

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

(MÉ)TISSER LA RÉSISTANCE :
LES PRATIQUES DE COORDINATION ENTRE AUTOCHTONES ET NON-
AUTOCHTONES ENGAGÉ.ES CONTRE LES HYDROCARBURES AU
QUÉBEC

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SCIENCES DE L'ENVIRONNEMENT

PAR
MARYSE POISSON

OCTOBRE 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mars 2016, 5:30am, Queen Charlotte, Haida Gwaii.

J'attends dans la noirceur, entourée de montagnes que je ne peux voir. Pour une raison inconnue, mon cadran m'a réveillée une heure plus tôt que prévu. Ou peut-être était-ce un tour du destin, le moment propice pour écrire ces remerciements? La diversité des personnes incroyables qui m'ont appuyée et inspirée durant ce mémoire m'encourage à tenter une petite aventure (linguistique!), et à vous faire voyager:

Gracias à ma tribu avec qui j'ai tout partagé pendant ce processus de mémoire, de la vie en commun jusqu'à la réalisation de projets magnifiques qui ont rythmé ce mémoire, de notre terrain dans les Laurentides en passant par l'EspaceEx et les jardins Cra-terre. Je n'aurais jamais pu passer au travers de ce mémoire sans vous. Ma sœur jumelle Jacinthe, parce que tu es une partenaire de vie de laquelle je n'imagine même pas me séparer. Tu me fais avancer dans la vie comme personne d'autre ne pourra jamais le faire. Mathieu, qui est devenu mon frère, pour savoir si bien me ramener à ce qui guide mes choix pratiques et éthiques. Pablo, pour ton énergie qui rend tout possible et qui nous emmène à nous dépasser. Gabriel, pour ta présence si attentive et l'espoir que ton enthousiasme m'apporte quotidiennement. *Gracias* à mes sœurs d'Espagne, Mayka et Alexandra, dont les paroles, même si elles viennent de loin, me ramènent toujours à mes racines.

Gracias à ma directrice de maîtrise, Sylvie Jochems, qui m'aura emmenée de la Bolivie à la sociologie des mouvements sociaux et à la pragmatique avec brio, compassion, soutien et tout juste la rigueur intellectuelle qu'il me fallait. Nos discussions m'ont toujours poussée à aller plus loin, mais m'ont aussi donné

confiance en moi. Tu m'as certainement guidée dans mon cheminement académique et intellectuel, qui n'aurait pas été le même sans toi. *Gracias!*

Há'waa infinis à Chris, qui m'a fait migrer vers l'Ouest pour écrire ce mémoire et vivre un hiver incroyable entre forêts, mer et montagnes. *Há'waa* à la vie de m'avoir permis de te rencontrer. Ta confiance, ton support et ton amour m'ont accompagnée tout au long de cette rédaction, et ce n'est que le début. *Há'waa* à Haida Gwaii, ce territoire contrasté de rebellions et de surexploitations, qui m'a accueillie pendant ma rédaction. *Há'waa* à mes ami.es de l'Ouest, Marilyne, Evan, Alexa, Mitch, Éric, Karen, Willy et Sabina qui m'ont accompagnée durant les derniers pas de cette démarche. Un *Há'waa* à Patrika et à toutes les autres qui se battent en première ligne, d'un camp à l'autre. *Há'waa* à ces travailleurs de l'industrie forestière que j'ai côtoyé au café *Queen B*, toujours là pour me rappeler les défis à surmonter pour que la majorité soit consciente de l'urgence d'agir face aux problèmes socio-écologiques.

Meegwetch à Charles, Vincent, Rebeka, Guillaume, Marc-André, Christian, Lyli, Aurore, Chloé, Alyssa, Stone et Maude, des personnes que j'admire pour leur engagement. Vous m'avez permis de grandir à travers nos mouvements de résistance et de création d'une vie meilleure pour toutes et tous. *Tshinashkumitin* à Shanipiap, pour m'avoir accueillie comme tu l'as fait. *Meegwetch* à toutes les personnes qui ont accepté de me partager leurs expériences en entrevue, et au-delà.

Un énorme merci à ma famille, d'abord à mon père, qui m'inspire et me soutient avec ses conseils à tous les détours du labyrinthe qu'est parfois la vie. À ma mère toujours présente pour me rappeler à la fois qu'il faut exprimer ce qu'on garde en soi, et que tout est possible. À mes deux sœurs Julie et Valérie, vous m'aidez à me remettre en question et à sortir des sentiers battus. Merci à ma grand-mère Clémence, qui me nourrit de sa sagesse et des perspectives d'une génération qui m'a précédée. Merci à l'Institut des Sciences de l'environnement de l'UQAM et à ses professeur.es qui

m'ont permis d'approcher la complexité des problèmes environnementaux, du Québec au Brésil. Merci à mes collègues de maîtrise, avec qui j'ai traversé cette tempête d'apprentissage. Merci à mes autres collègues intellectuels, en particulier à Véronique qui m'a conseillée à différentes étapes comme une codirectrice, et à Jacinthe qui a relu, corrigé et commenté ce mémoire.

Un merci particulier au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et au Fonds de recherche du Québec Société et culture (FRQSC) qui m'ont accordé leur appui financier pour mener cette recherche. Je suis consciente du privilège que ces bourses représentent, et j'ai tenté d'en faire bon usage.

Plutôt qu'un remerciement, je salue la sagesse des auteur.es de ces livres qui m'ont marquée durant l'écriture de ce mémoire : *Merging Fire : Grassroots peacebuilding between Indigenous and non-indigenous peoples* de Rick Wallace, *Peace, Power, Righteousness* d'Alfred Taiaiake, *The book of elders : the life stories of great american Indians* de Sandy Johnson, et *Unsettling Canada : a national wake-up call* d'Art Manuel. Merci à la musique de Moe Clark, cette amie dont les mots si puissants ont accompagné mes marches en forêt entre les périodes de rédaction.

Je dédie ce projet de recherche à la mémoire de Jean. Chaque fois que j'ouvrirai ce mémoire, j'aurai une pensée pour toi et ton engagement sans pareil. Ton énergie nous accompagne, crois-moi.

Je dois beaucoup à cette communauté qui m'a entourée les dernières années, notamment l'inspiration pour mener ce mémoire. Je l'ai intitulé (mé)tisser la résistance, pour illustrer comment l'action collective est à la fois un processus de métissage, où les communautés et les différences se rencontrent pour renouveler nos mouvements, et d'un lent tissage, fil par fil, d'un réseau solide et complexe qui ne cesse de grandir.

AVANT-PROPOS

Un mémoire qui aborde une telle problématique ne peut se passer d'un avant-propos, comme les relations entre Autochtones et non-autochtones relèvent de celles qui prennent une vie à appréhender. Je veux donc situer ce qui m'a emmenée à écrire ce mémoire, alors que je commence à peine ce cheminement.

Depuis quelques années, je côtoie nombre de personnes, de groupes et d'organisations à travers mon engagement dans le mouvement étudiant, écologiste et de défense de droits. J'ai ainsi pu constater certains défis que ces mouvements relèvent, travaillant ensemble avec des ressources extrêmement limitées, des contraintes complexes et des adversaires intangibles ou apparemment indestructibles. Certaines alliances permettent d'organiser des actions rassemblant des centaines de milliers de personnes, et d'autres de créer des réseaux organisationnels qui agiront à long terme. Les défis que ces mouvements relèvent pour s'allier sont incroyables, et ils déploient une intelligence collective qui m'impressionne.

Cette présence active m'a emmenée à me questionner sur les défis que les mouvements sociaux semblent relever moins facilement. J'ai alors été en contact avec plusieurs Autochtones et non-autochtones qui m'ont guidée vers le choix de réfléchir sur les dynamiques de rencontre entre Autochtones et non-autochtones au sein des mouvements sociaux. Cette question est hautement complexe, et ce mémoire n'est qu'un humble essai d'en discuter certains aspects. Il s'agit d'un choix périlleux, car plutôt qu'étudier une dynamique dont les acteurs et actrices sont fières, j'ai décidé d'étudier une question qui se révèle souvent épineuse, voire qui semble créer des divisions au sein des mouvements sociaux.

Merci aux Autochtones qui font un immense travail d'éducation populaire et multiplient les prises de parole publiques. Ce sont ces voix qu'il convient d'écouter pour tenter de décoloniser nos mouvements et notre avenir.

« Raping mother earth is like the raping of our sisters. [...] One day, we will assimilate you in our indigenous philosophy »
(Ellen Gabriel, marche pour les femmes autochtones disparues et assassinées, 4 octobre 2014)

« Individual Native people who choose money over all but the most superficial aspects of their culture may prosper. But communities that take that path extinguish more than just their title to the land: they extinguish themselves as nations »
(Alfred, 1999, p.118)

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
AVANT-PROPOS	v
LISTE DES FIGURES	xi
LISTE DES TABLEAUX	xi
RÉSUMÉ	xii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : PROBLÉMATIQUE	
LA RENCONTRE DANS L'ACTION	5
1.1 Les pratiques d'actions collectives au sein des mouvements sociaux	5
1.1.1 Le problème éco-social comme moteur de l'engagement	5
1.1.2 Définir les pratiques d'action collective	7
1.1.3 La coordination de l'action collective, au-delà d'une analyse stratégique et utilitariste	10
1.1.4 La coordination, au-delà d'une analyse identitaire	13
1.2 Le problème éco-social: le défi interdisciplinaire d'un objet de recherche sur les pratiques sociales en sciences de l'environnement	16
1.3 La coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones..	18
1.3.1 Les pratiques de coordination dans l'île de la Tortue	19
1.3.2 Les pratiques de coordination face au développement des hydrocarbures.	20
1.4 Constats de la revue de littérature sur la coordination entre Autochtones et non-autochtones	23
1.4.1 La coordination territorialement située	23
1.4.2 La coordination en contexte néocolonial	25
1.4.3 Les responsabilités des non-autochtones dans la coordination	27
1.5 Objectif et question de recherche	29

CHAPITRE 2: CADRE THÉORIQUE

ANALYSER LA COORDINATION ENTRE AUTOCHTONES ET NON-AUTOCHTONE	30
2.1 Éléments d'une sociologie pragmatique de l'action et de la coordination	30
2.1.1 Situer la sociologie pragmatique.....	30
2.1.2 L'expérience et l'épreuve comme bases de l'analyse pragmatique.....	35
2.1.3 Les pratiques d'action collective sous la loupe pragmatique	40
2.2 Sociologie pragmatique: des règles et des compétences	42
2.2.1 Les compétences de coordination	42
2.2.2 Les règles des grammaires	45
2.3 Une analyse postcoloniale, voire décoloniale	46
2.3.1 Postcolonialisme et recherche en sciences sociales	46
2.3.2 Éléments d'une analyse postcoloniale, voire décoloniale	47
2.4 Sous-objectifs et sous-questions de recherche	49

CHAPITRE 3: APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

UNE ANALYSE DE DISCOURS DÉCOLONIALE?	51
3.1 Posture et rapport de la chercheure avec son objet de recherche	51
3.1.1 Décoloniser la recherche, une posture éthique	51
3.2 Orientation méthodologique	52
3.2.1 Changement de l'orientation méthodologique.....	52
3.2.2 Orientation méthodologique proposée.....	53
3.3 Méthodes de collecte de données	55
3.3.1 Entretiens compréhensifs.....	55
3.3.2 Recrutement des participant.es et déroulement	55
3.3.3 Grille d'entretiens	56
3.4 Méthode d'analyse	57
3.4.1 L'analyse des récits	58
3.4.2 L'analyse des discours-textes	60

3.5 Limites de l'analyse.....	62
3.5.1 Limites liées à la cueillette des données	62
3.5.1 Limites liées à l'analyse théorique.....	64
CHAPITRE 4 : PRÉSENTATION DES DONNÉES	
4.1 Portrait des répondant.e.s et de leurs pratiques d'action collective.....	66
4.1.1 Maude, engagée depuis longtemps avec des traditionalistes.....	67
4.1.2 Jonathan, impliqué depuis qu'il a été témoin des coupes à blanc	68
4.1.3 Dona, militante anticolonialiste depuis l'Ouest canadien	69
4.1.4 Valérie et la mobilisation au sein d'une ONG	70
4.1.5 Jérôme, impliqué dans des comités citoyens	71
4.1.6 Alexa, chargé de liaison entre écologistes et un conseil traditionnel	72
4.1.7 Maurice, artiste et porte-parole de la nature depuis Idle no More.....	73
4.1.8 Yves, père spirituel et créateur de liens	74
4.2 Portrait des compétences de coordination	75
4.2.1 Comprendre l'Autre.....	76
4.2.2 S'ajuster à l'Autre en contexte.....	83
4.3 Description des récits utilisés par les personnes participantes	87
4.3.1 Récits de justification de l'engagement éco-social	87
4.3.2 Récits de justification de la coordination.....	94
4.4 Description des discours-textes utilisés par les participant.es.....	98
4.4.1 Discours-textes autonomes	98
4.4.2 Discours-textes institutionnels.....	106
4.5 Constats et règles discursives	115
CHAPITRE 5: DISCUSSION	
VERS UNE COORDINATION DÉCOLONIALE ENTRE AUTOCHTONES ET	
NON-AUTOCHTONES?	117
5.1 Performativité des règles discursives	118

5.1.1 Altération du discours non-autochtone	119
5.1.2 Désaccords discursifs entre non-autochtones	123
5.1.3 Accord discursif de critique contre les institutions.....	126
5.2 Vers une coordination décoloniale?	130
5.2.1 Communauté(s) discursive(s) de la coordination	131
5.2.2 Vers une coordination discursive décoloniale?	132
CONCLUSION	135
APPENDICE A: CARTES DES FUTURS OLÉODUCS AU CANADA	139
APPENDICE B: CARTE DES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES TRAVERSÉES PAR L'OLÉODUC ÉNERGIE EST	141
ANNEXE A: GRILLE D'ENTREVUE.....	143
ANNEXE B: FORMULAIRE DE CONSENTEMENT ÉCRIT	148
RÉFÉRENCES.....	154

LISTE DES FIGURES

Schéma 2.1	Axes d'analyse et positionnement de différentes théories en sociologie de l'action et de la coordination.....	33
Figure 3.4	Démarche méthodologique.....	58
Figure 5.1.1	Schéma analytique des règles discursives.....	119
Figure 5.1.2	Portrait de la performativité des règles discursives.....	129

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1.1	Moteur de l'engagement et conceptualisation de la coordination de l'action collective.....	16
Tableau 2.1	Conceptualisations des approches en sociologie de l'action.....	35
Tableau 2.4	Sous-objectifs et sous-questions de recherche.....	49
Tableau 4.1	Portrait des répondant.es et de leurs pratiques d'action collective.....	66
Tableau 4.5	Constats et règles discursives issues des résultats.....	116

RÉSUMÉ

Les mouvements sociaux autochtones et écologistes sont fortement interpellés par l'augmentation de l'extraction et du transport des hydrocarbures sur le territoire de l'île de la tortue, aussi appelé Amérique du Nord. Au Québec, face à ce qui est identifié comme un problème éco-social, nombre d'actions collectives sont organisées entre Autochtones et non-autochtones. En sociologie des mouvements sociaux, la coordination de l'action collective a principalement été analysée comme stratégique et utilitariste, ou encore comme un processus identitaire. Cette recherche propose plutôt de l'analyser sous une loupe pragmatique, à partir des concepts de compétence et de règle langagière. Les pratiques d'action collective, notamment leur coordination (Thévenôt, 2006), sont alors définies et justifiées par les usages du langage (Laugier, 2009), voire du discours (Foucault, 1971). Le cadre théorique, inspiré du poststructuralisme, s'ancre ainsi dans la pragmatique française (Thévenôt, 2006; Boltanski, 2009; Nachi; 2006; Barthe *et al.*, 2013), et se voit complété par l'apport des théories postcoloniales, voire décoloniales.

