ne sont pas statiques[, qu'ils] ne peuvent pas être fixé[s] dans des représentations qui ne tiennent pas compte de leur évolution » (Létourneau, 2017, p. 44) et que le caractère manichéen de certains textes opposant Blancs et Autochtones « ne fonctionne plus aujourd'hui » (2017, p. 95). En problématisant les approches essentialistes, il déroge avec raison de la représentation véhiculée par le langage de l'américanité originaire. Toutefois, c'est précisément parce que ce langage demeure le cadre interprétatif de sa poétique du territoire qu'il est empêché, à nos yeux, de développer les aspects d'une poétique du territoire contemporaine qui permettraient de comprendre comment développer un rapport sain au territoire *en prenant centralement compte de l'infusion du colonialisme et de la modernité capitaliste au sein des vies tant autochtones qu'allochtones*. Autrement dit, le concept d'américanité l'empêche de faire de cette problématique une question de recherche centrale de la poétique du territoire. La problématique de l'actualisation des traditions autochtones dans le monde contemporain demeure ainsi un problème en marge, thématiqué sans être intégré de façon structurante à sa recherche.

### 3.3 Conclusion : vers une articulation contextuelle des deux formes argumentatives

Dans ce chapitre, nous avons tenté de montrer que les deux tendances argumentatives esquissées au chapitre un et deux étaient respectivement *insuffisantes* et que les tensions pouvant surgir entre elles provenaient du caractère partiel des contributions ne mobilisant qu'une seule des deux. Nous avons proposé d'en délimiter les usages afin de s'assurer qu'elles demeurent compatibles et de favoriser leur intégration mutuelle. D'un côté, notre hypothèse est qu'en resituant la tendance argumentative fondée dans la complicité structurelle au sein du cadre d'analyse de l'intersectionnalité, les responsabilités des Allochtones *en tant que colons* ne s'appliqueront pas à une identité allochtone homogénéisée, mais guideront une révision des habitudes et identités qui permettra d'élargir les possibilités de coalition entre les différents groupes allochtones et autochtones. De l'autre côté, si les contributions fondées dans un idéal de désaliénation mutuelle évitent de verser dans le trope du « retour à l'origine », il demeure possible pour elles de garder en vue les relations asymétriques de pouvoir produites par le colonialisme d'établissement afin d'en dériver, via la première forme argumentative, les responsabilités spécifiques des Allochtones en tant que colons.

Utilisées de cette façon, les deux formes argumentatives apparaissent complémentaires : le cadre d'analyse de l'intersectionnalité au sein duquel penser les responsabilités héritées de la complicité structurelle des colons requiert une critique sociale qui puisse mettre en relief les points de lutte commune susceptible de fonder une coalition entre Allochtones et Autochtones. Inversement, mis à distance du trope du « retour aux origines », l'idéal de désaliénation mutuelle au sein du système capitaliste et colonial actuel ouvre sur une réflexion à propos des termes justes d'une renégociation des relations entre Allochtones et Autochtones, ce qui doit nous amener à théoriser les formes de la complicité structurelle des colons avec le système colonial. Cette complémentarité n'implique cependant pas que les deux formes argumentatives puissent être fondues en un seul discours ouvrant aux Allochtones en quête de se repositionner un chemin unique, tracé d'avance. Étant donné leur orientation vers la pratique transformatrice des agents, leur fonction n'est pas de prescrire une transformation unique et englobante, mais d'accompagner les Allochtones sur le terrain varié de leurs pratiques sociales. L'utilisation de l'une ou l'autre des formes argumentatives dépendra toujours, pour cette raison, du contexte particulier au sein duquel on se situe. Leur complémentarité ne peut en ce sens qu'être dynamique : ce n'est qu'à

travers un processus social mû par des moments où primeront successivement l'idéal de désaliénation mutuelle et les responsabilités héritées de la complicité structurelle que les peuples allochtones pourront établir, avec les peuples autochtones, une coalition pérenne permettant de sortir des relations coloniales dans lesquelles ils sont aujourd'hui confinés.



## CONCLUSION

L'objectif principal de ce mémoire était de contribuer aux discussions contemporaines autour de la transformation des identités et des pratiques allochtones en procédant à une clarification et à une comparaison critique des tendances argumentatives fondamentales qui orientent ces débats. Nous avons tenté, en d'autres mots, de comparer les approches normatives possibles répondant à la question : comment les Allochtones doivent-ils et elles se repositionner face aux luttes autochtones contemporaines?

Au premier chapitre, nous avons montré que le concept de « complicité structurelle » tiré des théories des injustices structurelles constituait un fondement normatif approprié afin de théoriser les responsabilités souvent attribuées aux Allochtones en raison de leur statut de *colons* au sein de l'entreprise coloniale d'établissement. Cette clarification conceptuelle nous a par la suite permis d'articuler plusieurs contributions contemporaines en les rapportant aux responsabilités dérivées des deux formes d'injustices structurelles avec lesquelles les Allochtones peuvent être jugés structurellement complices : i) l'oppression *raciale* des peuples autochtones au sein des structures dominantes du colonialisme d'établissement, liée à la différenciation systémique des bénéfices de la coopération sociale, et ii) leur oppression spécifiquement *coloniale*, liée à l'extinction par ces mêmes structures des juridictions autochtones. En réponse à ces injustices, les Allochtones sont appelés à transformer leurs pratiques et identités qui s'enracinent dans le « privilège blanc » et dans l'assertion unilatérale de la souveraineté de l'État canadien, ce en apprenant à détourner stratégiquement leur privilège au profit des luttes autochtones et en assumant les responsabilités qu'ils héritent à titre d'« invités » sur les territoires autochtones. Or, en posant la question de la discrimination entre les habitudes, dispositions, pratiques et identités devant être rejetées et celles pouvant être conservées à titre de leviers positifs pour la décolonisation, nous avons constaté qu'une certaine tendance à éviter cette question par la théorisation de normes d'abnégation liées à une identité fondamentale de colon pouvait mener à d'importants problèmes motivationnels et normatifs.