Cette recherche propose donc de mener une analyse de discours (Maingueneau, 1991; Sarfati, 2009) de huit entretiens semi-dirigés menés avec des Autochtones et des non-autochtones engagés face à l'extraction et au transport des hydrocarbures au Québec. La description des usages des séquences de récits et de discours-textes par les personnes rencontrées permet d'opérationnaliser l'analyse de discours, et de déceler les règles discursives qui construisent les grammaires de la coordination. Le chapitre descriptif est l'occasion de dresser le portrait des personnes rencontrées et des compétences qu'elles disent devoir mettre en œuvre lors de la coordination, et de décrire ces usages de récits et de discours-textes. Trois règles discursives ont ainsi été identifiées : la correction du discours non-autochtone, le désaccord discursif entre non-autochtones, ainsi que l'accord discursif de critique des institutions. La discussion permet d'exposer en quoi ces trois règles discursives démontrent que les personnes rencontrées, en particulier les non-autochtones, performant des compétences (inter)discursives de coordination, et en quoi ceci constitue ou non des pratiques postcoloniales, voire décoloniales.

Mots-clés: action collective, mouvements sociaux, alliance, coordination, autochtone, sociologie pragmatique, postcolonial, décolonial, discours

INTRODUCTION

Kanehsatà:ke, 1990. Le lieu et la date d'un conflit déclenché par le développement d'un terrain de golf sur un territoire revendiqué par la Nation *Kanien'kehá :ka*, qui deviendra le théâtre d'une intervention militaire fédérale qu'on appellera plus tard la *Crise d'Oka*. Ce conflit sera l'évènement déclencheur de la *Commission royale sur les Peuples autochtones*, un processus d'enquête unique commandé par le Parlement du Canada. Après 5 ans de travaux et d'audiences, elle conclura que « c'est une mauvaise ligne de conduite qui a été suivie pendant plus de 150 ans par les gouvernements coloniaux et par les gouvernements canadiens ultérieurs » (Commission royale sur les Peuples autochtones, 1996) et formulera 400 recommandations pour améliorer les relations entre l'État et les Nations autochtones. Cet évènement aura aussi été le déclencheur d'une véritable résurgence politique et identitaire pour les Nations autochtones (Taiaiake, 2005, 2008).

L'actualité et la littérature récente soulignent la résurgence des mouvements sociaux et politiques autochtones, dont l'exemple le plus connu est certainement *Idle No More*. Ce mouvement pancanadien, actif depuis 2012, réunit des personnes autochtones et non-autochtones¹ qui s'engagent surtout face à des enjeux liés au territoire, de la protection l'eau à l'extraction des ressources naturelles (Wotherspoon, 2013; Beaudet, 2013). Au niveau local, depuis 2012, des mobilisations autochtones sur des enjeux socio-écologiques se multiplient. Les Mi'kmaq d'Elsipitog agissent contre l'extraction de gaz de schiste par fracturation hydraulique au Nouveau-Brunswick. Des coalitions autochtones comme la *Yinka Dene Alliance* en Colombie-

¹ Le terme non-autochtone est préféré puisqu'il est utilisé par la plupart des auteur.es qui abordent une question de recherche similaire à la mienne (Wallace, 2013, Davis *et al.*, 2007). Ce choix permet d'utiliser deux termes qui sont relativement mutuellement exclusifs, Autochtone et non-autochtone. Cette catégorisation binaire et ses limites seront discutées plus loin dans ce mémoire.

Britannique s'opposent au transport d'hydrocarbures par oléoduc et gazoduc. Le lien que les Nations autochtones entretiennent envers le territoire, les revendications d'auto-détermination et la protection de l'environnement seraient au cœur de cette résurgence des mouvements (Wotherspoon, 2013) et de l'identité autochtones (Taiaiake, 2008, 2013). Des leaders autochtones affirment que de nouvelles crises comme celle d'Oka sont possibles, voire probables dans ce contexte d'augmentation de l'extraction et du transport d'hydrocarbures au Québec (Beaumont, 2015).

Il importe de souligner que cette ébullition des mouvements sociaux autochtones est liée de près à une importante transformation du paysage politique et juridique où ils prennent forme (Giroux et Mailhot, 2014; Wallace, 2013). Depuis le jugement de la Cour Suprême du Canada *Nation Haïda c. Colombie-Britannique* en 2001, une série de jugements a contribué à définir les droits et titres autochtones sur les territoires ancestraux, ainsi que le devoir de la Couronne de les consulter et de les accommoder lors de projets sur ces territoires (Treacy *et al.*, 2006). Le récent jugement *Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique* (2014) a reconnu pour la première fois au Canada l'existence d'un titre autochtone sur le territoire, au profit de la Nation *Tsilhqot'in*. Alors que les Nations autochtones se mobilisent depuis longtemps pour faire reconnaître leurs droits territoriaux bafoués par la colonisation, les tribunaux penchent de plus en plus en leur faveur². Devant cette reconnaissance accrue des droits territoriaux autochtones, de nombreuses Nations réaffirment leurs revendications territoriales ainsi que leur opposition à des projets d'extraction forestière, minière ou d'hydrocarbures (Wallace, 2013). Cette évolution juridique semble fournir des armes de justification pour les revendications autochtones (Wotherspoon, 2013; Wallace, 2013). D'ailleurs, les mouvements sociaux engagés

² Cette affirmation mérite bien sûr d'être nuancée, car la jurisprudence à ce sujet est complexe. Pour une présentation des implications et limites des principaux jugements sur les droits et titres autochtones au Canada, voir le livre *On being here to stay : treaties and aboriginal rights in Canada* (2014) de Michael Asch. Pour une présentation d'un point de vue autochtone, voir le livre *Unsettling Canada : a national wake-up call* (2015) d'Art Manuel.

face aux hydrocarbures s'appuient largement sur cette évolution des droits et titres autochtones pour prendre position et défendre leurs revendications (Veltmeyer, 2014; Wallace, 2013). Il semble donc qu'un nouveau paysage politique et juridique prend forme, et devient le théâtre où s'exprime l'engagement social et politique autochtone.

Ainsi, on constate une résurgence des mouvements sociaux autochtones dans ce contexte de transformation juridique et politique. Or, ces mouvements sociaux autochtones tendent à s'allier avec des personnes et groupes non-autochtones face à nombre d'enjeux (Davis *et al.*, 2007; Wallace, 2013), en particulier au Québec depuis 2012 (Beudet, 2013). Plusieurs auteur.es³ analysent cette coprésence dans l'engagement contre des projets de développement au Canada, dont les sables bitumineux, qui constitue le plus gros projet industriel de la planète. En effet, ce projet suscite un regain des mouvements écologistes et autochtones, ainsi que des actions collectives pour y répondre (Wesley, 2014; Haluza-DeLay et Carter, 2014; Veltmeyer, 2014). Suite à la suspension des oléoducs *Keystone XL* aux États-Unis et *Northern Gateway* en Colombie-Britannique, les mouvements sociaux s'activent depuis quelques années à bloquer le transport par pipelines, trains ou bateaux des sables bitumineux à travers le territoire du Québec, et tentent de travailler avec les Nations autochtones. Ce contexte de rencontre au sein des mouvements sociaux constitue un terrain fertile d'alliances, d'interactions et de coordination⁴ entre Autochtones et non-autochtones pour tenter de mener des actions collectives conjointes. Je souhaite donc explorer la question de recherche suivante: **quelles sont les pratiques de coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones engagé.es face au développement des hydrocarbures au Québec?**

³ Afin de féminiser ce texte, les termes neutres ont été favorisés. Sinon, le *Guide de féminisation* du Secrétariat des instances de l'UQAM a été utilisé.

⁴ Le terme coordination a été choisi plutôt que les termes alliance, coalition ou collaboration par souci de cohérence avec mon cadre théorique pragmatiste (Thévenôt, 2006), ce qui sera développé dans la problématique. Les termes alliance, coalition et collaboration sont utilisés lorsqu'ils sont présentés ainsi par les auteur.es cité.es, ou lorsque les personnes rencontrées font ce choix discursif.

Cette question est pertinente socialement d'abord puisqu'elle est liée à des préoccupations palpables au sein des mouvements sociaux. En entrevue, une porte-parole d'*Idle no more* a souligné qu'au-delà des alliances temporaires entre Autochtones et non-autochtones, elle souhaite une transformation profonde de ces relations, vers un esprit de collaboration entre Peuples (Beudet, 2013). Une autre illustration de la pertinence sociale de cette question est le programme d'éducation populaire mené par l'organisme Leadnow en 2014, *Skills for solidarity*, qui a été suivi par plus de 3000 Canadiens. Il visait à « [e]xplorer la relation entre Autochtones et allochtones au Canada, fournir un aperçu de ce que pourrait être le renouvellement de la relation entre nations et continuer à travailler conjointement sur un ensemble de campagnes et d'enjeux », en particulier environnementaux (*Skills for solidarity*, s.d, traduction libre). Cette question est aussi pertinente pour la discipline du travail social, qui est de plus en plus amenée à réfléchir aux enjeux environnementaux (Zapf, 2009; Dominelli, 2012; Maldonado-Gonzalez, 2009; Coates et Grey, 2012) couplés aux enjeux autochtones (Jeffrey, 2014).

Dans la première section de ce mémoire, je présenterai la problématique de recherche. Puis, à l'aide d'un cadre théorique qui s'inspire de la sociologie pragmatique et des études postcoloniales, ainsi que d'un cadre méthodologique d'analyse du discours, je tenterai de répondre à ma question de recherche. Mon chapitre descriptif permettra de faire le portrait des personnes rencontrées, des compétences de coordination mises en œuvre, ainsi que des règles discursives qui apparaissent dans leurs discours. Ceci me permettra de mener une analyse des pratiques de coordination entre Autochtones et non-autochtones engagées contre le développement des hydrocarbures, notamment celles révélées par ces usages discursifs.

CHAPITRE 1 : PROBLÉMATIQUE

LA RENCONTRE DANS L'ACTION

Ce projet de recherche vise à décrire les pratiques de coordination⁵ dans l'action collective entre Autochtones et non-autochtones, et ce, face au développement des hydrocarbures au Québec. Afin de problématiser cette question, je m'attarderai à ses différentes dimensions. Je ferai d'abord une présentation de la littérature qui conceptualise les pratiques de coordination de l'action collective. Ensuite, j'explorerai les défis théoriques qu'implique l'articulation de cet objet de recherche en travail social et en sciences de l'environnement. Enfin, j'aborderai la littérature sur ces pratiques de coordination, notamment face au développement des hydrocarbures au Canada, ce qui permettra de faire le portrait des écrits académiques sur le sujet. Ces démarches me permettront de conceptualiser mon objet de recherche, soit les pratiques de coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones. Finalement, je poserai un objectif et une question principale de recherche.

1.1 Les pratiques d'actions collectives au sein des mouvements sociaux

1.1.1 Le problème éco-social comme moteur de l'engagement

Ce mémoire postule que l'engagement éco-social⁶ mérite d'être étudié notamment avec les outils conceptuels du travail social. Le travail social a construit ses cadres de référence notamment à partir du concept de problème social (Dorvil et Mayer, 2001;

⁵ Le terme coordination (Thévenôt, 2006), défini plus bas, a été préféré au terme action concertée (Cefaï, 2007), action conjointe ou agir ensemble (Neveu, 2012) et alliance ou coalition (Tilly et Tarrow, 2008). Ce choix a été fait pour inscrire explicitement ce mémoire dans la posture pragmatique.

⁶ Le terme éco-social a été choisi plutôt que les termes socio-écologiques ou encore socio-naturels, afin de faire le pont avec la littérature en éducation relative à l'environnement.

Otero et Roy, 2013). Or, le concept du problème social est un enjeu de débat entre celles et ceux qui tendent de le définir avec un regard institutionnel, administratif ou encore professionnel, et les actrices et acteurs qui les vivent quotidiennement (Dorvil et Mayer, 2001). Le problème social est ce qui posé comme problématique dans une société, notamment par la distinction entre ce qui semble acceptable ou non-acceptable, tolérable ou non-tolérable (Otero et Roy, 2013, p.3). Il est généralement admis que le problème social est en constante transformation et socialement construit. Autant l'évolution des discours théoriques qui étudient ces problèmes que les changements sociaux ayant cours durant leur définition influencent leur construction (Dorvil et Mayer, 2001). En effet, le problème social n'est pas seulement le produit de conditions objectives: il existe lorsque les actrices et acteurs énoncent cette situation comme étant problématique dans des arènes publiques (Cefaï, 1996). Cette définition dans les arènes publiques du problème social devient notamment le moteur d'actions collectives menées par des personnes et des groupes qui se mobilisent. Ces actions collectives deviennent l'objet d'étude de la sociologie des mouvements sociaux (Neveu, 2011; Cefaï, 2007; Filieule *et al.*, 2009).

Le problème éco-social demeure peu défini dans la littérature (Jochems *et al.*, s.d). Ce qui s'en approche le plus provient des écrits en éducation relative à l'environnement, pour décrire un problème ayant des dimensions sociales et environnementales, et serait le moteur de l'écocitoyenneté et des pratiques écocitoyennes (Sauvé, 2005). L'écocitoyenneté « constitue une façon d'appréhender le réel, de cibler des problématiques et des enjeux spécifiques. Ces choix vont façonner le devenir de nos sociétés, voire de notre planète [...] » (Séguin *et al.*, 2005, p.21). Elle fait appel à plusieurs dimensions interdépendantes : l'engagement citoyen, la responsabilisation des actrices et acteurs sociaux et les choix de processus décisionnel (Sauvé, 2005). Réfléchir les compétences politiques mises en œuvre lors des pratiques écocitoyennes serait une piste de recherche fort pertinente (Sauvé,

2010). Ce mémoire vise à aller dans cette direction, à partir d'un cadre théorique en sociologie des mouvements sociaux.

1.1.2 Définir les pratiques d'action collective

Face à ce qui est identifié comme un problème, les actrices et acteurs sociaux - personnes, collectifs, organisations ou encore réseaux- se mobilisent et s'engagent dans des pratiques d'actions collectives. Celles-ci deviennent des objets d'études notamment pour la sociologie (Lewis *et al.*, 2012; Cefaï, 2007; Neveu, 2011) et le travail social (Bourque *et al.*, 2007; Doucet et Favreau, 1991; Duperré, 2004). L'action collective est aussi un objet d'étude pour la science politique, la psychologie et les sciences de la gestion. Plus récemment, les sciences de l'environnement utilisent ce concept pour réfléchir la construction collective de l'action et des solutions face aux problèmes environnementaux (Adger, 2010). Je retiendrai pour ma part les apports théoriques de la sociologie des mouvements sociaux. Comme le souligne Cefaï (2007), l'action collective est un concept polysémique, dont la définition et la conceptualisation impliquent nombre de choix théoriques et pratiques.

L'action collective est un concept lié de près à celui du mouvement social, et en conséquence à l'évolution des théories sur ceux-ci. Parmi les nombreuses définitions théoriques du mouvement social, je retiendrai la suivante : « une action collective qui est orientée vers un souci du bien public à promouvoir ou d'un mal public à écarter, et qui se donne des adversaires à combattre, en vue de rendre possible des processus de participation, de redistribution ou de reconnaissance » (*Ibid*, p.15). Cette définition concorde avec celle avancée par Lilian Mathieu (2002), un analyste des mouvements sociaux. Il décrit les trois caractéristiques centrales des mouvements sociaux: être collectif, en mode conflictuel et orienté vers un certain changement social.

Cefaï (2007) retient cette définition après une critique de la définition apportée par Tilly et Gamson (2008). Ceux-ci défendent que les mouvements sociaux organisent

des *challengers* et des *outsiders* du système politique, et considèrent que l'action des mouvements sociaux se joue entre les détenteurs de ressources et leurs opposants. Cette vision du mouvement social oblige à réfléchir l'action collective selon le rapport des mouvements avec l'État, ce qui restreint l'analyse (Cefaï, 2007). Cette conception du mouvement social, limitée au rapport avec l'État, est aussi critiquée par Mathieu (2002, 2012), puisqu'elle ne permet pas de comprendre l'action et l'engagement hors du champ politique institutionnel. De plus, la définition retenue tient compte de l'apport de Melucci et Tournaine, pour qui les mouvements sociaux se « délimitent par leur relation à des finalités, à des conflits et à des adversaires », mais en ajoutant « qu'ils se configurent à travers un travail de représentation qui n'a de pertinence que dans des arènes publiques » (Cefaï, 2007, p.16). Celles-ci sont diverses, et pas seulement institutionnelles. Le mouvement social est donc un des berceaux de l'action collective. Bien que certains écrits étudient l'action collective au sein des institutions, ou encore comme des phénomènes irrationnels, j'étudierai l'action collective comme le moteur des mouvements sociaux.