Au deuxième chapitre, nous nous sommes tournés vers une tendance argumentative fondée sur l'émancipation mutuelle entre Allochtones et Autochtones dont la clarification des fondements

nous semblait permettre de cheminer vers une réponse aux problèmes rencontrés par la première tendance argumentative. Nous avons montré qu'il était possible d'argumenter en faveur d'une émancipation mutuelle entre colons et autochtones dans la mesure où nous nous fondons non sur les notions d'« intérêts » et de « conscience de classe », mais sur une critique de l'*aliénation* révélant les obstacles structurels communs à l'appropriation du monde et de soi par les individus allochtones et autochtones. Cet éclaircissement nous a permis de tracer les contours d'un dialogue entre critiques autochtones *externes* et critiques allochtones *immanentes* de l'aliénation produite par l'ordre social capitaliste et colonial canadien, dialogue à l'issue duquel le repositionnement allochtone nous est apparu comme s'ancrant dans un projet contre-hégémonique anticapitaliste et anticolonial visant à lutter contre les différentes formes d'aliénation générées par l'ordre social existant. En particulier, les luttes écologistes, les luttes féministes et les luttes pour l'autodétermination démocratique locale des différentes communautés nous ont semblé être de bons guides pour la transformation des habitudes et identités allochtones. Malgré le potentiel de cette tendance argumentative face au problème de la détermination de la ligne à tracer entre les pratiques et identités allochtones devant être rejetées et conservées, nous avons enfin montré que la représentation contre-hégémonique de l'ordre capitaliste et colonial construite à travers un dialogue entre critiques allochtones et autochtones faisait face au risque d'oublier le rapport *colonial* entre les différents groupes aliénés en raison de la centralité accordée par la critique immanente au rapport *au capital* des différentes sphères non-économiques de la société.

Au troisième chapitre, nous avons récapitulé les propos des deux premiers chapitres en mettant en relief la tension apparente entre les deux formes de repositionnement esquissées qui découle de la symétrie de leurs angle-morts. Nous avons proposé d'explorer l'hypothèse selon laquelle cette tension apparente découlait de l'insuffisance de chacune des tendances argumentatives et selon laquelle celles-ci n'étaient pas contradictoires, mais pouvaient être articulées si on leur assignait certaines limites. Concernant la première forme argumentative, nous avons montré que son insuffisance découlait du raisonnement comparatif au fondement de la théorisation de la complicité structurelle des Allochtones *en tant que colons* : ce raisonnement comparatif traverse les différences internes au groupe social des colons (blancs) et ne peut à lui seul guider la transformation des identités toujours déjà multiples des Allochtones. Pour éviter le risque de

l'homogénéisation des identités allochtones, nous avons proposé de ressaisir les responsabilités thématiques par la première forme argumentative au sein du cadre théorique de l'intersectionnalité. Cela permettrait de les articuler aux autres luttes découlant des identités multiples des Allochtones, au sein d'un processus de formation de coalitions intersectionnelles. Concernant la deuxième tendance argumentative, nous avons montré que son insuffisance découlait de son objectif de dégager des points de lutte commune : cet objectif la fait tendre vers la théorisation d'une cause systémique commune à la diversité d'oppressions et d'aliénations vécues par les Allochtones et les Autochtones et résulte corrélativement en une mise entre parenthèses des assymétries de pouvoir entre les différents groupes. Malgré cette insuffisance, nous avons proposé l'hypothèse selon laquelle cette tendance argumentative pouvait demeurer compatible avec celle fondée sur la complicité structurelle dans la mesure où elle évitait les représentations mobilisant le trope du « retour aux origines », soit les représentations d'un métissage originaire et d'une américanité originaire auxquelles les Allochtones devraient retourner pour se désaliéner de concert avec les Autochtones. À la lumière de ces hypothèses, le repositionnement des Allochtones exigé en réponse aux luttes autochtones contemporaines nous est ainsi apparu comme une entreprise complexe et dynamique de transformation des pratiques et identités guidée, selon le contexte, par les responsabilités de détourner son privilège blanc au profit des luttes autochtones et d'agir comme « invité » au sein des juridictions autochtones et par les discours contre-hégémoniques portés par les différentes luttes anti-capitalistes et anti-coloniales existantes.

Par cette analyse, nous espérons ainsi avoir ouvert certaines pistes de réflexion contextuelle permettant d'outiller les Allochtones cherchant à se repositionner dans la pratique. Dans une situation où les injustices subies par les peuples autochtones entreront tout particulièrement en résonance avec certaines des oppressions et des aliénations subies par les Allochtones et où un travail d'alliance reste à faire, celles et ceux-ci pourront se demander comment s'engager dans une pratique transformatrice collective visant à transformer les sources partagées d'aliénation. Dans des situations où les alliances sont déjà construites ou dans des situations où c'est plutôt la dimension d'asymétrie de pouvoir entre les groupes allochtones et autochtones qui semble prédominante, les Allochtones pourront se tourner surtout vers les responsabilités d'être de bons invités. Par exemple, on peut se demander ce que cela peut signifier, pour les écologistes

allochtones souhaitant former une coalition avec les peuples autochtones, d'agir en bons invités sur les territoires autochtones. De façon générale, ils et elles pourront tenter d'atteindre un bon équilibre dynamique entre ces deux formes de repositionnement afin d'optimiser les pratiques de transformations eu égard à leur objectif de décolonisation.