Tout comme la définition du mouvement social, la définition de l'action collective n'est pas chose simple, mais la littérature permet de définir des repères utiles. Dans sa tentative de conceptualiser les caractéristiques de l'action collective au sein des mouvements sociaux, Cefaï (2007) développe une typologie en 6 points. Le premier est particulièrement pertinent pour réfléchir mon objet d'étude : l'action collective serait une action conjointe, concertée, et n'est donc pas un amoncellement d'actions individuelles. Cette conceptualisation de l'action collective appelle donc à dépasser les premiers courants constitutifs de la sociologie des mouvements sociaux, qui émanent des théories du comportement collectif et de l'analyse de la dynamique des foules (Cefaï, 2007; Thévenot, 2006; Filieule *et al.*, 2009). Cet ensemble de théories, qui remonte aux années 1920, considère que les groupes sont travaillés par des agitations collectives soit vers le désordre ou l'ordre, et que la protestation viendrait de la frustration (Filieule *et al.*, 2009). Ces théories analysent l'action collective à

partir de concepts comme l'imitation, la suggestion hypnotique, la réaction circulaire, la convergence et l'émergence (Cefaï, 2007), qui sous-tendent que l'action collective est un phénomène émotif, qui se transmet et circule au sein de masses de personnes plus ou moins conscientes. Or, la définition de l'action collective contemporaine invite à lui reconnaître un caractère rationnel, et donc à considérer les processus de mise en commun qui mènent vers ces actions comme des objets d'étude valables et pertinents (Cefaï, 2007; Thévenot, 2006; Filieule *et al.*, 2009; Mathieu, 2002, 2012).

Les cinq autres points de la typologie de Cefaï démontrent qu'il est complexe de définir l'action collective. Le concept d'action collective questionnerait l'espace et le temps des actions et de leur étude: quand et où commencent-elles, quelles sont ses échelles d'action, du local au public? L'action collective serait ordonnée par des formes organisationnelles qui dépassent les personnes qui y participent, allant du réseau fluide aux organisations hiérarchiques. Cefaï interroge alors la pertinence de l'étude d'un seul collectif sans analyser la multitude de ses liens avec l'extérieur. Les représentations juridiques sont des facteurs importants à considérer, ainsi que les visées et intérêts des personnes et des collectifs qui agissent. Enfin, Cefaï se demande si le collectif peut être décomposable à l'étude des personnes qui le composent. Ces cinq questionnements guident son analyse des théories dominantes en sociologie des mouvements sociaux, qui termine en un appel pour des analyses pragmatistes et culturelles de l'engagement.

Neveu (2011), dans son livre *Sociologie des mouvements sociaux*, fait une synthèse des courants d'analyse de l'action collective des mouvements sociaux. Selon lui, les actions collectives seraient un « agir ensemble comme projet volontaire » (Neveu, 2011, p.11), ce qui invite aussi à dépasser les théories d'irrationalité du comportement, difficilement compatibles avec le projet volontaire. L'action conjointe, l'« *agir ensemble* », est un projet partagé et volontaire, et implique une

dimension de concertation intentionnelle (Neveu, 2011; Cefaï, 2007). Cet *agir ensemble*, que j'appelle la coordination, devient l'objet central de ce mémoire.

Ces deux recensions des théories sur l'action collective (Neveu, 2011; Cefaï, 2007) montrent l'importance de ce que certains auteurs appellent l'action concertée (Cefaï, 2007), l'action conjointe ou l'agir ensemble (Neveu, 2012), l'alliance ou la coalition (Tilly et Tarrow, 2008), ou encore la coordination (Thévenôt, 2006). Ces différents concepts sont autant d'invitations à réfléchir le processus de coordination de l'action collective. Cette coordination est une négociation qui se fait notamment entre Autochtones et non-autochtones. Avant de présenter ma propre conceptualisation théorique, je procéderai par élimination, et j'aborderai les deux conceptions dominantes de la coordination de l'action collective (Bystydziensky et Schacht, 2001).

1.1.3 La coordination de l'action collective, au-delà d'une analyse stratégique et utilitariste

La sociologie des mouvements sociaux est un corpus théorique très riche pour approcher ma question de recherche sur les pratiques de coordination de l'action collective. Ce corpus théorique en sociologie s'est d'abord constitué autour du courant que Cefaï, Filieule *et al.* et Thévenôt appellent les théories du comportement collectif. Or, cette conceptualisation de l'action collective est aujourd'hui considérée comme caduque par la sociologie des mouvements sociaux. Cefaï (2007) souligne la potentielle utilité de ces théories pour des phénomènes particuliers -émeutes, modes, rumeurs, paniques et catastrophes-, qui sont par contre des événements éloignés de mon objet d'étude. Il ajoute aussi que l'attention que ces théories accordent à la culture -symboles, représentations, interactions- pourrait inspirer les courants actuels de la sociologie des mouvements sociaux, afin de réanimer une certaine analyse politique rapprochée de la situation dans son contexte.

Suite à l'abandon progressif de ces théories, c'est la théorie de la mobilisation des ressources (TMR) qui a émergé et s'est imposée aux États-Unis dans les années 1960. Les personnes y sont considérées comme des êtres rationnels et stratégiques, le concept central est le choix rationnel et la mobilisation, dynamique, devient l'objet d'étude. La TMR s'est d'abord développée avec une analyse classique ou individuelle. Mancur Olson a avancé qu'une analyse prédictive des coûts-bénéfices de l'action guiderait les choix individuels (Filieule *et al.*, 2009) d'engagement dans l'action collective. Différent.es auteur.es ont tenté de nuancer cette analyse, dont Raymond Boudon, qui a inclus la rationalisation des valeurs, des comportements et des croyances dans son analyse (*Ibid*). Globalement, cette conception de l'engagement mise de l'avant par la TMR est hautement individuelle, et elle laisse de côté les facteurs collectifs de sa construction (Thévenôt, 2006).

Dans les années 1980, les travaux du courant de la TMR se sont développés dans trois directions (Filieule *et al.*, 2009) : 1) une analyse classique des degrés d'organisation interne des groupes, 2) des analyses qui étudient en particulier les mouvements sociaux professionnels, et 3) des analyses qui replacent les mobilisations dans un contexte politique, dont les écrits de Tilly et Tarrow (2008). Ce troisième courant, appelé la théorie de la Structure de l'opportunité politique (SOP), s'est développé autour du concept de l'opportunité politique.

Quelle conception de la coordination de l'action collective proposent ces différents courants de la TMR? C'est le troisième courant, celui de la SOP, qui semble le plus approprié pour penser la coordination puisqu'il porte une attention particulière aux divers types de coalitions susceptibles de se former. C'est: « l'interaction de la collectivité mobilisable avec son environnement politique qui est ici placée au cœur de l'analyse » (Filieule *et al.*, 2009, p.367). Le livre *Politique(s) du conflit, de la grève à la révolution*, de Tilly et Tarrow (2008), permet de comprendre comment ce

courant de la TMR conceptualise la coordination. Tilly et Tarrow (2008) identifient trois mécanismes récurrents d'action en conflit: 1) l'intermédiation, qui est la production de liens entre sites disjoints, 2) la diffusion, c'est-à-dire la propagation du conflit, thème ou interprétation d'un site à un autre, et 3) l'action coordonnée, où « deux ou plusieurs acteurs dont les revendications s'adressent au même destinataire s'informent mutuellement de leurs intentions et mènent leur lutte en parallèle » (p.63). Ces trois mécanismes donnent lieu à *l'action coordonnée* et à la *nouvelle coordination*, qui peuvent amener l'action à changer d'échelle, par exemple du local au national. D'autres mécanismes sont identifiés par Tilly et Tarrow (2008), qui essaient ainsi de définir quels sont les processus récurrents de coordination de l'action collective en temps de conflit. Les régimes politiques auraient une influence sur les possibilités d'action, et les formes d'actions collectives (représentations et répertoires d'action) seraient essentielles à analyser. Les choix des actrices et acteurs seraient alors guidés par les possibilités stratégiques en contexte (Filieule *et al.*, 2009). La SOP constitue donc une proposition différente des théories individuelles présentées précédemment.

Les apports des courants de la TMR sont importants, mais de nombreuses critiques ont aussi été émises à son encontre. La SOP, même après avoir tenté d'intégrer les perceptions des personnes concernées, demeure une théorie qui n'échappe pas aux biais structuralistes -la structure d'opportunité détermine l'action collective- et utilitaristes -l'action collective est commandée par des calculs rationnels- (Filieule *et al.*, 2009; Mathieu, 2002). Quelle est alors la place des cadres de perception et des luttes de sens dans cette approche (Filieule *et al.*, 2009)? La SOP ne permet pas de saisir comment le contexte et les opportunités politiques peuvent transformer l'engagement de façon différenciée selon les personnes et groupes. Ce serait même un faux concept selon Filieule *et al.*, incomplet et contradictoire. Cefaï nuance ce point de vue et reconnaît l'importance de l'analyse en situation politique et publique, mais souligne lui aussi les biais déterministes de la SOP. Mathieu (2002) souligne que la

SOP propose une conception objectiviste et déséquilibrée de la mobilisation. Selon lui, la SOP conçoit les protestations comme dépendantes de l'ordre public, accorde trop d'importance aux facteurs extérieurs à la protestation, et propose une réalité figée qui laisse peu de place aux personnes et à leur autonomie.

Ainsi, deux courants qui émanent de la TMR se sont penchés sur la coordination de l'action collective. Premièrement, le courant de la TMR de type classique, ou individuel, développé par Olson et Boudon, enjoindrait d'analyser la coordination du point de vue de la rationalité individuelle. Deuxièmement, la SOP accorde beaucoup d'importance à la rationalité organisationnelle et à l'alliance stratégique comme force motrice de l'action. Les critiques adressées à ces courants permettent d'avancer qu'ils ne conviennent pas à mon projet de recherche. Je retiendrai tout de même l'importance de l'analyse en contexte et de l'ouverture ou de la fermeture du régime politique pour comprendre l'action collective (Tilly et Tarrow, 2008).

1.1.4 La coordination, au-delà d'une analyse identitaire

Pendant que la TMR se répandait aux États-Unis, Tourraine et Mellucci développaient en Europe dans les années 1970 le courant d'analyse des Nouveaux mouvements sociaux (NMS). Celui-ci est lié de près à ce que Bystydziensky et Schacht (2001) appellent les *identity politics*. Ce courant théorique invite à analyser l'action collective à partir du concept de l'identité. Celle-ci échappe aux classes sociales, puisqu'elle est liée à l'appartenance à un groupe (femme, autochtone, écologiste, orientation sexuelle) (Filieule *et al.*, 2009). Ce courant postule que les mobilisations émanent d'identités partagées. Les NMS cherchent alors à défendre l'autonomie des personnes et à politiser la sphère privée. Alain Tourraine, un auteur français incontournable de ce courant, a souligné que les actrices et acteurs des NMS sont capables de réflexivité sur l'action, au-delà de l'analyse stratégeste des mobilisations de la TMR. Il s'agit d'un courant influent, puisque « s'élabore ainsi une sociologie valorisant non plus le rôle des idéologies globalisantes, des organisations,

ou des classes sociales, mais plutôt l'expérience du sujet » (*Ibid*, p.377), sa réflexivité et ses valeurs. L'attention est ainsi tournée vers le sujet, et « la sociologie des mouvements sociaux cède le pas à une sociologie de l'expérience » (*Ibid*, p.444). On étudie alors la subjectivation de l'engagement individuel. Ainsi, l'attention des sociologues de ces courants est d'étudier « les nouvelles formes d'expériences -de sociabilité, d'affectivité, de sensibilité et d'identité- », pour étudier d'où émergent des « identités collectives et des liens de solidarité: des terrains de recomposition et d'unification de l'identité » (*Ibid*, p.453). Ici, l'action collective se diffuse dans des « réseaux latents, souvent invisibles à qui n'en fait pas partie » (*Ibid*, p.453). Ainsi, la coordination de l'action collective naît d'une identité partagée.

De nombreuses critiques ont été adressées aux théories des NMS. Cefaï souligne que la diversité de ce qui est considéré comme un NMS est si large -du local au global, ou encore du spirituel à l'institutionnel- qu'il convient de se questionner sur la pertinence de la catégorie. Bystydziensky et Schacht (2001) adressent aussi une critique fondamentale à la prémisse de ce courant, qui prend pour acquis que le partage d'identité est la base de la construction des groupes et des alliances qu'ils forment. Or, une personne est un site d'identités multiples -genre, origine ethnique, classe sociale- qu'elle négocie pour se construire comme sujet et ensuite pour agir. Comment est-il alors possible d'identifier la source identitaire de l'engagement, ou que la force de l'identité est la même au sein de différents groupes?

Cette posture peut ainsi facilement verser dans une analyse essentialiste des actrices et acteurs, qui se voient assignés à des catégories sociales (Bystydziensky et Schacht, 2001; Rousseau, 2009). Ces *politic identities* ont tendance à homogénéiser les groupes et à nier les tensions qui les traversent, mais aussi à « englober différents niveaux de production identitaire, à les traiter de façon similaire et donc en fin de compte à réifier l'identité collective » (Brubaker, 2001, p.70, cité dans Rousseau, 2009). Faut-il alors affirmer que des facteurs identitaires expliquent autant la

mobilisation non-autochtone que la mobilisation autochtone? Il apparaît risqué d'adopter une analyse qui relève des NMS et de définir à priori les facteurs identitaires comme moteur de l'action. En effet, mon objectif n'est pas de réfléchir la transformation identitaire par l'action collective, mais plutôt la coordination comme processus de mise en commun et de négociation entre Autochtones et non-autochtones⁷. Pourtant, de nombreuses sources, notamment autochtones (Taiaiake, 2013), affirment que l'identité est un moteur de mobilisations, et même de résurgence politique. Or, il semble qu'approcher l'identité comme le proposent les NMS reviendrait à approcher l'identité d'un point de vue euro-occidental, ce qui peut perpétuer le colonialisme à travers la recherche (Smith, 1999). En conséquence, je tenterai plutôt de tenir compte des questions identitaires en intégrant dans mon cadre théorique les réflexions postcoloniales, voire décoloniales.

Cefai (2007) ajoute qu'au-delà des théories des NMS, les courants culturels qui ont pris naissance dans les années 80 et 90 aux États-Unis ont remis la culture au centre de l'analyse de l'action collective. La sociologie culturelle a alors « porté son attention sur des cultures organisationnelles, des émotions et des identités, des drames, des récits et des rhétoriques [...] et le travail de signification, lui-même enjeu d'action collective » (Cefai, 2007, p.28). Ces analyses culturelles variées offrent une grande variété d'outils, de la saisie des codes, de vocabulaires ou de langage à l'analyse rhétorique ou narrative. L'objectif est alors de « révéler l'ordonnement des matériaux discursifs en champs d'arguments ou de récits, mais elles se sont aussi inquiétées des performances discursives comme façon de voir et de se faire voir, de se coordonner et de se justifier » (*Ibid*, p.29). Ainsi, l'analyse culturelle « nous donne, pour peu qu'on la tire dans une direction pragmatiste, des outils de plus en plus puissants et de plus en plus sensibles pour traiter de l'action collective » (*Ibid*). Il me

⁷ Sans entrer dans les détails de ce débat, il est intéressant de noter que certain.es auteur.es travaillent à redéfinir le concept de l'identité collective comme moteur de l'action collective, notamment à partir du concept de l'appartenance et de l'identification relationnelle et catégorielle (Rousseau, 2009).

semble que les courants culturels qui ont émergé suite aux NMS offrent davantage de pistes pertinentes pour l'analyse de mon objet d'étude.

Cette première section a permis de situer les concepts du mouvement social et de l'action collective, et a permis de porter mon attention sur la coordination entre personnes qui s'y opère. Procédant par élimination, une exploration des théories dominantes en sociologie des mouvements sociaux a permis de souligner les écueils théoriques que je souhaite éviter pour conceptualiser mon objet d'étude. Ces théories pourraient se résumer dans le tableau suivant:

Tableau 1.1 : Moteur de l'engagement et conceptualisation de la coordination de l'action collective⁸

	TMR individuelle (Olson, Boudon)	TMR collective (SOP)	NMS
Moteur de l'engagement dans l'action	Calcul coûts- bénéfices, rationalité individuelle	Calcul stratégique, rationalité organisationnelle	Identité
Conceptualisation de la coordination de l'action collective	Rationnelle, utilitariste	Stratégique	Construction identitaire collective

1.2 Le problème éco-social: le défi interdisciplinaire d'un objet de recherche sur les pratiques sociales en sciences de l'environnement

Ce mémoire vise donc à étudier la coordination entre Autochtones et non-autochtones dans l'action collective, face à ce qui est identifié comme des problèmes éco-sociaux.

⁸ Ce tableau est partiellement inspiré du livre *L'action au pluriel* de Laurent Thévenôt (2006), mais regroupe principalement mes propres réflexions théoriques.

Or, le problème éco-social apparaît être un défi d'ordre théorique, puisqu'il implique d'intégrer l'environnement dans la définition du problème social (Jochems *et al.*, s.d). Comme le souligne Lewis *et al.* (2012), l'ampleur des problématiques environnementales et leurs liens évidents avec des facteurs humains et sociaux oblige les chercheur.es de nombreuses disciplines à reconsidérer la définition de leurs objets d'étude. Ceux-ci ne peuvent plus se cantonner à réfléchir le social comme étant autonome, et doivent réfléchir « à la construction de l'environnement comme objet socionaturel » (Lewis *et al.*, 2012, p.18). Cet appel, qui provient de la sociologie de l'environnement, est aussi un appel à l'interdisciplinarité pour réfléchir nos objets d'analyse et « déconstruire la dichotomie entretenue par l'organisation traditionnelle des disciplines, à savoir d'un côté une nature sans hommes [...] de l'autre des sociétés produisant des formes culturelles indépendamment de tout rapport aux milieux naturels » (*Ibid*, p.31). Ainsi, les problèmes de recherche doivent être envisagés comme socionaturels, puisque construits socialement, mais se déployant aux frontières et limites du monde naturel.

Outre la sociologie, des écrits qui proviennent de différentes disciplines des sciences sociales font état de la nécessité de tenter cette aventure. La littérature euro-occidentale en travail social contient de vibrants appels à l'intégration des préoccupations environnementales en travail social, notamment aux États-Unis (Marlow et Van Rooyen, 2001; Berger et Kell, 1993) et en Angleterre (Dominelli, 2012). La considération des perspectives environnementales en travail social au Québec reste limitée à quelques écrits exploratoires (Jochems *et al.*, s.d). Maldonado-Gonzalez (2009) et Comeau (2010) décrivent les pratiques socio-environnementales au sein de la profession, mais leur appel à l'intégration de l'environnement à la discipline reste limité et a peu d'écho. Ailleurs au Canada, Jeffrey (2014) travaille sur l'intégration de l'environnement dans le cursus en travail social à l'Université Victoria. Coates et Grey (2012) ont publié de nombreuses contributions pour faire un portrait de l'intégration de l'environnement en travail social et le promouvoir depuis

le Nouveau-Brunswick, alors que Michael Kim Zapf (2009) a publié *Social work and the environment: understand people and place* en Ontario. Il semble donc exister au sein de la discipline du travail social un intérêt croissant pour le travail social vert (Dominelli, 2012) ou le travail social environnemental (Coates et Grey, 2012). Même si des résistances disciplinaires sont à prévoir (*Ibid*), on peut présager que cet intérêt résonnera au Québec.

Étudier la personne dans son environnement est un mandat du travail social depuis les années 60 (Healy, 2005). Or, l'environnement y est principalement pensé comme environnement social et politique plutôt que comme environnement naturel (Zapf, 2005, cité dans Coates et Gray, 2012, p.232). Le travail social se voit confronté à un défi de renouvellement conceptuel, et ce, afin d'élargir la définition de ce qui constitue son champ d'analyse et de pratique -dont l'action collective face aux problèmes sociaux-, pour y intégrer les questions environnementales (Jochems *et al.*, s.d). Il s'agit de ce que Otero et Roy (2013) appellent mener une *analyse hétéro-référentielle* des problèmes sociaux, où l'on reconnaît la nécessité d'une sensibilité à des explications disciplinaires multiples. Cette analyse correspond à l'interdisciplinarité constitutive des sciences de l'environnement (Leroy, 2004). Ce mémoire vise donc à répondre à cet appel vers l'analyse hétéro-référentielle, en approchant l'action collective face à un problème éco-social. De plus, Gray et Coates (2012), dans leur typologie de la littérature sur l'intégration de l'environnement au travail social, expliquent l'importance pour la profession de s'inspirer de l'étude des mouvements sociaux, notamment de justice environnementale, pour lier l'analyse des problèmes sociaux -exclusion, marginalisation, pauvreté- et les facteurs environnementaux.

1.3 La coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones

Cette troisième partie de la problématique permettra de présenter la littérature qui aborde la coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones,

d'abord sur l'île de la Tortue⁹, puis plus spécifiquement face aux hydrocarbures au Canada. Cette recension d'écrits se limite à ce territoire, d'abord parce que sinon la littérature sur le sujet serait trop abondante. Ensuite, ceci permet de s'inspirer d'une littérature issue d'un contexte similaire à celui vécu par les personnes rencontrées.

1.3.1 Les pratiques de coordination dans l'île de la Tortue

Les situations où les personnes Autochtones et non-autochtones se coordonnent pour mener des actions se multiplient, et ce, sur une grande diversité de thèmes (Beudet, 2013), mais demeurent peu étudiées (Davis *et al.*, 2007; Wallace, 2013). La majorité de ces actions collectives coordonnées visent à défendre l'auto-détermination et les droits autochtones sur le territoire (*Ibid*). Lynne Davis (2007) a mené entre 2004 et 2007 un projet de recherche spécifique sur l'alliance entre Autochtones et non-autochtones dans les mouvements sociaux de justice sociale et de justice environnementale en Ontario. Ma propre recension d'écrits et celle développée par l'équipe de Davis permettent de démontrer l'intérêt académique qui a été accordé à cette question. Certains écrits étudient cette coordination face aux problèmes sociaux, mais la plupart concernent la coordination ou l'alliance sur des questions éco-sociales liées au territoire¹⁰. Par exemple, certains portent sur la coordination face à la construction d'un barrage hydroélectrique en Colombie-Britannique (Larsen, 2003) ou d'une mine aux États-Unis (Grossman 2001, 2002). D'autres ont porté leur attention sur la construction d'alliances à long terme avec les Lubicon Cree d'Alberta pour la défense de leurs droits territoriaux (Long, 1997), sur les droits autochtones de pêche dans la péninsule Sauggen-Bruce en Ontario (Koenig, 2005) ou encore sur les coupes forestières en Ontario (Willow, 2012). Wallace (2013), dans

⁹ Le terme Îles de la Tortue est le terme utilisé par de nombreuses Nations autochtones pour référer au territoire qui a ensuite été appelé Amérique du Nord. Je crois que l'usage des noms autochtones pour nommer les territoires colonisés est une étape historique essentielle de la réconciliation, et peut contribuer à une décolonisation linguistique de la recherche.

¹⁰ Les études répertoriées par Davis (2007) sont nombreuses. Ces différentes études ont des manières bien différentes de conceptualiser la rencontre entre Autochtones et non-autochtones dans l'action collective. Plutôt que de les résumer dans cette section, j'ai ciblé trois constats qui les traversent, que je présente dans la section 1.4 de ce mémoire.

son livre *Merging Fires: Grassroots peacebuilding between indigenous and non-indigenous peoples*, présente trois études de cas menées en Ontario sur des pratiques de *community peace-building* entre Autochtones et non-autochtones. Il y étudie les processus d'alliance pour la défense de droits de pêche ou de titres ancestraux, et y identifie et décrit les pratiques mises en œuvre.

1.3.2 Les pratiques de coordination face au développement des hydrocarbures

Une quantité considérable d'écrits portent sur la coordination entre Autochtones et non-autochtones contre le développement des hydrocarbures au Canada, notamment contre l'extraction et le transport des sables bitumineux. Il est hors de la portée de ce mémoire de dresser un portrait exhaustif des projets qui motivent ces mobilisations, mais un court portrait apparaît utile. En forte expansion depuis 2000, l'extraction des sables bitumineux dans l'Ouest canadien représente le plus gros projet industriel de la planète (Klein, 2014). Les impacts de cette extraction sont très importants autant au niveau local que global, notamment par leur contribution aux changements climatiques (*Ibid*). De nombreux projets de construction ou de conversion d'oléoducs sont proposés au Canada pour transporter et exporter le bitume qui en est extrait (voir Appendice A). L'oléoduc *Northern Gateway* d'Enbridge, annoncé en 2006, est un double oléoduc de 1177 kilomètres qui transporterait des produits pétroliers de l'Alberta vers le port de Kitimat, en Colombie-Britannique. L'alliance autochtone *Yinka Dene Alliance*, ainsi qu'une alliance menée par la Nation Haïda et de nombreux organismes environnementaux s'opposent au projet. Treize poursuites judiciaires sont en cours (Le Billion et Vandecasteyen, 2013). Le deuxième projet d'envergure est l'extension annoncée en 2008 de l'oléoduc *Keystone XL* de la compagnie Transcanada, pour exporter les sables bitumineux de l'Alberta vers le golfe du Mexique. La *Native American Alliance*, formée de nombreuses Nations autochtones, affirme se préparer à s'opposer au projet par différents moyens (Barrera, 2014). La *Cowboy-Indian Alliance* est un réseau qui regroupe Autochtones et non-autochtones

contre ce projet, et Transcanada fait notamment face à des poursuites judiciaires des Nations autochtones sur la protection des aquifères (Hoberg *et al.*, 2012). Un troisième projet d'envergure viserait à tripler la capacité d'exportation de l'oléoduc *Transmountain* de Kinder Morgan entre l'Alberta et Vancouver. La Nation Tsleil-Waututh allègue n'avoir pas été suffisamment consultée et a entamé des poursuites pour bloquer le projet (Keller, 2014). Cinq autres oléoducs pour transporter du bitume ou du gaz naturel sont proposés par différentes compagnies dans le Nord de la Colombie-Britannique (voir Appendice A).

Au Québec, le projet d'inversion de l'oléoduc 9B de la compagnie Enbridge, entre l'Ontario et Montréal, interpelle les mouvements sociaux. L'inversion a été approuvée par l'Office national de l'énergie en mars 2014. La Nation Chippewa a fait appel de la décision en plaidant le non-respect du devoir de consulter et d'accommoder (Mheta, 2016). Plusieurs blocages des installations ont été organisés entre Autochtones et non-autochtones, ainsi qu'une marche éducative et revendicative entre Cacouna à *Kanehsatà :ke* (Gallagher, 2015). Le deuxième projet, Énergie Est de Transcanada, un oléoduc de 4400 kilomètres entre l'Alberta et un port pétrolier de l'est, a été annoncé en 2013. Cet oléoduc transporterait 1 100 000 barils de bitume par jour, et serait composé d'anciens et de nouveaux segments d'oléoducs. Le processus de consultation a commencé en 2014, et les annonces d'opposition se sont multipliées (Cameron, 2015). De plus, le transport de produits pétroliers par train ou par bateau augmente, et des projets de forages sont envisagés sur l'île d'Anticosti, en Gaspésie, et dans le Bas du fleuve Saint-Laurent. L'ensemble de ces projets a mené à la création du *Front commun pour la transition énergétique*, qui entend rassembler une large coalition contre le développement des hydrocarbures, dont des Autochtones (*Ibid*)¹¹. La majorité des auteur.es de ma recension d'écrits ont étudié la coordination contre le transport des sables bitumineux. Je choisis pour ma part d'étudier la coordination face

¹¹ Ce portrait n'est pas exhaustif et vise plutôt à donner une idée de l'ampleur des projets d'extraction et de transport d'hydrocarbures au Canada et au Québec.

au développement global des hydrocarbures pour mieux refléter le contexte québécois, où les actrices et acteurs se mobilisent aussi face à d'autres projets de développement d'hydrocarbures, comme la fracturation gazière et pétrolière.

Ainsi, ces nombreux projets, qui traversent de grands territoires, interpellent des personnes et groupes qui tentent de coordonner leurs actions contre ces projets. Plusieurs écrits concernent plus spécifiquement la rencontre entre Autochtones et non-autochtones dans ce contexte. Wesley (2014) analyse la construction de l'action collective de la *Tar sands Alliance*, une coalition d'organisations et d'écologistes, autochtones et ruraux, engagée contre le pipeline *Northern Gateway*, sans toutefois apporter une attention particulière à la coordination entre Autochtones et non-autochtones. Haluza-DeLay et Carter (2014), pour leur part, étudient l'alliance entre 4 types d'actrices et d'acteurs -Autochtones, environnementaux, religieux et syndicaux- contre le développement des sables bitumineux en général. Preston (2013) analyse les critiques autochtones et écologistes face aux projets de pipelines en Alberta et la criminalisation de la dissidence comme une forme de néocolonialisme. Veltmeyer (2014) analyse le contexte d'économie extractiviste canadien, dont les projets de pipelines, comme un moteur d'alliances entre mouvements sociaux autochtones et écologistes. Bien qu'il décrive les discours d'opposition autochtones, il aborde peu leur coordination avec les discours écologistes. Le Billion et Carter (2012) ont analysé la construction générale des discours et des actions d'opposition aux sables bitumineux. Dans un second article, Le Billion et Vandecasteyen (2013) présentent une étude des perceptions des écologistes et Autochtones sur les processus de consultation du projet de pipeline *Northern Gateway*. Bien que ces études ne portent pas exclusivement sur la coordination entre Autochtones et non-autochtones et n'empruntent pas le parcours théorique et méthodologique que je souhaite prendre, elles démontrent bien l'intérêt académique apporté à cette question.

Cette recension d'écrits permet aussi de montrer comment ces auteur.es mobilisent certaines théories présentées plus haut pour penser ces pratiques d'alliance ou de coordination. En plus d'utiliser la théorisation ancrée pour étudier les dynamiques internes d'une coalition, Davis *et al.* (2007) mobilisent la TMR dans leur cadre théorique afin d'analyser les relations de la coalition avec son environnement. Larsen (2003) mène son analyse doctorale avec les concepts d'opportunité et de stratégie, qui relèvent de la TMR. Wesley (2014) mobilise pour sa part la théorie des cadres pour analyser l'alliance. La plupart des auteur.es consulté.es ne mobilisent pas explicitement une théorie qui relève de la sociologie des mouvements sociaux pour mener leur analyse, mais plutôt un montage conceptuel varié. Le cadre théorique de Wallace (2013), qui s'inspire de la posture postcoloniale et poststructuraliste, sera utile pour ce mémoire puisqu'il est compatible avec la posture que je développerai.

1.4 Constats de la recension d'écrits sur la coordination entre Autochtones et non-autochtones

Cette problématisation a permis de faire état de la littérature sur mon objet de recherche. Trois constats émergent de ma recension d'écrits, qu'il convient d'expliquer, puisqu'ils guideront ma démarche.

1.4.1 La coordination territorialement située

Le premier constat qui traverse la littérature est que la coordination entre Autochtones et non-autochtones sur des problèmes éco-sociaux est possible lorsqu'elle s'inscrit dans un espace commun. Certains appellent cet espace le *sense of common place* (Grossman, 2001, 2002), le *shared sense of place* (Larsen, 2003), la *place-based action* (Pickerill et Barcker, 2012) ou encore les expériences *place-based* (Wallace, 2013). Grossman souligne que c'est le sens du territoire partagé qui a été le moteur de la rencontre et de la coalition entre les groupes (Grossman, 2001, 2002). Larsen (2003) avance aussi que c'est le *shared sense of place* entre Autochtones et écologistes qui est la principale source de motivation des actions collectives

coordonnées qu'il a étudiées en Colombie-Britannique. Wallace (2013), pour sa part, explique que les processus de *community based peacebuilding (CBPB)* sont :

set within specific local spaces, relations of power and experiences of resisting colonialism; it is place-based. As Arturo Escobar writes, located in and acting from a different place (geographically, culturally, ontologically and epistemologically) and particularized identities, people engage in the defence of place from the perspective of the economic, ecological, and cultural differences that their landscapes, cultures and economies embody (p.16).

Wallace avance ainsi que les pratiques de CBPB, durant lesquelles les personnes s'allient, permettent la création de nouveaux *claimed spaces*, que les personnes présentes définissent et redéfinissent par leurs pratiques. C'est donc l'espace partagé qui est le moteur de l'action collective, mais la coordination permettrait aussi la création de pratiques qui créent de nouveaux espaces politiques. Davis *et al.* (2007) concluent aussi que ce lien commun au territoire est au cœur de la mise en commun de l'action collective. Ce *shared place* est le moteur de la coordination, et aurait transformé le lien au territoire des non-autochtones. Willow (2012) avance :

when environmentalists refigure the categories that guide their relationships to the places they seek to protect, they also reconfigure the power structures underpinning their alliances with the indigenous groups who call those places home (p.380).