Outre les débouchés pratiques, plusieurs pistes intéressantes de recherche théorique nous semblent également ouvertes par ce mémoire, pistes qui pourront être approfondies lors de travaux ultérieurs. D'un côté, la proposition de recadrer les responsabilités dérivées de la complicité structurelle au sein des théories de l'intersectionnalité doit nous amener à chercher plus en profondeur comment le modèle de l'invité permettrait d'enrichir les critiques immanentes des différentes formes d'aliénation produites par l'ordre capitaliste et colonial. Il peut notamment être intéressant de se demander dans quelle mesure les responsabilités dérivées de la relation d'intendance environnementale formulée par ce modèle (cf. section 1.3.2, p. 30-32) peuvent servir de guide à une critique immanente de la contradiction écologique du système capitaliste actuel. D'un autre côté, l'hypothèse selon laquelle la critique de l'aliénation doit éviter le trope du « retour aux origines » afin de garder en vue les assymétries de pouvoir historiquement instituées entre les groupes allochtones et autochtones peut nous inciter à approfondir les recherches existantes sur la façon dont ces assymétries ont historiquement participé à voiler ces aliénations chez les groupes privilégiés, qu'il s'agisse de l'assymétrie liée à l'oppression raciale (Roediger, 2017) ou de celle liée à l'oppression coloniale (Giroux, 2020) des peuples autochtones. De plus, la formulation de cette hypothèse ouvre des pistes de problématisation pouvant guider des recherches futures : on pourrait en effet se demander si cet appel à considérer plus centralement l'évolution historique récente des sociétés allochtones et autochtones ne risque pas de nous amener à concevoir la colonisation comme un fait accompli, qu'il serait impossible de remettre en cause. Une question pouvant être poursuivie serait la suivante : comment est-il possible d'ancrer une critique sociale dans une considération de l'évolution historique complexe des sociétés allochtones et autochtones tout en évitant de verser dans un « développementalisme normatif » (Coulthard, 2018, p. 26) qui présenterait la colonisation comme historiquement inévitable? Répondre à cette question nous amènerait à approfondir le dialogue initié dans les dernières années entre la théorie critique et la critique de la modernité-colonialité (Allen, 2016 ; Zambrana, 2018). En poursuivant ces pistes de recherche théorique, on pourrait ouvrir de

nouvelles avenues argumentatives vers une décolonisation véritablement transformatrice de nos sociétés.

## BIBLIOGRAPHIE

- Adams, H. (1989). *Prison of Grass. Canada from a Native Perspective* (2e édition). Fifth House Publishers. [https://archive.org/details/prisonofgrasscan0000adam\\_u2p5](https://archive.org/details/prisonofgrasscan0000adam_u2p5)
- Ajari, N. (2022). *Noirceur. Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*. Éditions Divergences.
- Alfred, T. (1999). *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. Oxford University Press.
- Alfred, T. (2005). *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Broadview Press.
- Alfred, T. (2010). What is Radical Imagination? Indigenous Struggles in Canada. *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, 4(2), 5-8.
- Alfred, T. et Corntassel, J. (2005). Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. *Government and Opposition*, 40(4), 597-614. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2005.00166.x>
- Allard-Tremblay, Y. (2022). The Two Row Wampum: Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonomy. *Polity*, 54(2), 225-249. <https://doi.org/10.1086/718331>
- Allard-Tremblay, Y. et Coburn, E. (2021). The Flying Heads of Settler Colonialism; or the Ideological Erasures of Indigenous Peoples in Political Theorizing. *Political Studies*, 1-20. <https://doi.org/10.1177/00323217211018127>
- Allen, A. (2016). *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Anker, K. (2021). Ecological jurisprudence and Indigenous relational ontologies. Beyond the “ecological Indian”? Dans K. Anker, P. D. Burdon, G. Garver, M. Maloney et C. Sbert (dir.), *From Environmental to Ecological Law* (1<sup>re</sup> éd., p. 104-118). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003001256>
- Applebaum, B. (2008). White Privilege/White Complicity: Connecting “Benefiting From” to “Contributing To”. Dans R. D. Glass (dir.), *Philosophy of Education* (p. 292-300). Philosophy of Education Society. <https://educationjournal.web.illinois.edu/archive/index.php/pes/issue/view/10.html>
- Applebaum, B. (2010). *Being White, being good: White complicity, White moral responsibility, and social justice pedagogy*. Lexington Books.
- Aragon, C. et Jaggar, A. M. (2018). Agency, Complicity, and the Responsibility to Resist Structural Injustice. *Journal of Social Philosophy*, 49(3), 439-460. <https://doi.org/10.1111/josp.12251>

- Arvin, M., Tuck, E. et Morrill, A. (2013). Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. *Feminist Formations*, 25(1), 8-34. <https://doi.org/10.1353/ff.2013.0006>
- Asch, M. (2014). *On Being Here to Stay. Treaties and Aboriginal Rights in Canada*. University of Toronto Press.
- Asch, M. (2018). Confederation Treaties and Reconciliation: Stepping Back into the Future. Dans M. Asch, J. Borrows et J. Tully (dir.), *Resurgence and Reconciliation. Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings* (p. 29-48). University of Toronto Press.
- Awashish, C. (2014). Déclaration de souveraineté atikamekw. Entrevue avec Constant Awashish, Grand chef de la nation Atikamekw. *À babord*, (57), 8-9.
- Bailey, A. (1998). Privilege: Expanding on Marilyn Frye's « Oppression ». *Journal of Social Philosophy*, 29(3), 104-119. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1998.tb00124.x>
- Barker, A. J. (2012). Already Occupied: Indigenous Peoples, Settler Colonialism and the Occupy Movements in North America. *Social Movement Studies*, 11(3-4), 327-334. <https://doi.org/10.1080/14742837.2012.708922>
- Barker, A. J. (2018). D'adversaires à alliés : forger des alliances respectueuses entre Autochtones et colons. Dans L. Davis (dir.), *Alliances. Penser et repenser les relations entre Autochtones et non-Autochtones* ( D. Poliquin, trad., p. 379-397). Presses de l'Université de Montréal.
- Barker, A. J. (2021). *Making and Breaking Settler Space: Five Centuries of Colonization in North America*. UBC Press.
- Barker, J. (2005). For Whom Sovereignty Matters. Dans J. Barker (dir.), *Sovereignty matters: locations of contestation and possibility in indigenous struggles for self-determination* (p. 1-31). University of Nebraska Press.
- Bastien, P. (2021). *Paroles amérikoises*. Les Éditions Mains libres.
- Battell Lowman, E. et Barker, A. J. (2015). *Settler : identity and colonialism in 21st century Canada*. Fernwood Publishing.
- Bélanger, Y. (1994). Québec inc. : La dérive d'un modèle? *Les Cahiers du CRISES*, (ET9401), 10.1522/030607802. <https://doi.org/10.1522/030607802>
- Bilge, S. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2), 9-32. <https://doi.org/10.7202/1034173ar>
- Bissonnette-Lavoie, O. (2020). *Une (sur)vie de colon – en quête d'une conquête. Dynamiques identitaires et territoriales de la culture coloniale québécoise* [Thèse de doctorat, Université de Montréal].

[https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/25561/Bissonnette-Lavoie\\_Olivier\\_2020\\_these.pdf](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/25561/Bissonnette-Lavoie_Olivier_2020_these.pdf)

- Blanchet-Cohen, N., Picard, V., Robert-Careau, F., Ibarra-Lemay, A., Godbout, S., Théoret-Jerome, F., Jourdain-Rock, T., Boivin, J., Canapé, M.-H., Veillette-Cheezo, K.-A., Tremblay, A., George, K. N., Tshernish, M., Lainé, A., Pinsonneault, A., Sioui, G., Joannette, O., Larivière, W., Richardson, C., ... Chouinard, J.-M. (2020, 17 octobre). *Reconnaître le racisme systémique : Il en va de notre responsabilité collective*. Radio-Canada. Radio-Canada.ca. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1741899/lettre-ouverte-chercheurs-universite-autochtones-joyce-echaquan-racisme-systemique>
- Borrows, J. (1999). Sovereignty's Alchemy: An Analysis of *Delgamuukw v. British Columbia*. *Osgoode Hall Law Journal*, 37, 537-596.
- Borrows, J. (2016). *Freedom and Indigenous Constitutionalism*. University of Toronto Press.
- Borrows, J. (2017). Foreword. Dans F. Dussart et S. Poirier (dir.), *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada* (p. vii-xiii). University of Toronto Press.
- Borrows, J. (2020). *La constitution autochtone du Canada* ( D. Leydet, G. Nootens et G. Motard, trad.). Presses de l'Université du Québec.
- Borrows, J. et Coyle, M. (dir.). (2017). *The Right Relationship : Reimagining the Implementation of Historical Treaties*. University of Toronto Press.
- Bouchard, G. (2015). Le faux « sang indien » des Québécois. *La Presse*.  
<https://www.lapresse.ca/debats/nos-collaborateurs/gerard-bouchard/201502/06/01-4841971-le-faux-sang-indien-des-quebecois.php>
- Bouchard, G. (2021, 27 février). *L'américanité du Québec, un débat raté*. Le Devoir.  
<https://www.ledevoir.com/opinion/idees/596010/point-de-vue-l-americanite-du-quebec-un-debat-rate>
- Boudreau Morris, K. (2017). Decolonizing solidarity: cultivating relationships of discomfort. *Settler Colonial Studies*, 7(4), 456-473. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2016.1241210>
- Bourque, G. et Laurin-Frenette, N. (1972). Classes sociales et idéologies nationalistes au Québec : 1760-1970. *L'homme et la société*, 24(1), 221-247.  
<https://doi.org/10.3406/homso.1972.1525>
- Bourque, G. et Legaré, A. (1979). *Le Québec. La question nationale*. Maspero.  
[http://classiques.uqac.ca/contemporains/bourque\\_gilles/le\\_quebec\\_la\\_question\\_nat/Quebec\\_question\\_nationale.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/bourque_gilles/le_quebec_la_question_nat/Quebec_question_nationale.pdf)
- Carastathis, A. (2016). *Intersectionality. Origins, Contestations, Horizons*. University of Nebraska Press.



- Carlson-Manathara, E. (2021). *Living in Indigenous sovereignty*. Fernwood Publishing.
- Carrier, M. (réalis.) et Higgins, O. (réalis.). (2013). *Québécoisie* [Long-métrage documentaire]. MÖ FILMS.
- CBC News. (2020, 19 février). Why 2 different kinds of Wet'suwet'en leaders support and oppose the gas pipeline. *CBC*. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/blockade-railway-mowhak-wet-suwet-en-1.5467234>
- Cole, E. R. (2008). Coalitions as a Model for Intersectionality: From Practice to Theory. *Sex Roles*, 59(5-6), 443-453. <https://doi.org/10.1007/s11199-008-9419-1>
- Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics. (2019). *Rapport final*. [https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers\\_clients/Rapport/Rapport\\_final.pdf](https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport/Rapport_final.pdf)
- Comrade Jorge, Maggie et Arthur. (2021). Chronicles of the Struggling and Dispossessed. An Investigation into the Other Side of Canada. *kites*, (5-6), 84-151.
- Conseil de la Nation Atikamekw. (2014, 8 septembre). Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw. [https://web.archive.org/web/20150408030052/https://www.atikamekwsipi.com/fichiers/Fi le/declaration\\_souverainete\\_signe.pdf](https://web.archive.org/web/20150408030052/https://www.atikamekwsipi.com/fichiers/Fi le/declaration_souverainete_signe.pdf)
- Conseil des Atikamekw de Manawan et Conseil de la Nation Atikamekw. (2020). *Principe de Joyce*, 17.
- Convergence des luttes anticapitalistes. (2022). La planète brûle pis c'est payant en crise! *Journal de la Convergence des luttes anticapitalistes*, 7-8.
- Corntassel, J. (2021). Indigenous Laws on Indigenous Lands: Land Back as Community Resurgence. *Rooted*, 1(2), 15-23.
- Coulthard, G. S. (2018). *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance* ( A. Des Rochers et A. Gauthier, trad.). Lux Éditeur.
- Couturier, E.-L. et Labrie, V. (2020, novembre). *Qui a accès à un revenu viable au Québec ?* Institut de recherche et d'informations socio-économiques. [https://iris-recherche.qc.ca/wp-content/uploads/2021/03/Acces\\_au\\_revenu\\_viable\\_WEB.pdf](https://iris-recherche.qc.ca/wp-content/uploads/2021/03/Acces_au_revenu_viable_WEB.pdf)
- Cox, R. H. et Schilthuis, A. (2012). Hegemony and counterhegemony. Dans G. Ritzer (dir.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. <https://doi.org/10.1002/9780470670590.wbeog265>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.