Plusieurs auteur.es laissent donc sous-entendre que le rapport au territoire des Autochtones et celui des non-autochtones seraient souvent différents (Wallace, 2013; Willow, 2013; Hobert *et al.*, 2012)¹². Les auteur.es sont par contre unanimes quant à l'importance du rapport au territoire -partagé, défendu, réinventé- pour la coordination de l'action collective. Ce constat sera pris en compte dans ce mémoire en accordant une attention particulière aux rapports à l'environnement et au territoire décrits et justifiés par les personnes rencontrées.

¹² Je ne souhaite pas présupposer que le rapport à l'environnement des Autochtones est différent des non-autochtones, je laisserai plutôt les personnes rencontrées en parler.

1.4.2 La coordination en contexte néocolonial

Un deuxième constat de cette recension d'écrits est l'importance du processus de colonisation et ses impacts pour comprendre les pratiques de coordination. Presque tous les auteur.es de ma recension d'écrits soulignent qu'une coordination qui reproduit des pratiques coloniales est vouée à l'échec (Wallace, 2013; Davis *et al.*, 2007; Willow, 2012; Pickerill et Barcker, 2012; Veltmeyer, 2014). Pour ces auteur.es, le colonialisme n'est pas une phase historique terminée et dépassée, mais bien un processus politique, social et culturel qui se transforme, se renouvelle et construit toujours la réalité sociale et politique de la coordination. Plusieurs auteur.es décrivent le discours néocolonial toujours présent au Canada face aux Nations autochtones (Lewis, 2012; Wallace, 2013; Taiaiake, 2008, 2005, 2013; Salter, 2014; Tully, 2000). Ces auteur.es affirment donc que le contexte de construction de la coordination peut être qualifié de néocolonial¹³. Davis (2007), une chercheure autochtone, souligne que les pratiques de coordination prennent toujours naissance dans l'ombre du colonialisme. Pickerill et Barcker (2012) concluent que la coordination nécessite que les non-autochtones comprennent le rapport autochtone au territoire, lié à l'historique de colonisation. Wallace (2013) situe quant à lui sa recherche doctorale dans un contexte de néocolonialisme et d'*internal colonialism*, qui marquerait fortement le contexte politique des mobilisations et la construction d'alliances. C'est Wallace (2013) qui offre le portrait le plus exhaustif de cette réalité néocoloniale. Il affirme: « *in the canadian context, colonialism and internal colonialism (also known as neo-colonialism) operate through power over, narratives of positional superiority and Eurocentric systems of thought* » (p.47).

¹³ Un débat complexe entoure l'utilisation des termes *postcolonial*, *néocolonial* ou encore *excolonial* pour qualifier la réalité contemporaine, dont la présentation dépasse les possibilités de ce mémoire. Je choisis pour ma part d'utiliser le terme néocolonial, d'abord puisqu'il est le plus utilisé dans ma recension d'écrits. Ensuite, parce que contrairement au terme postcolonial, il ne sous-entend pas que la réalité coloniale a été dépassée, mais plutôt que la réalité colonialisme se renouvelle. En effet, différent.es auteur.es soulignent que parler de réalité postcoloniale revient à supposer de façon illusoire qu'il serait possible de dépasser le colonialisme (Bignall, 2014; Salter, 2014; Lewis, 2012).

Comme il est hors de la portée de ce mémoire de décrire adéquatement ce contexte néocolonial, je me contenterai de présenter deux éléments-clés selon ma recension d'écrits. Premièrement, le non-respect de l'esprit des traités historiques, signés lors de la période des traités de paix et d'amitié, serait une réalité coloniale qui marque toujours les relations entre les Autochtones et le reste de la société canadienne (Wallace, 2013). Ces traités, signés avec les Nations Mi'Kmaq, Maliseet et Passamaquoddy entre 1725 et 1779, portaient un esprit d'égalité de pouvoir entre la Couronne britannique et les Nations signataires, n'incluaient pas de cession de territoire de la part des Autochtones et visaient à instaurer des relations de paix et d'amitié entre Nations (Reid, 2013, cité dans Wallace, 2013). La Proclamation royale de 1763, ainsi que les deux vagues de traités subséquents, ont institutionnalisé la dépossession des territoires et des droits autochtones (Wallace, 2013; Asch, 2014; Manuel, 2015). Différents jugements de la Cour suprême du Canada¹⁴ ont nuancé ce contexte néocolonial en contribuant à partiellement reconnaître et définir les droits et titres autochtones. Toutefois, ces récents développements perpétuent le déni de la souveraineté autochtone (*Ibid*), ne serait-ce qu'en les soumettant à la reconnaissance par un tribunal canadien, qui applique des lois du colonisateur (Asch, 2014). La *Loi sur les Indiens* de 1876 et ses abrogations subséquentes, ainsi que les écoles résidentielles, sont d'autres mécanismes néocoloniaux qui s'inscrivent dans cette négation des droits et titres autochtones (Wallace, 2013).

Le deuxième élément-clé qui marque le contexte néocolonial de la coordination entre Autochtones et non-autochtones est le mode de développement économique dominant au Canada. Selon James Tully (2000), l'imposition du développement occidental

¹⁴ La Cour suprême du Canada a rendu différents jugements complexes que je ne peux malheureusement que mentionner. Manuel (2015) décrit quatre jugements qui auraient particulièrement galvanisé les mouvements sociaux autochtones: 1) *Calder c. Attorney-General of British Columbia* (1973); 2) *Delgamuukw c. British Columbia* (1997) 3) *Nation Haïda c. Colombie-Britannique* (Ministère des Forêts) (2004), et 4) *Tsilhqot'in Nation c. British Columbia* (2014). Asch (2014) et Wallace (2013) soulignent aussi l'importance de ces jugements.

participe au processus de colonisation interne des Peuples autochtones au Canada et les empêche d'exercer leur droit à l'autodétermination sur le territoire. Ce développement entrerait directement en confrontation avec le mode de vie traditionnel autochtone. Ces tensions ont emmené les autochtones à développer des pratiques de résistance et d'action face aux modèles dominants de développement (Scott, 2011). Les Nations autochtones veulent protéger leurs communautés et leur territoire, ce qui passe par « des campagnes autochtones pour bloquer le développement, qui ont parfois été les seules façons de démontrer de facto [...] la propriété de la ressource en question » (*Ibid*, p.6). Cette résistance vise la création d'espaces politiques hybrides, pour résister à l'intrusion et à la subordination.

Ainsi, le non-respect de l'esprit des traités historiques de Nation à Nation ainsi que l'imposition du mode de développement occidental sont deux éléments-clés de ce contexte néocolonial. Les impacts de ce contexte sur la coordination entre Autochtones et non-autochtones sont multiples et complexes. Wallace (2013) souligne que ce contexte néocolonial a contribué à briser le lien de confiance entre les populations autochtones et non-autochtones:

The neo-colonial conflict involving Indigenous and non-Indigenous peoples in Canada has a number of particular local, national and international facets. One facet is the large-scale socio-emotional conflict and broken trust between Indigenous peoples and non-Indigenous settler populations (p.73).

La coordination doit donc répondre à ce contexte néocolonial selon la majorité des auteur.es consulté.es, d'où l'importance de développer des relations décoloniales lors de la coordination (Davis *et al.*, 2007; Wallace, 2013; Pickerill et Barker, 2013; Willow, 2012).

1.4.3 Les responsabilités des non-autochtones dans la coordination

Le troisième constat de ma recension d'écrits est directement lié au contexte néocolonial. Différent.es auteur.es soulignent que la coordination de l'action

collective est une expérience qui comprend des défis et des responsabilités particuliers pour les non-autochtones (Davis *et al.*, 2007; Wallace, 2013; Willow, 2012; Pickerill et Barker, 2012). Davis *et al.*, (2007) soulignent qu'il est essentiel que les non-autochtones se responsabilisent lors de la coordination:

non-Aboriginal people [...] need to take responsibility for learning about the history of colonization that has marked Aboriginal/settler relations and to know that this horrible history has real consequences for building relationships in the present (p.114).

Wallace (2013) avance que les non-autochtones ont une responsabilité particulière de répondre à la réalité néocoloniale en développant des pratiques d'alliance décoloniales et en remettant en question leur propre posture. En ce sens, une question de sa thèse doctorale est la suivante:

How can non-Indigenous allies concretely support Indigenous peoples in securing, and once secured, implementing those sovereign and treaty rights? [...] How can non-Indigenous people engage in transforming our own cultural communities' settler worldviews and Euro-centric globality (Escobar 2008: 3-4), a paradigm consciously and unconsciously rooted in a history of colonialism, structural violence and systemic racism? (p.15)

Ainsi, selon plusieurs auteur.es, il revient particulièrement aux non-autochtones de prendre acte et de développer des pratiques décoloniales. Ceci serait un processus complexe, et certain.es auteur.es soulignent les dérapages possibles. Koenig (2005) souligne que les non-autochtones peuvent avoir tendance à adopter une vision essentialiste des Autochtones, qui seraient identifié.es comme des protecteurs naturels de l'environnement, et deviendraient des icônes utilisées par les mouvements non-autochtones. Il explique que les non-autochtones doivent tenir compte des nombreux facteurs qui construisent la réalité vécue par les Autochtones pour forger une alliance respectueuse. Willow (2013) souligne aussi les impacts du néocolonialisme sur la construction d'alliance, mais avance que les non-autochtones ne doivent pas préjuger que les rapports de pouvoir associés aux statuts des personnes -Autochtones dominé.es et allochtones dominants- se reproduisent au sein des alliances.

Ces trois constats de ma recension d'écrits permettent de cerner la complexité de mon problème de recherche. D'abord, la coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones est située, c'est-à-dire qu'elle est construite autour d'un territoire partagé. Ensuite, la coordination de l'action collective se voit influencée par le néocolonialisme et ses impacts. Enfin, ce contexte néocolonial pose des défis particuliers, voire des responsabilités spécifiques pour les non-autochtones.

1.5 Objectif et question de recherche

Alors que l'action collective est un objet d'étude central pour le travail social, l'importance d'intégrer les aspects environnementaux au concept du problème social justifie la pertinence d'explorer une question comme la coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones au sein des mouvements sociaux. J'ai donc retenu la question de recherche principale suivante: **quelles sont les pratiques de coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones engagés face au développement des hydrocarbures au Québec?** L'objectif principal sera alors de **décrire les pratiques de coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones engagés face au développement des hydrocarbures au Québec.**

CHAPITRE 2: CADRE THÉORIQUE

ANALYSER LA COORDINATION ENTRE AUTOCHTONES ET NON-AUTOCHTONE

Ce projet de recherche vise à décrire les pratiques de coordination dans l'action collective entre Autochtones et non-Autochtones, et ce, face au développement des hydrocarbures au Québec. Pour ce faire, j'ai décidé d'écarter les approches d'analyse utilitariste et stratégique ou identitaire et culturelle. Ce chapitre permettra de construire un cadre théorique qui répond aux limites de ces approches et qui s'inscrit dans une approche poststructurelle inspirée de la sociologie pragmatique ainsi que des études postcoloniales. La première section de ce chapitre situe la sociologie pragmatique de l'action. La seconde section présente deux concepts centraux de ce mémoire, celui de compétence, et celui de règle. La troisième section mobilise les études postcoloniales pour apporter un éclairage théorique complémentaire. Ceci me permettra de préciser mes sous-objectifs et mes sous-questions de recherche.

2.1 Éléments d'une sociologie pragmatique de l'action et de la coordination

2.1.1 Situer la sociologie pragmatique

Ce mémoire postule que la coordination de l'action collective au sein des mouvements sociaux gagne à être approchée par une analyse pragmatique¹⁵ des pratiques des personnes impliquées. Laurent Thévenot, professeur et directeur d'étude à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), présente l'évolution de la

¹⁵ Il apparaît important d'expliquer et de distinguer le pragmatisme et la pragmatique, et leurs adjectifs corollaires, comme la sociologie pragmatique et la philosophie pragmatiste, puisqu'une confusion terminologique est prévisible. Le pragmatisme renvoie au courant philosophique américain (James, 2010; Denzin, 1996) qui sera présenté plus bas, alors que la pragmatique renvoie au cadre théorique contemporain mobilisé par ce mémoire. Autant les auteur.es consulté.es en sociologie pragmatique (Nachi, 2006; Mathieu, 2002; Boltanski, 2009; Boissonade, 2009; Barthe *et al.*, 2013; Thévenôt, 2006) qu'en analyse de discours (Sarfati, 2009; Maingueneau, 2001) parlent de la pragmatique, et d'une analyse pragmatique, plutôt que de pragmatisme et d'analyse pragmatiste.

sociologie de l'action sociale et de la coordination dans son livre *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement* (2006). Je débute donc par expliquer le positionnement de cette analyse dans le champ de la sociologie de l'action.

Premièrement, l'analyse pragmatique implique de s'éloigner des courants explicatifs, qui tentent de dégager des lois qui échappent et qui préexistent aux sujets qui les vivent (*Ibid*). Ces approches structurelles, du marxisme à la sociologie critique, réfléchissent l'action collective et la coordination à partir de classifications et de méta-théories. Par exemple, la « pratique sociale collective, développée par Durkeim et Mauss, rapporte les activités à des déterminations communes, selon une figure proche de la coutume » (*Ibid*, p.117). Ces approches permettent difficilement de penser l'action collective comme une expérience de coordination et de mise en commun qui peut relever de la remise en question, de l'incertitude et de la négociation en situation. Plusieurs auteur.es en sociologie des mouvements sociaux soulignent les limites des approches explicatives et la portée des approches compréhensives et pragmatiques pour comprendre l'engagement (Cefai, 2007; Filieule *et al.*, 2009; Thévenôt, 2006; Mathieu, 2002).

Alors que les analyses explicatives s'appuient sur les normes et l'ordre social, les analyses compréhensives invitent à explorer le sens que les personnes donnent aux problèmes et situations rencontrés. En ce sens, elles sont des théories situées, qui invitent à explorer des phénomènes locaux, notamment à travers les jugements et les perceptions des personnes (Thévenôt, 2006). L'interactionnisme est une des théories compréhensives dominantes, et fait partie de ces théories qui postulent que le monde social est « constamment créé et recréé par les interactions entre les acteurs à travers des interprétations mutuelles » (Le Breton, 2004, p.6). Les théories sur l'action sociale, autant en économie qu'en sociologie, sont le théâtre d'un virement général des approches explicatives vers les approches compréhensives, aussi appelées approches interprétatives (Thévenôt, 2006).

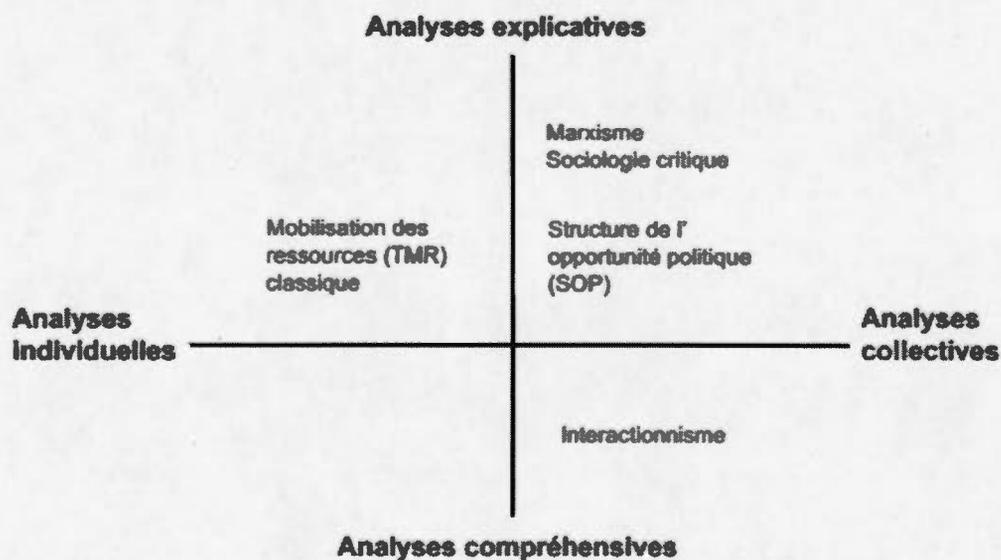
La littérature sur la coordination entre Autochtones et non-autochtones permet de valider la pertinence de s'éloigner des approches explicatives pour répondre à ma question de recherche. La majorité des auteur.es consulté.es ont abordé cet objet de recherche avec une posture compréhensive plutôt qu'explicative. Willow (2012), dans son analyse de l'alliance entre écologistes et Autochtones en Ontario, démontre les limites d'analyser cette alliance de manière structurelle et de considérer que les rapports de pouvoir entre ces deux groupes se reproduiront dans l'action collective. Elle conclut plutôt que l'alliance est un processus d'interaction constant, qui transforme les identités et les discours. Le programme de recherche sur l'alliance entre Autochtones et écologistes de Davis *et al.* (2007) est aussi basé sur une approche compréhensive, soit la théorisation ancrée. Ces chercheur.es soulignent qu'adopter cette approche permet de s'extraire des récits et théories euro-occidentaux et de laisser émerger des perspectives, analyses et méthodologies autochtones.