- Davis, L. (dir.). (2018). *Alliances. Repenser les relations entre Autochtones et non-Autochtones* ( D. Poliquin, trad.). Presses de l'Université de Montréal.
- Delâge, D. (2011). La peur de « passer pour des Sauvages ». *Les Cahiers des dix*, (65), 1-45.  
<https://doi.org/10.7202/1007771ar>
- Delâge, D. et Warren, J.-P. (2019). *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*. Boréal.
- Delgamuukw c. Colombie-Britannique*. (1997). CSC 302. <https://canlii.ca/t/1fqz7>
- Deneault, A. (2020). *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*. Lux Éditeur.
- Deneault, A. (2021, 13 juillet). Interviewé par W. Pépin. Une mauvaise conscience de classe — Entretien avec le philosophe Alain Deneault. Impact Campus.  
<https://www.youtube.com/watch?v=rXBMIFMvXe0>
- Désy, J. (2016). *Amériquoisie*. Mémoire d'encrier.
- Dorais, D. (2021). Rompre avec le colonialisme ? *L'Inconvénient*, (85), 57-60.
- Dussart, F. et Poirier, S. (dir.). (2017). *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. University of Toronto Press.  
<https://doi.org/10.3138/9781487513764-002>
- Eid, P. (2018). Les majorités nationales ont-elles une couleur ? Réflexions sur l'utilité de la catégorie de « blanchité » pour la sociologie du racisme. *Sociologie et sociétés*, 50(2), 125-149. <https://doi.org/10.7202/1066816ar>
- Elliott, M. (2018). Indigenous Resurgence: The Drive for Renewed Engagement and Reciprocity in the Turn Away from the State. *Canadian Journal of Political Science*, 51(1), 61-81.  
<https://doi.org/10.1017/S0008423917001032>
- Fortier, C. (2017). *Unsettling the Commons. Social Movements Within, Against, and Beyond Settler Colonialism*. Arbeiter Ring Publisher.
- Fraser, N. (2014). Behind Marx's Hidden Abode. *New Left Review*, 55-72.
- Fraser, N. (2020). What Should Socialism Mean in the Twenty-First Century? Socialist Register 2020. Dans L. Panitch et G. Albo (dir.), *Beyond Market Dystopia: New Ways of Living*. NYU Press, Monthly Review Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1f885m4.17>
- Fraser, N. (2021). Climates of Capital: For a Trans-Environmental Eco-Socialism. *New Left Review*, (127), 94-127.
- Fraser, N. et Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Polity.
- Gehl, L. (2012). *My Ally Bill of Responsibilities*. Lynn Gehl. <https://www.lynngehl.com/ally-bill-of-responsibilities.html>

- Giroux, D. (2017). Pour une véritable décolonisation de l'État canadien. *Relations*, (791), 21-23.
- Giroux, D. (2018). Enterrer la souveraineté coloniale. *Relations*, (795), 30-31.
- Giroux, D. (2019a). Décolonisation 101. À *babord*, (79), 104-109.
- Giroux, D. (2019b). *La généalogie du déracinement. Enquête sur l'habitation postcoloniale*. Presses de l'Université de Montréal.
- Giroux, D. (2019c). *Parler en Amérique. Oralité, Colonialisme, Territoire*. Mémoire d'encrier.
- Giroux, D. (2019d). Repolitiser l'accumulation primitive. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (21), 29-36.
- Giroux, D. (2020). *L'Oeil du maître. Figures de l'imaginaire colonial québécois*. Mémoire d'encrier.
- Giroux, D. et Mailhot, A.-A. (2014). Une résistance autochtone radicale et interpellante. *Relations*, (772), 25-27.
- Hager, S. et Mawopiyane. (2021). *The Gatherings: Reimagining Indigenous-Settler Relations*. <https://utorontopress.com/9781487508951/the-gatherings>
- Hamelin, L.-E. (2014). *La nordicité du Québec: Entretiens avec Louis-Edmond Hamelin* (1<sup>re</sup> éd.). Presses de l'Université du Québec. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1flhcvk>
- Hill Collins, P. et Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Polity Press.
- hooks, bell. (2015). Feminist Masculinity. Dans *Feminism Is for Everybody. Passionate Politics* (2e édition). Routledge.
- Hunt, S. et Holmes, C. (2015). Everyday Decolonization: Living a Decolonizing Queer Politics. *Journal of Lesbian Studies*, 19(2), 154-172. <https://doi.org/10.1080/10894160.2015.970975>
- Indigenous Media Action. (2014). Accomplices, Not Allies. An Indigenous Perspective & Provocation. <https://www.indigenouaction.org/accomplices-not-allies-abolishing-the-ally-industrial-complex/>
- Jaeggi, R. (2005). Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia*. *Actuel Marx*, 38(2), 135-158. <https://doi.org/10.3917/amx.038.0135>
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation* ( F. Neuhouser et A. E. Smith, trad.). Columbia University Press.
- Jaeggi, R. (2015). Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques*, 57(1), 13-29. <https://doi.org/10.3917/rai.057.0013>
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life* ( C. Cronin, trad.). Harvard University Press.