Deuxièmement, Thévenôt (2006) explique en quoi l'analyse pragmatique se démarque de l'analyse compréhensive. Elle cherche, dans la même veine que Wittgenstein, à décrire les pratiques plutôt qu'à explorer le secret, le caché des actes ou des paroles (Laugier, 2009). La sociologie pragmatique invite à explorer ce qui est là, sous nos yeux. Ceci implique de « recentrer l'attention [...] sur les acteurs en situation, en tant que principales agences de performance du social » (Boltanski, 2009, p.48). Alors que les courants compréhensifs chercheront à comprendre les motivations des actrices et acteurs qui conduisent à l'action, la sociologie pragmatique invite plutôt à décrire les pratiques sociales, qui sont discursives ou non discursives. Les implications de cette distinction pourront être constatées dans le chapitre méthodologique, qui vise à décrire les usages du discours, plutôt que de mener une analyse de contenu.

Ainsi, mon cadre théorique s'inscrit dans cet éloignement des théories explicatives constaté par Thévenôt en s'ancrant dans l'approche pragmatique plutôt que

compréhensive. Or, comment la sociologie pragmatique conceptualise-t-elle l'action collective et sa coordination? Les théories dominantes en sociologie des mouvements sociaux conceptualisent la coordination en se positionnant sur l'axe individuel-collectif (Thévenôt, 2006), alors que la sociologie pragmatique ne se positionne pas sur cet axe, mais vise à dépasser cette opposition constitutive des sciences humaines (Thévenôt, 1990, 2006; Mathieu, 2002; Nachi, 2006). Le schéma 2.1 permet d'illustrer ces deux axes distinctifs des théories de l'action et d'y situer les théories dominantes en sociologie de l'action abordées plus haut.

Schéma 2.1: Axes d'analyse et positionnement de différentes théories en sociologie de l'action et de la coordination¹⁶



D'un côté, les analyses individuelles de l'action relèvent davantage des théories atomistes de l'individualisme méthodologique. Elles sont guidées par le concept de la rationalité individuelle, et la coordination des conduites se fait alors par un

¹⁶ La structure de ce schéma est empruntée au livre *L'action au pluriel* (Thévenôt, 2006, p.63), mais j'y positionne moi-même certains courants théoriques nommés dans ce texte.

processus d'équilibre concurrentiel guidé par les contraintes et les préférences des actrices et acteurs (Thévenôt, 2006). Les théories de la TMR présentées précédemment, où la coordination est utilitaire ou stratégique, s'inscrivent dans cette tendance d'analyse individuelle de l'action et de la coordination. D'un autre côté, les analyses collectives relèvent plutôt des théories holistes de l'action en public et des théories structurelles, du marxisme à la sociologie critique de Bourdieu (*Ibid*). Ces théories dans leur version originale sont basées sur le concept de la norme sociale, et la coordination dépend donc de l'ordre ou de la structure sociale. La prise de distance avec ces analyses collectives est la base sur laquelle s'est construite la sociologie pragmatique française (Boltanski, 2009; Nachi, 2006).

Lilian Mathieu (2002), sociologue français des mouvements sociaux, fait aussi une description éclairante de cette opposition entre analyses individuelles et collectives en sociologie des mouvements sociaux. Selon cet auteur, deux paradigmes s'affrontent, d'un côté l'objectivisme, « qui affirme le primat de l'objectif dans l'analyse des phénomènes sociaux, c'est-à-dire des régularités, des structures et implicitement, du collectif et de l'extérieur », et le subjectivisme, « avançant la supériorité du subjectif, c'est-à-dire des consciences, des volontés, des individus et donc, de l'intérieur » (p.75). Mathieu et Thévenôt défendent donc tous deux la nécessité de dépasser cette opposition par une analyse pragmatique des mouvements sociaux et de l'action collective. Cette tentative de dépassement n'est pas nouvelle, puisque qu'il s'agit des deux paradigmes constitutifs de la sociologie : l'analyse holiste, souvent déterministe et structuraliste, et l'analyse atomiste, centrée sur l'individu (Godart, 2004). La sociologie pragmatique fait ainsi partie des analyses qui tentent de dépasser les anciens clivages entre holisme et atomisme, aux côtés de certains courants interactionnistes¹⁷. Ce dépassement s'effectuera dans ce mémoire en étudiant les

¹⁷ Les différentes théories interactionnistes semblent stimulantes pour explorer la coordination de l'action. Par contre, dans le cadre de ce mémoire, j'ai choisi comme base l'analyse pragmatique et j'ai laissé de côté ces théories. Il s'agit peut-être d'une des limites de ce cadre théorique.

pratiques discursives des groupes sociaux et leur performativité, ce qui sera expliqué dans ce chapitre. Le tableau qui suit permet de résumer le positionnement pragmatique au sein de la sociologie de l'action.

Tableau 2.1: Conceptualisations des approches en sociologie de l'action¹⁸

	Approche explicative	Approche compréhensive	Approche pragmatique
Conceptualisation des pratiques sociales	Structurelle: Les pratiques sociales sont révélées par les structures (ordre social, coutumes, position sociale, etc)	Notamment interactionniste: Les pratiques sociales sont révélées par le sens que les personnes leur donnent (perceptions, jugements, interprétations, etc)	Performative: Les pratiques sociales sont révélées par leur performativité, notamment discursive
Conceptualisation de l'action collective	Objectiviste: primat des structures qui gouvernent l'action collective	Subjectiviste: primat du sens qui guide l'action collective	Performative: primat des usages qui révèlent l'action collective

2.1.2 L'expérience et l'épreuve comme bases de l'analyse pragmatique

Ce mémoire s'inspirera donc du pragmatisme, pour qui « l'expérience est à l'origine et à l'arrivée de toute connaissance » (Le Breton, 2004, p.10), et pour qui « il n'existe pas de monde en dehors des hommes qui le mettent concrètement en œuvre par leurs représentations et leurs actions » (Le Breton, 2004, p.15). Le pragmatisme¹⁹ est un

¹⁸ Ce tableau ne peut se prétendre exhaustif. Il est plutôt un résumé de mon argumentaire. La colonne sur la pragmatique est extrapolée de mon propre cheminement théorique, alors que les deux autres colonnes sont directement inspirées des écrits de Thévenôt (2006).

¹⁹ Le pragmatisme est aussi appelé *pragmaticisme* par son fondateur Charles Sanders Pierce, pour distinguer ce courant de l'emploi populaire du terme *pragmatisme*, qui réfère à la capacité de s'adapter à la réalité. James qualifie lui-même le pragmatisme de nouveau terme pour redécouvrir des anciennes manières de penser, notamment l'empirisme anglais (James, 2010). Par contre, le pragmatisme en est une extension, « avec cette différence fondamentale qu'on insiste plus ici sur les phénomènes

courant philosophique américain né au début du 20^e siècle, qui s'oppose aux conceptions philosophiques cartésiennes, rationalistes et aux nouvelles métaphysiques postkantienne ou hégéliennes. Ce courant est né des écrits de Charles Sanders Pierce et a été nourri par les écrits de William James et de John Dewey. Selon Denzin (1996), le pragmatisme américain s'est développé en trois phases : le pragmatisme initial de Pierce, James et Mead, le pragmatisme doux et interprétatif de James et l'instrumentalisme pragmatique de Pierce, Mead et Dewey. Ces pragmatistes américains ont temporellement précédé la sociologie pragmatique française (Nachi, 2006; Boltanski, 2009; Thévenôt, 2006).

Dans son livre *Le pragmatisme*, James aborde les deux sens que prend le pragmatisme: d'abord une méthode de clarification des idées (ou *practicalisme*), ensuite une théorie de ce qu'on entend par vérité (ou *humanisme*) (James, 2010). Il insiste que le pragmatisme n'est pas une théorie de métaphysique ou une recherche de vérité, mais bien une méthode d'analyse qui peut être utilisée par différentes théories et doctrines. L'invitation principale est de « considérer quels sont les effets produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet » (James, 2010, p.17). Ainsi, le sens d'un objet ou d'une situation se dessine à travers ses conséquences pratiques. Ceci invite à ne pas considérer les concepts abstraits et métaphysiques comme supérieurs aux expériences, mais plutôt à tirer des expériences le sens des concepts et des idées (*Ibid*).

Pour ces premiers pragmatistes, le concept d'expérience est donc central pour comprendre la réalité, puisque « la vérité, elle n'existe pas à priori, mais elle se révèle progressivement par l'expérience » (Kloppenber, 1996, p.100). Cette expérience est fondamentalement relationnelle, créative et enracinée dans un contexte. Elle ne

antécédents, mais sur les phénomènes conséquents, non sur les précédents, mais sur les possibilités d'action, et ce changement de point de vue est, dans ses conséquences, presque révolutionnaire» (James, 2010, p.31).

consiste pas en « une introspection, mais à une intersection du soi conscient avec le monde » (*Ibid*, p.102). On entrevoit donc déjà une tentative de lier l'individuel au collectif avec cette conception de l'expérience. Le langage peut doter l'expérience de sens, et la communication devient un prérequis pour mener une action sociale. Les pragmatistes contemporains qui prendront ensuite part au tournant linguistique prendront au sérieux cette importance du langage (*Ibid*), ce sur quoi je reviendrai dans mon cadre méthodologique. Après avoir été submergé durant une longue période par les courants positivistes et la philosophie analytique, le pragmatisme a été actualisé par sa relecture en sociologie et en philosophie par plusieurs auteur.es contemporains, dont Jürgen Habermas, Richard Rorty, Nancy Fraser et Hillary Putman (Kloppenber, 1996; Denzin, 1996).

Le travail d'Habermas, de Richard Rorty et de Nancy Frazer est qualifié de néopragmatisme et se rapproche de la pensée poststructurelle (Denzin, 1996). Les impacts de cette vague contemporaine de philosophie pragmatiste sur les théories sociales sont importants. Ces auteur.es réfléchissent l'action sociale à leur façon (*Ibid*). Notamment, Richard Rorty a adopté une version postmoderne du pragmatisme, et qui replace au cœur de l'analyse le langage. Le pragmatisme universel de Jürgen Habermas s'appuie aussi explicitement sur le pragmatisme américain, ainsi que le pragmatisme féministe de Nancy Fraser (*Ibid*). Selon Denzin, le défi est de renouveler le pragmatisme face aux défis postmodernes. Ces auteur.es ne seront pas utilisé.es dans le cadre de ce mémoire, mais il est intéressant de constater l'ampleur des analyses pragmatistes en sciences sociales.

Le pragmatisme a été revisité par nombre de sociologues, notamment en France, comme méthode d'analyse pour réfléchir l'action sociale. Un courant dit de sociologie pragmatique est né, composé d'auteur.es très différent.es, de Bruno Latour à Laurent Thévenôt et Luc Boltanski (Nachi, 2006). Ceux-ci manifestent une certaine distance vis-à-vis du pragmatisme philosophique américain, et se revendiquent d'une

analyse pragmatique plutôt que pragmatiste. C'est en particulier Thévenôt et Boltanski qui ont contribué à réfléchir une sociologie pragmatique de l'engagement, de la coordination et de la critique. Ils n'auraient paradoxalement découvert les pragmatistes américains que suite à la publication en 1991 de leur ouvrage *De la justification*, et se seraient plutôt inspirés des travaux de Goffman et de Garfinkel (*Ibid*). Ces courants de sociologie pragmatique ont en commun de mettre de l'avant que ce sont les situations microsociologiques qui sont déterminantes, plutôt que les contextes structurels (Boissonade, 2009). Ici, « l'acteur n'est pas un stratège, mais un être dépendant jouant de ses dépendances » (Goffman, 1973, p.74, dans Boissonade, 2009). On étudie alors les actrices ou acteurs qui sont plongés dans des situations et rencontrent des épreuves qu'ils tenteront de surmonter.

L'épreuve expérientielle est ainsi un concept central de la sociologie pragmatique (Nachi, 2006). Ceci appelle à se « recentrer sur ce que fait l'homme, ce qu'il fait de lui-même et des autres; les actions qu'il entreprend et assume, les discours qu'il tient et soutient » (Bénatouil, 1991, p.293). Cette notion d'épreuve est caractérisée par l'incertitude et l'indétermination des conduites:

L'acteur est libre de ses mouvements, capable d'ajuster son action aux situations et, par conséquent, d'avoir une prise sur le monde dans lequel il s'enracine. Mais dans le même temps et malgré la liberté dont il dispose, l'acteur doit tenir compte de certaines contraintes inhérentes à la situation pour pouvoir ajuster au mieux ses actions et les coordonner avec d'autres, c'est-à-dire agir en commun [...]. Surviennent alors des moments de qualification et d'attribution des états des personnes et des choses nécessaires à la définition de la situation. L'épreuve est un moment au cours duquel les personnes font preuve de leurs compétences soit pour agir, soit pour désigner, qualifier, juger ou justifier quelque chose ou quelqu'un: un être. C'est donc le moment d'incertitude par excellence puisqu'il est l'occasion de s'accorder sur l'état des êtres [...] (Nachi, 2006, p.57).

Ainsi, la sociologie pragmatique ne propose ni de prendre pour base d'analyse les structures et l'ordre social, ni les représentations et le sens de l'expérience, mais plutôt les épreuves expérientielles accessibles par observation directe. Durant ces

épreuves, les personnes qui se coordonnent développent une grammaire, qui « est constituée d'un ensemble de règles permettant aux acteurs de faire converger leurs jugements et actions en partant de leurs expériences et du rapport qu'ils entretiennent à l'expérience » (Boltanski, 2009, p.5). Apparaissent ici deux concepts au cœur de l'épreuve, les règles et les compétences, qui seront abordés plus bas et permettront d'opérationnaliser mon cadre théorique.

Le pragmatisme est considéré comme un courant théorique éclairant tant pour les sociologues des mouvements sociaux (Thévenôt, 2006; Cefaï, 2007; Filieule *et al.*, 2009; Mathieu, 2002) que par les sociologues qui s'intéressent aux controverses et mobilisations environnementales (Lewis *et al.*, 2012; Godard, 2004). La volonté du pragmatisme de « saisir la politique au regard du proche » (Filieule *et al.*, 2009) serait un apport certain pour comprendre les mobilisations collectives. Cefaï (2007) fait un ardent plaidoyer pour ce qu'il appelle une sociologie culturelle inspirée du pragmatisme, qui porte « sur les formes de l'expérience individuelle et collective telles qu'elles se donnent à des acteurs en train d'agir et d'interagir » où « la culture est étudiée dans sa dimension pratique et contextuelle. Elle est indissociable d'activités situées » (p.724). Mathieu (2002) souligne que l'analyse pragmatique permet de dépasser les cadres désuets d'analyse de l'action, et :

privilégie l'étude des modalités concrètes d'accomplissement de l'action des mouvements sociaux, exige à la fois de s'intéresser aux compétences que requiert l'engagement dans une protestation collective et d'appréhender ce type d'activité comme participant d'un univers de pratique et de sens relativement autonome (p.92).

Lewis *et al.* (2012) soulignent que la sociologie pragmatique permet de « prendre au sérieux l'épaisseur des controverses et de se donner les outils pour décrire le genre d'opérations par lesquelles les riverains bavards entendent peser sur la composition et l'orientation du collectif » (p.193). Les mobilisations et actions collectives, notamment environnementales, seraient selon lui un objet d'étude particulièrement pertinent pour les approches pragmatiques.