- Jafri, B. (2012, 21 mars). Privilege vs. Complicity: People of Colour and Settler Colonialism. *Equity Matters*. <https://www.federationhss.ca/en/blog/privilege-vs-complicity-people-colour-and-settler-colonialism>
- Johnston, D. (2005). Aboriginal Traditions of Tolerance and Reparation. Introducing Canadian Colonialism. Dans M. Labelle, R. Antonius et G. Leroux (dir.), *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon* (p. 143-159). Presses de l'Université du Québec.
- Kamel, G. (2021, 8 septembre). *Rapport d'enquête. Loi sur la recherche des causes et des circonstances des décès pour la protection de la vie humaine concernant le décès de Joyce Echaquan*. Bureau du coroner du gouvernement du Québec. [https://www.coroner.gouv.qc.ca/fileadmin/Enquetes\\_publicques/2020-EP00275-9.pdf](https://www.coroner.gouv.qc.ca/fileadmin/Enquetes_publicques/2020-EP00275-9.pdf)
- Kanapé Fontaine, N. (2021). Avant-propos. Dans S. Zanetti (dir.), *Ce qui nous lie. L'indépendance pour l'environnement et nos cultures*. (p. 9-17). Écosociété.
- Kanapé Fontaine, N. et Béchar, D. E. (2020). *Kuei, je te salue : conversation sur le racisme*. Écosociété.
- Kapash, A. A. (2020). *Qu'as-tu fait de mon pays ?/Tanite nan etutamin nitassi?* ( J. Mailhot, trad.). Mémoire d'encrier.
- Keucheyan, R. (2017). *Hémisphère gauche*. La Découverte.
- Knowles, C. (2021). Responsibility in Cases of Structural and Personal Complicity: A Phenomenological Analysis. *The Monist*, 104(2), 224-237. <https://doi.org/10.1093/monist/onaa034>
- Koleszar-Green, R. (2018). What is a Guest? What is a Settler? *Cultural and Pedagogical Inquiry*, 10(2), 166-177. <https://doi.org/10.18733/cpi29452>
- Krause, S. R. (2013). Beyond Non-Domination: Agency, Inequality and the Meaning of Freedom. *Philosophy & Social Criticism*, 39(2), 187-208. <https://doi.org/10.1177/0191453712470360>
- Laclau, E. (2007). Why Do Empty Signifiers Matter to Politics? Dans *Emancipation(s)* (p. 36-46). Verso.
- Laclau, E. et Mouffe, C. (2014). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (2e édition). Verso Books.
- Lapointe, P.-A. (2020). La théorie critique de Nancy Fraser. *Les Cahiers du CRISES*, (ET2001), 51.
- LeBlanc, D. A. M. (2021). The Roles of Settler Canadians within Decolonization : Re-evaluating Invitation, Belonging and Rights. *Canadian Journal of Political Science*, 54(2), 356-373. <https://doi.org/10.1017/S0008423920001274>

- Lelong, C. (2017). Changement climatique et responsabilité: imputabilité ou connexion sociale ? *Ithaque*, (20), 121-146.
- Lepora, C. et Goodin, R. E. (2013). *On Complicity and Compromise*. Oxford University Press.
- Létourneau, J.-F. (2017). *Le territoire dans les veines*. Mémoire d'encrier.
- Lu, C. (2011). Colonialism as Structural Injustice: Historical Responsibility and Contemporary Redress. *Journal of Political Philosophy*, 19(3), 261-281. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2011.00403.x>
- Lu, C. (2019). Structural injustice and alienation: a reply to my critics. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 23(4), 544-555. <https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1623565>
- Lukács, G. (1960). *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste* ( K. Axelos et J. Bois, trad.). Éditions de Minuit.
- Mackey, E. (2016). *Unsettled Expectations. Uncertainty, Land and Settler Decolonization*. Fernwood Publishing.
- Marx, K. (2023). *Critique of the Gotha Program* ( K. B. Anderson et K. Ludenhoff, trad.). PM Press.
- Marx, K. (1993). *Le Capital. Livre I* ( J.-P. Lefebvre, trad.). Presses Universitaires de France.
- Marx, K. et Engels, F. (1986). *Manifeste du parti communiste* ( G. Cornillet, trad.). Messidor/Éditions sociales.
- Marx, K. et Engels, F. (1982). *L'idéologie allemande* ( H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, trad.). Messidor/Éditions sociales.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Melançon, J. (2019). L'autochtonisation comme pratique émancipatrice. Les communautés francophones devant l'urgence de la réconciliation. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 31(1), 43-68. <https://doi.org/10.7202/1059125ar>
- Melançon, J. (2021). Alain Deneault, Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe, Montréal, Lux, 2020, 211 pages. *Philosophiques*, 48(1), 173-177. <https://doi.org/10.7202/1077843ar>
- Memmi, A. (1985). *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*. Gallimard.
- Michaud-Ouellet, J. A. (2019). *On the Relationship between Vulnerability and Sovereignty in Québécois Settler Self-Determination and the Shift to a Relational Conception of the Self as Treaty Partner* [Thèse de doctorat, University of Victoria].

- Mills, A. (2016, 21 juillet). In Lieu of Justice Thoughts on Oppression, Identity & Earth. *Waakoodiwin*. <https://waakoodiwin.wordpress.com/2016/07/21/in-lieu-of-justice-thoughts-on-oppression-identity-earth/>
- Mills, A. (2017). What is a Treaty? On Contract and Mutual Aid. Dans J. Borrows et M. Coyle (dir.), *The Right Relationship : Reimagining the Implementation of Historical Treaties* (p. 208-247). University of Toronto Press.
- Mills, A. (2018). Rooted Constitutionalism : Growing Political Community. Dans M. Asch, J. Borrows et J. Tully (dir.), *Resurgence and Reconciliation. Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings* (p. 133-173). University of Toronto Press.
- Mills, A. J. (2019). *Miinigowiziwin: All That Has Been Given for Living Well Together. One Vision of Anishinaabe Constitutionalism* [Thèse de doctorat, University of Victoria]. <http://hdl.handle.net/1828/10985>
- Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.
- Moogk, P. N. (1989). Reluctant Exiles: Emigrants from France in Canada before 1760. *The William and Mary Quarterly*, 46(3), 463. <https://doi.org/10.2307/1922353>
- Morali, L. (dir.). (2008). *Aimititau! Parlons-nous!* Mémoire d'encrier.
- Morgensen, S. L. (2014, 26 mai). White Settlers and Indigenous Solidarity: Confronting White Supremacy, Answering Decolonial Alliances. *Decolonization*. <https://decolonization.wordpress.com/2014/05/26/white-settlers-and-indigenous-solidarity-confronting-white-supremacy-answering-decolonial-alliances/>
- Morisset, J. (2018). *Sur la piste du Canada errant. Déambulations géographiques à travers l'Amérique inédite*. Les Éditions du Boréal.
- Morisset, J. et Giroux, D. (2018, 27 juin). Sur la piste du Canada errant. Entrevue avec l'écrivain Jean Morisset. [https://www.youtube.com/watch?v=C\\_qcu--\\_3UE](https://www.youtube.com/watch?v=C_qcu--_3UE)
- Musée McCord Stewart. (2023). *Aller à la rencontre et devenir un allié des nations autochtones*. Musée McCord. <https://www.musee-mccord-stewart.ca/fr/rencontre-devenir-allie-nations-autochtones/>
- Nadasdy, P. (2017). *Sovereignty's Entailments : First Nation state formation in the Yukon*. University of Toronto Press.
- Néméh-Nombré, P. (2022). *Seize temps noirs pour apprendre à dire kuei*. Mémoire d'encrier.
- Nichols, R. (2013). Indigeneity and the Settler Contract today. *Philosophy & Social Criticism*, 39(2), 165-186. <https://doi.org/10.1177/0191453712470359>
- Nicoll, F. (2004). Reconciliation in and out of Perspective: White Knowing, Seeing, Curating, and Being at Home in and against Indigenous Sovereignty. Dans A. Moreton-Robinson

- (dir.), *Whitening Race: Essays in Social and Cultural Criticism* (p. 17-31). Aboriginal Studies Press.
- Nungak, Z. (2019). *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes : le combat des Inuits* ( J. Léveillé-Trudel, trad.). Boréal. <https://www.leslibraires.ca/livres/contre-le-colonialisme-dope-aux-steroides-zebedee-nungak-9782764625682.html>
- Office of Indigenous Initiatives. (2021). *Land Acknowledgement*. Queen's University. <https://www.queensu.ca/indigenous/ways-knowing/land-acknowledgement>
- Pasternak, S. (2014). Jurisdiction and Settler Colonialism: Where Do Laws Meet? *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne de Droit et Société*, 29(02), 145-161. <https://doi.org/10.1017/cls.2014.5>
- Pasternak, S. (2021). Jurisdiction. Dans M. Valverde, K. Clarke, E. Darian-Smith et P. Kotiswaran (dir.), *Routledge Handbook of Law and Society* (p. 178-181). Routledge.
- Pasternak, S. et King, H. (2019). *Land Back. A Yellowhead Institute Red Paper* [Rapport]. Yellowhead Institute. <https://redpaper.yellowheadinstitute.org/wp-content/uploads/2019/10/red-paper-report-final.pdf>
- Pasternak, S. et Metallic, N. W. (2021). *Cash Back. A Yellowhead Institute Red Paper* [Rapport]. Yellowhead Institute. <https://cashback.yellowheadinstitute.org/>
- Pateman, C. (2007). The Settler Contract. Dans C. Pateman et C. W. Mills (dir.), *Contract and domination* (p. 35-78). Polity.
- Perreault, J. (2015). La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine. *Recherches féministes*, 28(2), 33-52. <https://doi.org/10.7202/1034174ar>
- Pineault, É. (2014). La dépossession tranquille. *Liberté*, (302), 10-19.
- Pires, R. (2019). *Ne sommes-nous pas québécoises?* Remue-Ménage.
- Poliquin, C. (réalis.) et Dubuc, Y. (réalis.) (2014). *L'empreinte* [Long-métrage documentaire]. Les Productions Isca. <https://www.onf.ca/film/empreinte-edu/>
- Reagan, P. (2010). *Unsettling the Settler Within : Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*. UBC Press.
- Rifkin, M. (2013). Settler common sense. *Settler Colonial Studies*, 3(3-4), 322-340. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2013.810702>
- Ripstein, A. (2017). Property and Sovereignty: How to Tell the Difference. *Theoretical Inquiries in Law*, 18(2). <https://doi.org/10.1515/til-2017-0013>
- Roediger, D. R. (2017). *Class, Race, and Marxism*. Verso.