2.1.3 Les pratiques d'action collective sous la loupe pragmatique

L'analyse de l'action, et surtout de sa coordination, est un objet d'étude central de la sociologie pragmatique française. Elle considère l'action collective comme plurielle, c'est-à-dire que les mêmes personnes sont emmenées à faire l'expérience d'une pluralité de façons de qualifier une conduite et de la mettre à l'épreuve. Plus « qu'une différence de rôles, de modes sociaux, ou même d'identités choisies, cette pluralité entraîne à des basculements d'épreuves de réalité, soumettant à des tensions critiques la personne ainsi que la communauté tout entière » (Thévenôt, 2006, p.6). Les personnes autochtones et non-autochtones deviennent des sujets pluriels, au-delà de leur identité, de leurs intérêts ou de leur position sociale, qui négocient leur engagement face aux personnes avec qui ils se coordonnent. Thévenôt (2006) souligne que « le problème qui nous occupe [...] a trait à la mise en commun incertaine et délicate des conduites », et aux « cadres dans lesquels les personnes appréhendent des conduites inégalement préparées à la mise en commun, à la communication » (p.12).

Cette conceptualisation permet de reconnaître une préparation plurielle, voire inégale, à la coordination entre actrices et acteurs. La coordination est négociée à travers l'épreuve, et les personnes n'arriveraient pas également préparées à cette négociation (Nachi, 2006; Thévenôt, 2006; Boltanski, 2009). La personne n'est pas ici considérée comme victime de cette préparation inégale, mais plutôt comme négociant cette différence durant l'interaction. Pour les sociologues pragmatiques, « toute interaction est un processus d'interprétation et d'ajustement et non l'actualisation mécanique d'une conformité » (Thévenôt, 2006, p.51). La réalité est par conséquent en constante construction par les personnes qui se frottent au contexte et aux normes sociales, politiques et juridiques, les interprètent, y donnent sens et se positionnent consciemment ou non face à cette analyse (Le Breton, 2004). Les différentes justifications des pratiques sociales constituent donc les discours sur l'action à

analyser. En effet, ces personnes agissent, mais surtout, justifient leurs actions à travers des choix discursifs, et ainsi, il « importe de comprendre comment critiques et justifications sont générées à partir d'un certain type de pratique sociale » (Barthe *et al.*, 2013, p.186). Les pratiques d'actions collectives peuvent donc être révélées par les discours, et plus précisément par les usages de critiques, de justifications, bref de séquences narratives qui permettent de construire les grammaires d'engagement.

Cette conceptualisation des pratiques d'actions collectives s'inspire aussi du livre *De la critique, Précis d'une sociologie de l'émancipation* de Luc Boltanski, qui avec Laurent Thévenôt est l'instigateur de la sociologie pragmatique française. Ce courant pragmatique cherche à développer une analyse sociologique critique, sans tomber dans les pièges structurels de la sociologie critique développée par Pierre Bourdieu (Boltanski, 2009). La réalité vécue par les actrices et acteurs est ancrée dans des normes et des contraintes, mais n'est pas déterminée par celles-ci. Il faudrait alors étudier la diversité des critiques en situations, ce qui serait possible en décrivant les séquences discursives critiques dont font usage les personnes rencontrées.

Le programme de sociologie pragmatique s'intéresse particulièrement aux situations où les personnes justifient leur contestation de l'ordre social, et où les plaintes individuelles deviennent des plaintes collectives. Ce passage correspond à ce que Boltanski (2009) appelle une montée en généralité de la critique sociale, voire écosociale. « Le niveau 'macro' est alors considéré comme le fruit de performances qui sont entièrement redevables d'observations empiriques » (Barque *et al.*, 2013, p.180). Autrement dit, l'analyse des pratiques notamment discursives et de leur performativité permet d'approcher des questions d'ordre macrosocial, ou du moins de dégager des observations qui peuvent contribuer à y réfléchir. Plutôt que de présupposer l'existence de réalités macrosociales, la sociologie pragmatique invite à étudier les pratiques par des observations empiriques, pour réfléchir en quoi elles

peuvent participer à la construction de dynamiques davantage macrosociales²⁰. Ainsi, étudier les grammaires permet d'explorer la refonte des collectifs, ce que Barthe et al (2013) appellent étudier les effets sociaux des grammaires militantes.

Maingueneau (1991) apporte aussi une définition éclairante de la pratique sociale discursive, qui serait un processus à la fois social et textuel inséparable de la communauté discursive de laquelle les pratiques émergent. Les plaintes, argumentations ou justifications individuelles ne sont pas isolées, elles prennent forme au sein de groupes qui parfois les adoptent, les transforment ou les rejettent. Ceci revient à :

désigner cette réversibilité essentielle entre les deux faces, sociale et textuelle, du discours [...]. La notion de pratique discursive intègre donc ces deux éléments: d'une part la formation discursive, de l'autre ce qu'on dénommera la communauté discursive, c'est-à-dire le groupe ou le réseau de groupes à l'intérieur desquels sont produits, gérés, les textes relevant de cette formation discursive. (p.188).

Cette définition de la pratique sociale discursive inspirera ce mémoire. Je chercherai donc d'une part à explorer les discours sur les pratiques d'actions collectives et de coordination, mais aussi à discuter en quoi celles-ci participent à la transformation des relations entre Autochtones et non-autochtones dans la société civile.

2.2 Sociologie pragmatique: des règles et des compétences

2.2.1 Les compétences de coordination

Ce positionnement théorique et une première analyse des entrevues ont permis de préciser le premier concept central de ce mémoire, celui de compétence, qui est central en sociologie pragmatique (Nachi, 2006; Mathieu, 2002; Bénatouil, 1999; Goddart, 2004; Barthe *et al.*, 2013). En effet, l'« approche grammaticale se préoccupe

²⁰ Cette conceptualisation de la montée en généralité de la critique est au cœur de la démarche pragmatique, afin de tenter de dépasser l'opposition entre courants explicatifs et compréhensifs présentés plus haut dans ce chapitre. Elle guidera ma discussion de la section 5.2.

donc de mettre en exergue les compétences des acteurs et les contraintes cognitives qui pèsent sur leurs actions » (Nachi, 2006, p.206). Sauvé (2010) ajoute que le concept de compétence politique est très pertinent pour réfléchir la dimension politique de l'écocitoyenneté, puisqu'il faut « apprendre à construire et à mobiliser les savoirs pour transformer les réalités socio-écologiques en même temps qu'à se transformer soi-même, individuellement et collectivement » (p.11). L'importance du développement de compétences pour la coordination de l'action collective a d'ailleurs été explicitement soulignée par de nombreuses personnes rencontrées en entrevue.

Selon Mathieu, la participation à l'action collective et à la coordination de celle-ci exige d'une part la maîtrise de compétences pratiques, et d'autre part de compétences cognitives, des « ressources cognitives qui sont à la disposition des personnes en vue de fabriquer une cause légitime, de lui assurer une validité générale et de conférer une crédibilité à l'activité dans laquelle elles se trouvent engagées » (Mathieu, 2002, p.93). Les compétences ne sont pas conçues comme innées ou préalablement présentes chez les personnes qui agissent, elles seraient plutôt développées à travers l'expérience. Mathieu invite ainsi à étudier ce qu'il appelle les modes et conditions d'acquisition de compétences à l'action collective au sein des sphères spécifiques investies par les mouvements étudiés. Ainsi :

Le travail de modélisation vise à reconstituer la compétence à laquelle les acteurs doivent pouvoir avoir accès pour produire, dans des situations déterminées, des arguments acceptables par d'autres (Bénatouil, 1999, p.299).

Godart (2004) souligne que le développement de compétences cognitives permet aux personnes de faire des choix discursifs afin de construire leur grammaire:

Les individus sont dotés de compétences cognitives pour discerner les traits principaux des situations matérielles et sociales dans lesquelles ils se trouvent et faire des choix stratégiques dans la mobilisation de tel ou tel registre d'arguments, d'attitudes et d'épreuves plutôt que de tel autre (p.304).

Le concept de compétence est tout à fait utile dans le cadre d'une analyse de discours. Construire un discours se fait à l'intérieur d'un espace discursif, dans mon cas celui

de l'espace des mouvements sociaux (Mathieu, 2002), et exige de faire appel à des compétences (inter)discursives, qui demandent :

la maîtrise d'un système de contraintes afférent à un champ discursif spécifique. Cette compétence (inter)discursive mobilise de la part des énonciateurs situés dans une interaction deux aptitudes principales : l'aptitude à reconnaître l'incompatibilité sémantique des énoncés de l'autre avec son propre discours, et l'aptitude à interpréter et traduire les énoncés jugés incompatibles dans les catégories de son propre système de contraintes (Sarfati, 2009, p.107).

De plus, l'observation des compétences critiques des actrices et acteurs serait un moyen de voir « comment s'y prennent ceux qui tentent de remettre en cause le lien de dépendance ou de domination dont ils pâtissent, et les limites qu'ils rencontrent dans cette entreprise » (Barthe *et al.*, 2013, p.195). Ainsi, les rapports de pouvoir ne sont pas prédéfinis selon l'appartenance sociale, ils sont plutôt définis et reproduits à travers l'épreuve (*Ibid*).

On entrevoit la convergence de différent.es auteur.es en sociologie pragmatique quant à la nature discursive de la compétence critique (Barthe *et al.*, 2013), cognitive (Mathieu, 2002), ou (inter)discursive (Maingueneau, 1991; Sarfati, 2009). Comment mener une analyse des compétences mises en œuvre par les personnes rencontrées? Selon Barthe *et al.* (2013), la sociologie pragmatique est un programme en 3 étapes. Premièrement, il faut décrire ce que « font et disent les acteurs afin de mettre à jour leurs compétences critiques et de voir le déploiement de celles-ci en situation » (*Ibid*, p.196). Deuxièmement, il convient d'analyser la « façon dont de telles compétences sont encouragées ou entravées chez les acteurs étudiés par les dispositifs dans lesquels ils œuvrent ou qui les mettent aux prises les uns avec les autres » (*Ibid*). Troisièmement, il faut mettre au jour des éléments qui, si changés, pourraient permettre aux actrices et acteurs d'agir différemment au cours des épreuves, ou encore permettraient un autre déploiement des capacités critiques (*Ibid*). Mon analyse

relèvera surtout de la première étape. Je décrirai ce que disent les acteurs, et ce, afin de révéler comment ils déploient des compétences de coordination par leur discours²¹.

2.2.2 Les règles des grammaires

Un deuxième concept pour opérationnaliser l'analyse des pratiques de coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones est celui de la règle discursive²². Rappelons que la grammaire est « constituée d'un ensemble de règles permettant aux acteurs de faire converger leurs jugements et actions en partant de leurs expériences et du rapport qu'ils entretiennent à l'expérience » (Boltanski, 2006, p.5). Les règles discursives qui organisent les grammaires de coordination confèrent donc « aux acteurs la capacité cognitive à se mettre à la place des autres, à anticiper leurs choix, réaction, ou jugement, ou à corriger leurs paroles et actions, en un mot à coordonner leur action » (Nachi, 2006, p.47). Les règles grammaticales ou discursives, conjuguées aux compétences que les personnes développent par leurs expériences, leur permettent d'agir face à l'autre et de se coordonner. Nachi (2006) décrit ainsi le lien entre grammaire, règle et compétences:

Les règles grammaticales interfèrent donc avec les compétences des acteurs pour coordonner leurs activités, déterminer l'action qui convient à leur définition de la situation. À ce titre, elles s'apparentent, sans se confondre avec elles, à ce que d'autres appellent savoir tacite ou convention (p.47).

Comment mener une analyse des règles discursives? Deux auteurs prolifiques, Dominique Maingueneau et Georges-Élias Sarfati, présentent dans leurs ouvrages

²¹ Il aurait été certainement pertinent d'explorer la littérature en sciences de l'éducation pour approfondir cette conceptualisation du concept de compétence. Par contre, puisque j'ai peu d'ancrage théorique dans ce champ, ceci aurait demandé un travail considérable et davantage de temps.

²² L'utilisation du terme règle peut sembler surprenant dans le cadre d'un mémoire qui souhaite s'éloigner d'une posture structuraliste. En effet, le terme règle réfère dans le langage courant à une convention, voire à une prescription de pensée ou d'action. Par contre, en sociologie pragmatique, les règles discursives sont des stratégies discursives qui permettent aux acteurs de se positionner et d'agir à un moment donné. Lorsque des stratégies discursives se répètent, on peut songer à les qualifier de règles. Ici je ne considère pas ces règles comme préexistantes ou permanentes, mais plutôt comme le reflet de la négociation discursive entre Autochtones et non-autochtones à un moment donné. Cette négociation est en constante évolution.

respectifs des outils pragmatiques d'analyse de discours qui permettent de révéler certaines règles discursives. Ceci sera développé dans le cadre méthodologique.

2.3 Une analyse postcoloniale, voire décoloniale

2.3.1 Postcolonialisme et recherche en sciences sociales

Ce cadre théorique ne serait pas complet sans l'apport des théories postcoloniales, voire décoloniales, et ce, pour deux raisons. La première justification provient de ma recension d'écrits. Comme souligné dans la problématique, la littérature fait état de l'importance de considérer le néocolonialisme et ses impacts pour comprendre la coordination entre Autochtones et non-autochtones au sein des mouvements sociaux. Une façon de le faire est de tenter de décoloniser le processus de recherche, ce que j'aborderai dans le cadre méthodologique. L'apport des théories postcoloniales, voire décoloniales, au cadre théorique, vise aussi à répondre à cet impératif.

La deuxième justification est d'ordre théorique. Le présent constitue évidemment le matériel de base des enquêtes pragmatiques, mais il s'agit aussi d'étudier l'action dans son propre présent, c'est-à-dire selon la ou les temporalités mobilisées par les personnes qui agissent et parlent (Barthe *et al.*, 2013). C'est une démarche qui invite « l'enquêteur à partir de l'observation du présent pour se tourner vers le passé, plutôt que l'inverse » (*Ibid*, p.183), et à inclure ce passé dans l'analyse si les personnes en parlent. Une première analyse de mes entrevues a révélé que le (néo)colonialisme constitue une thématique récurrente dans les grammaires des personnes rencontrées, ce qui m'amène à prendre en compte les analyses postcoloniales, voire décoloniales.

En cohérence avec mon cadre théorique, ce sont les auteur.es postcoloniaux qui s'apparentent aux analyses poststructuralistes qui inspirent cette recherche. Ces courants se sont développés dans les années 80 autour d'une déconstruction de la prose coloniale, occidentale et moderniste, et d'une pensée sur l'identité dans la

multiplicité et la dispersion (Mongin *et al.*, 2006). C'est l'œuvre d'Edward Saïd, notamment son livre *L'orientalisme : l'orient créé par l'occident* (1980), qui a contribué à renouveler la pensée postcoloniale. Sous l'impulsion de ce texte, les études postcoloniales ont dépassé les critiques des institutions pour analyser les discours qui les soutiennent (*Ibid*). Ceci implique de remettre en question la construction des vérités occidentales, qui nient l'existence et les apports de discours alternatifs, notamment autochtones, indigènes, ou des colonisé.es. La posture postcoloniale cherche à écouter les récits des personnes marginalisées, des minorités ou des subalternes (Sibeud, 2007). Elle est aussi une invitation à réfléchir comment le modèle colonial s'est développé et reproduit, et l'institutionnalisation des inégalités qui en découlent. Ces inégalités ne relèvent pas seulement des structures sociales, mais surtout des discours coloniaux ou néocoloniaux performés et reproduits, autant par les pouvoirs coloniaux que par les colonisé.es. Mongin *et al.* (2006) expliquent:

Dans ces conditions, la colonisation n'apparaît plus comme une domination mécanique et unilatérale qui force l'assujetti au silence et à l'inaction. Au contraire, le colonisé est un individu vivant, parlant, conscient, agissant, dont l'identité est le résultat d'un triple mouvement d'effraction, de gommage et de réécriture de soi (p.119).

Karen Healy, dans son livre *Social work in context* (2005), affirme que les théories postcoloniales inspirées du poststructuralisme sont des discours qui construisent parmi d'autres les pratiques du travail social. Bien qu'elles ne sont pas dominantes dans la discipline du travail social, ces théories postcoloniales invitent à prendre en compte les processus de colonisation et à déconstruire les groupes identitaires mis de l'avant par d'autres discours relevant des théories structuralistes (Healy, 2005).