- Ross-Tremblay, P. et Hamidi, N. (2013a). Gamau: confluence des personnes, des idées et des actions. Dans S. Thibault et M. Brodeur (dir.), *Perspectives d'avenir pour le Québec. Le regard de jeunes chercheurs* (p. 229-245). Presses de l'Université du Québec.
- Ross-Tremblay, P. et Hamidi, N. (2013b). Les écueils de l'extinction: Les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale. *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), 51-57. <https://doi.org/10.7202/1024473ar>
- Ryerson, S. B. (1997). *Les origines du Canada* ( H. Fuyet et J. Lazorthes-Barez, trad.). VLB Éditeur.
- Saul, J. R. (2009). *A Fair Country. Telling Truths about Canada*. Penguin Random House.
- Savard, R. (1979). *Destins d'Amérique. Les autochtones et nous*. L'Hexagone.
- Savard, R. (1987). Lutter en notre nom, pas au nom des autochtones. *Révoltes*, (7), 4-6. <https://archivesrevolutionnaires.com/wp-content/uploads/2021/01/Revoltes-no.7-Printemps-1987.pdf>
- Schaap, A. (2008). Aboriginal Sovereignty and the Democratic Paradox. Dans A. Little et M. Lloyd (dir.), *The Politics of Radical Democracy* (p. 52-72). Edinburgh University Press.
- Schaap, A. (2009). The Absurd Proposition of Aboriginal Sovereignty. Dans A. Schaap (dir.), *Law and Agonistic Politics* (p. 209-223). Routledge.
- Simpson, L. B. (2017). *As We Have Always Done : Indigenous Freedom through Radical Resistance*. University of Minnesota Press.
- Simpson, L. B. (2018). *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg* ( A.-M. Regimbald, trad.). Varia.
- Sioui, G. E. (1989). *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*. Presses de l'Université Laval.
- Sioui, G. E. (2008). *Histoires de Kanatha vues et contées - Histories of Kanatha seen and told : essais, contributions, discours et oraisons, 1991-2007*. Presses de l'Université d'Ottawa.
- Sioui, G. E. (2020). *Eatenonha : racines autochtones de la démocratie moderne* ( G. Deschamps, trad.). Les Presses de l'Université Laval.
- Starblanket, G. et Stark, H. K. (2018). Towards a Relational Paradigm – Four Points for Consideration: Knowledge, Gender, Land, and Modernity. Dans M. Asch, J. Borrows et J. Tully (dir.), *Resurgence and Reconciliation. Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings* (p. 175-207). University of Toronto Press.
- Stark, H. K. et Stark, K. J. (2018). Nenabozho Goes Fishing: A Sovereignty Story. *Daedalus*, 147(2), 17-26. [https://doi.org/10.1162/DAED\\_a\\_00486](https://doi.org/10.1162/DAED_a_00486)



- Steinman, E. (2020). Unsettling as agency: unsettling settler colonialism where you are. *Settler Colonial Studies*, 10(4), 558-575. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2020.1807877>
- Swiftwolfe, D. (2019). Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones. RÉSEAU de la communauté autochtone à Montréal. <https://reseauumtlnetwork.com/wp-content/uploads/2019/02/Trousse.pdf>
- The BIPOC Project. (2016). *About Us*. The BIPOC Project. <https://www.thebipocproject.org>
- The Red Nation. (2021). *The Red Deal. Indigenous Action to Save our Earth*. Common Notions.
- Thériault, M., Bondar, A., Bonneau, S., Côté, L. P., Dubé La Torre, N., Gélinas, É. et Lambert, A. (2022). *Décoloniser et autochtoniser l'enseignement de la philosophie au Québec: quelques pistes pour débiter*.
- Tuck, E. et Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40.
- Tully, J. (1999). *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité* (J. Des Chênes, trad.). Presse de l'Université Laval.
- Tully, J. (2000). Struggles over Recognition and Distribution. *Constellations*, 7(4), 469-482. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00203>
- Tully, J. (2008). *Public Philosophy in a New Key. Volume I: Democracy and Civic Freedom*. Cambridge University Press.
- Tully, J. (2018). Reconciliation Here on Earth. Dans M. Asch, J. Borrows et J. Tully (dir.), *Resurgence and Reconciliation. Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings* (p. 83-129). University of Toronto Press.
- Tully, J. (2020a). Deparochializing Political Theory and Beyond: A Dialogue Approach to Comparative Political Thought. Dans M. S. Williams (dir.), *Deparochializing Political Theory* (1<sup>re</sup> éd., p. 25-59). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108635042.003>
- Tully, J. (2020b). On Resurgence and Transformative Reconciliation. Dans N. J. Turner (dir.), *Plants, People, and Places: The Roles of Ethnobotany and Ethnoecology in Indigenous Peoples' Land Rights in Canada and Beyond*. McGill-Queen's University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv153k6x6>
- Tully, J. (2020c). Sustainable Democratic Constitutionalism and Climate Crisis. *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, 65(3), 545-572. <https://doi.org/10.7202/1075601ar>
- Veracini, L. (2015). *The Settler Colonial Present*. Palgrave Macmillan.

- Veracini, L. (2017). Decolonizing Settler Colonialism: Kill the Settler in Him and Save the Man. *American Indian Culture and Research Journal*, 41(1), 1-18.  
<https://doi.org/10.17953/aicrj.41.1.veracini>
- Vincent, S. (2010). Identité québécoise : l'angle mort. Synthèse des textes de Rémi Savard publiés dans les journaux. *Recherches amérindiennes au Québec*, 40(1-2), 13-24.  
<https://doi.org/10.7202/1007491ar>
- Vincent, S. (2013). La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé. Dans A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec* (p. 75-91). Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.5633>
- Viveiros De Castro, E. (2017). Les involontaires de la patrie. *Multitudes*, 69(4), 123-128.  
<https://doi.org/10.3917/mult.069.0123>
- Walia, H. (2015). *Démanteler les frontières. Contre l'impérialisme et le colonialisme* ( P. Cadorette et M. Heap-Lalonde, trad.). Lux Éditeur.
- Wall Kimmerer, R. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants* (First edition). Milkweed Editions.
- Wang, J. (2020). *Capitalisme carcéral* ( P. Blouin, trad.). Éditions de la rue Dorion.
- Wawanoloath, A. (2020). Voix autochtones, souverainetés et avenir politique au Québec. Dans S. G. Marceau, J.-O. Roy et D. Salée (dir.), *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada: Identités, citoyennetés et autodétermination* (1<sup>re</sup> éd., p. 269-278). Presses de l'Université du Québec. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n35c55>
- Ward, S. (2015). Decolonizing the Colonizer [Conférence enregistrée].  
<https://vimeo.com/132494644>
- Wingender, M. (2021). *Le nouveau monde oublié. La naissance métissée des premiers Canadiens*. Éditions La Métisse.
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice*. Oxford University Press.
- Ypi, L. (2013). What's Wrong with Colonialism. *Philosophy & Public Affairs*, 41(2), 158-191.  
<https://doi.org/10.1111/papa.12014>
- Zambrana, R. (2018). What's Critical about Critical Theory?—Redux. Dans A. Allen et E. Mendieta (dir.), *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi* (p. 98-118). The Pennsylvania State University Press.