2.3.2 Éléments d'une analyse postcoloniale, voire décoloniale

Dans son essai bien connu, *Can the subaltern speak?* (1988), Gayatri Spivak retrace en quoi la pensée postcoloniale occidentale, dominante académiquement, ne permet pas l'expression réelle des subalternes, favorise leur essentialisation et leur retire leur pouvoir en situation (Chatterjee, 2010). Spivak avance aussi que l'appartenance

identitaire à un groupe est un phénomène relationnel, qui existe à travers le discours de ceux et celles qui qualifient l'autre:

To replace this leftist fantasy of anuntouched or essential purity lodged in a particular group, Spivak reminds us [...] that a person's or group's identity is relational, afunction of its place in a system of differences. There is no true or pure other; instead, the other always already exists in relation to the discourse that would name it as other. (Graves, 1998, s.p)

Sous cette impulsion de Spivak, le courant des *subalterns studies* s'est éloigné d'une analyse structuraliste pour prendre part au tournant linguistique postsstructuraliste (Chatterjee, 2010). L'objectif est alors de réfléchir en quoi les discours sont des pratiques sociales qui construisent les rapports sociaux.

Face à la réalité néocoloniale, certain.es auteur.es appellent à développer une recherche anticoloniale (Lewis, 2012) qui implique une prise de position politique de la chercheure face aux structures coloniales, ou encore décoloniale (Wallace, 2013, Smith, 1999; Guay et Thibault, 2012; Davis *et al.*, 2007), qui insiste sur la décolonisation du processus de recherche. À l'image de la majorité des auteur.es de ma recension d'écrits, je tenterai de m'inspirer de la posture décoloniale. Analyser les discours et les pratiques sous l'angle de la collaboration, plutôt que de la confrontation et du conflit, des concepts euro-occidentaux, s'inscrirait effectivement dans une démarche décoloniale (Bignall, 2014; Wallace, 2013; Davis *et al.*, 2007). Ceci permet de révéler les pratiques décoloniales développées par les actrices et acteurs au niveau local lors de l'épreuve. Explorer le développement de compétences de coordination, notamment chez les non-autochtones, peut permettre de révéler les traits de ces tentatives de décolonisation des pratiques de coordination.

Salter (2014) avance que les: « *actions referred to as postcolonial are not simply defined in binary opposition to old models of colonial power: they embody qualitatively different practices of political and social engagement* » (p.383). Ainsi, pour réfléchir en quoi des pratiques sont postcoloniales, voire décoloniales, il

convient d'explorer ce qu'elles réinventent. Pour ce faire, je propose d'abord d'analyser les compétences de coordination mises en œuvre par les règles langagières présentes dans les discours des Autochtones et non-autochtones. Ensuite, à l'image de Wallace (2013), je tenterai de réfléchir en quoi les pratiques de coordination entre Autochtones et non-autochtones constituent un espace de développement de relations postcoloniales, voire décoloniales²³.

2.4 Sous-objectifs et sous-questions de recherche

Ainsi, les pratiques de coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones peuvent être comprises depuis une analyse pragmatique, aussi inspirée des études postcoloniales, voire décoloniales. Cette analyse peut être menée en étudiant les compétences et les règles discursives qui construisent les grammaires d'engagement. Le tableau 2.4 présente les sous-objectifs et sous-questions de recherche qui en découlent.

Tableau 2.4 Sous-objectifs et sous-questions de recherche

Premier sous-objectif de recherche	Décrire les compétences de coordination développées dans l'action collective entre Autochtones et non-autochtones
Première sous-question de recherche	Quelles sont les compétences de coordination développées dans l'action collective entre Autochtones et non-autochtones engagés face au développement des hydrocarbures au Québec?

²³ Je ne trancherai pas entre l'usage du terme postcolonial ou décolonial dans le cadre de ce mémoire. Je choisis plutôt d'utiliser les deux, afin de souligner que mon analyse s'inspire d'écrits sur les actions postcoloniales (Salter, 2014), mais aussi d'écrits qui soulignent les limites de l'usage de ce terme (Bignall, 2014; Salter, 2014; Lewis, 2012) et qui utilisent le terme décolonial (Bignall, 2014; Wallace, 2013; Davis *et al.*, 2007) pour parler des alliances entre Autochtones et non-autochtones.

Deuxième sous-objectif de recherche	Cerner en quoi les compétences de coordination dans l'action collective contribuent à la transformation des relations entre Autochtones et non-autochtones au sein de la société civile
Deuxième sous-question de recherche	En quoi le développement de ces compétences de coordination dans l'action collective contribue-t-il à la transformation des relations entre Autochtones et non-autochtones au sein de la société civile?

CHAPITRE 3: APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

UNE ANALYSE DE DISCOURS DÉCOLONIALE?

Dans ce chapitre, je présenterai et justifierai mon ancrage comme chercheure dans les principes de la recherche sociale décoloniale. J'y expliquerai aussi mon orientation méthodologique qui relève de l'analyse pragmatique du discours. Je détaillerai ma méthodologie de cueillette de données, les entretiens compréhensifs, et ma méthode d'analyse du discours. J'aborderai enfin certaines limites de mon projet de recherche.

3.1 Posture et rapport de la chercheure avec son objet de recherche

Cette recherche s'appuie sur certains principes de recherche liés à mon engagement dans la société. Mes expériences au sein des mouvements sociaux et environnementaux ont inspiré l'orientation de ce projet de recherche, mais aussi la posture éthique que je souhaite expliciter dans cette section.

3.1.1 Décoloniser la recherche, une posture éthique

Ma recherche tente de s'inscrire dans une posture décoloniale, nécessaire selon ma recension d'écrits pour approcher mon objet de recherche. La décolonisation est définie comme « *an ongoing process of both foregrounding Indigenous voices, knowledge frameworks (epistemologies) and the bureaucratic, cultural, linguistic and psychological divesting of colonial power* » (Smith, 1999, dans Wallace, 2013, p.191). Il serait essentiel de tenter de décoloniser la recherche qui aborde la coordination entre Autochtones et non-autochtones, et de prendre en compte des postures autochtones en dehors des cadres d'analyse occidentaux (Davis *et al.*, 2007; Wallace, 2013). Les dangers de l'ethnocentrisme et de la reproduction des rapports de domination à travers la recherche sont importants (Guay et Thibault, 2012; Smith,

1999), et la posture décoloniale invite à y prendre garde. Je ne prétends pas ici parvenir à une décolonisation de la recherche comme proposée par Smith (1999), mais comme mon projet de recherche touche les questions autochtones, je souhaite adopter une posture qui se préoccupe des rapports de pouvoir engendrés par le colonialisme lors de la recherche (Guay et Thibault, 2012). Cet engagement décolonial s'actualise d'abord par ma volonté de mettre en valeur par la recherche les expériences et les pratiques des actrices et acteurs autochtones, et ensuite par ma volonté de comprendre leur engagement dans l'action sur des questions relevant de l'environnement, du développement et des questions territoriales. L'objectif sera d'atteindre ce que Guay et Thibault (2012) décrivent comme « aller à la rencontre du savoir intime, culturellement et territorialement situé, et d'éclairer les choix réflexifs et originaux que font les acteurs » (p.3).

Mon cadre théorique présenté plus haut tente de s'arrimer avec cette nécessité de décoloniser la recherche. Comme présenté dans la problématique, les perspectives utilitaristes, stratégiques et identitaires, fortement individuelles ou explicatives, ont marqué le champ d'études de l'action collective et de la coordination. Je crois qu'une remise en question de ces conceptions permet de davantage faire place aux expériences et discours autochtones. Ma recherche tentera de faire émerger la complexité des expériences de coordination, et ainsi de décrire comment les personnes impliquées justifient leurs actions en contexte néocolonial.

3.2 Orientation méthodologique

Cette section vise à présenter l'orientation méthodologique de cette recherche, qui a changé suite à certaines réalités vécues lors du terrain de recherche.

3.2.1 Changement de l'orientation méthodologique

Je souhaitais mener cette analyse pragmatique par une enquête terrain inspirée de l'enquête ethnographique. Je comptais ainsi mener une étude de cas, qui aurait été

alimentée par de l'observation participante et des entretiens semi-dirigés. Or, le groupe approché pour l'observation participante a préféré s'abstenir d'être observé, pour des raisons éthiques et politiques, notamment face à l'importante criminalisation des mouvements sociaux au moment de cette recherche. Afin de m'adapter aux réalités vécues sur le terrain, j'ai adapté ma méthodologie de recherche et j'ai abandonné l'enquête ethnographique. La démarche présentée plus bas est donc une démarche méthodologique alternative, adaptée au contexte de mon objet d'étude.

En effet, une analyse pragmatique se mène idéalement en étant présente durant l'action plutôt que par une enquête a posteriori. Il convient d'être présent durant la construction de la coordination, afin de « suivre, si possible, des cours d'action en train de se faire » (Cefaï, 2007, p.725). Cette analyse microsociologique permettrait de « comprendre comment les définitions de la situation sont coproduites par les acteurs qui ont affaire à elle et ne sont pas seulement des enchaînements de représentations collectives, mais font partie d'activités destinées à maîtriser la situation » (*Ibid*, p.725). La présence par l'observation participante permet de réfléchir les discours dans leur contexte puisqu'on entend les personnes raisonner.

3.2.2 Orientation méthodologique proposée

La notion centrale de la réorientation de ma méthodologie de recherche est la notion de discours, que j'aborderai d'un point de vue poststructuraliste, en cohérence avec les auteur.es présenté.es dans mon cadre théorique. Selon Dominique Maingueneau (1991), professeure de linguistique en France, la conception du discours de Foucault est une des deux sources d'inspiration principales de l'analyse de discours. Foucault (1971) considère que le discours constitue la réalité, plutôt qu'être simplement le reflet de celle-ci. Ceci se différencie d'une analyse de contenu, qui considère que le discours contient des représentations de la réalité, et qui conçoit le discours et les « matériaux verbaux comme de simples véhicules d'informations » (Maingueneau, 1991, p.12). Au contraire, l'analyse de discours invite à considérer

que le discours fait partie de la réalité, voire qu'il contribue à la produire. Ainsi, « ceci ne signifie pas que l'expérience est le langage, mais que nous pouvons comprendre l'expérience à travers le langage et le discours » (Healy, 2005, p.106, traduction libre). Ma méthodologie relèvera donc de l'analyse de discours, ce qui est tout à fait complémentaire avec un cadre de sociologie pragmatique:

Prendre au sérieux le travail mené par les acteurs pour rendre raison de leurs pratiques et justifier leurs conduites, ne signifie donc pas qu'il faille se contenter d'enregistrer des points de vue ou de les traduire dans un vocabulaire savant. Pas davantage, ne s'agit-il de considérer que les acteurs ont raison de dire ce qu'ils disent: l'objet est de considérer qu'ils ont des raisons de le dire - des raisons liées aux contradictions réelles de leurs pratiques. De même, ne s'agit-il pas de considérer que ce que disent les acteurs décrit adéquatement ce qu'ils font: l'objet est de considérer que ce qu'ils disent doit faire pleinement partie de la description de ce qu'ils font - leurs pratiques discursives étant dotées d'une forme d'efficacité, inégale selon les individus et les situations (Barthe *et al.*, 2013, p.187).

L'analyse du discours des personnes rencontrées est une opérationnalisation de cette volonté pragmatique de réfléchir les pratiques sociales discursives. Ainsi, les discours utilisés pour parler de la coordination entre Autochtones et non-Autochtones ne sont pas envisagés seulement comme révélateurs de la réalité, mais bien comme étant des pratiques éco-sociales qui construisent la coordination.

Comme expliqué dans le cadre théorique, la grammaire, en sociologie pragmatique, est la forme d'organisation du discours en situation d'épreuve (Nachi, 2006), ici la rencontre dans l'action collective entre autochtones et allochtones. La grammaire est constituée d'un amalgame d'arguments, d'affirmations, et de dispositifs langagiers mobilisés par les personnes pour négocier et justifier leur position face aux autres durant l'épreuve, et ce, afin d'atteindre un compromis (*Ibid*). Cette conception en sociologie pragmatique d'une grammaire construite par les actrices et acteurs durant l'épreuve est similaire à la conception de la grammaire en analyse de discours pragmatique. C'est par contre l'analyse de discours pragmatique qui fournit les outils pour révéler les règles langagières de la coordination.

3.3 Méthodes de collecte de données

3.3.1 Entretiens compréhensifs

Il n'a pas été possible de mener d'observation participante, alors que la plupart des auteur.es consulté.es en sociologie des mouvements sociaux favorisent l'observation participante plutôt que l'entretien semi-dirigé (Cefaï, 2003; Soulé, 2007; Broqua, 2009; Combes *et al.*, 2011). Alternativement, la méthode de collecte de données utilisée pour répondre à ma question de recherche est l'entrevue semi-dirigée avec des personnes autochtones et non-autochtones qui participent à la coordination d'actions collectives. Comme l'objectif est d'explorer ce que « font et disent les acteurs afin de mettre à jour leurs compétences critiques et de voir le déploiement de celles-ci en situation » (Barte *et al.*, 2013 p.196), l'entretien semi-dirigé semble une alternative valable. Bien que l'entretien soit un environnement artificiel (Broqua, 2009), les personnes y présentent tout de même des justifications de leurs actions, ce qui constitue des données pertinentes pour une analyse pragmatique (Nachi, 2006). Les entrevues deviennent « l'ensemble des unités (textes, objets, ou autres) avec lesquelles je travaillerai » (Mongeau, 2008, p. 91). Ceci me permettra de décrire les pratiques discursives. La méthode semi-dirigée est choisie pour sa plus grande flexibilité que le questionnaire oral, qui ne permettrait pas de saisir la complexité de la réalité. Des entrevues trop ouvertes pourraient quant à elles rendre l'analyse difficile à réaliser.

3.3.2 Recrutement des participant.es et déroulement

Ma connaissance préalable du milieu étudié a permis d'identifier des non-autochtones et des Autochtones qui répondaient au profil choisi pour la recherche. Il s'agit donc d'un échantillon non aléatoire (*Ibid*). Les premières personnes approchées m'ont suggéré d'autres personnes qui répondraient aussi à ce profil et qui pourraient être intéressées par l'entrevue. Les autochtones et non-autochtones choisi.es pour les entrevues devaient 1) être engagé.es dans des actions collectives face au

développement et au transport hydrocarbures au Québec et 2) participer ou avoir participé à des pratiques de coordination avec des personnes autochtones et/ou non-autochtones. J'ai cherché à faire des entretiens avec une diversité de personnes au niveau du genre, de l'âge, de l'expérience dans l'action collective et du type d'espace ou de groupes où s'est accomplie l'implication. Enfin, j'ai tenté de privilégier les personnes au cœur même de cette coordination, plutôt que des porte-paroles publics.

Toutes ces personnes ont été approchées par courriel ou par téléphone, et le projet de recherche leur a été expliqué préalablement à l'entretien. Cette étape a permis de répondre aux questions, et m'a aussi emmenée à expliquer mon projet de recherche à des personnes de différents milieux, un processus formateur. Il est intéressant de constater que l'ensemble des personnes à qui le projet de recherche a été expliqué ont accepté de faire l'entretien. Je pose donc comme hypothèse que mon sujet de recherche allumait leur curiosité et leur envie de s'exprimer.

J'ai ainsi fait huit entretiens enregistrés en mode audio, qui ont duré entre 55 minutes et 140 minutes. Ces entretiens ont permis d'aborder les thématiques spécifiques de la recherche et plusieurs thématiques périphériques, ce qui a enrichi le processus de recherche. Les entretiens ont eu lieu au domicile des personnes, dans des lieux publics (café, parc) ou encore dans des locaux universitaires, selon la volonté des participant.es. Ces entretiens constituent donc mon corpus d'analyse. Pour assurer la confidentialité et l'anonymat des personnes rencontrées en entretiens, les prénoms utilisés dans le cadre de ce mémoire sont fictifs, et le genre a parfois été modifié pour diminuer les risques d'identification des personnes qui ont participé.

3.3.3 Grille d'entretiens

Ma grille d'entretien (voir annexe A, p.137) était divisée en trois thématiques, qui comprenaient des sous-questions. La première thématique, le parcours d'engagement social et environnemental, visait à explorer le contexte d'implication des personnes

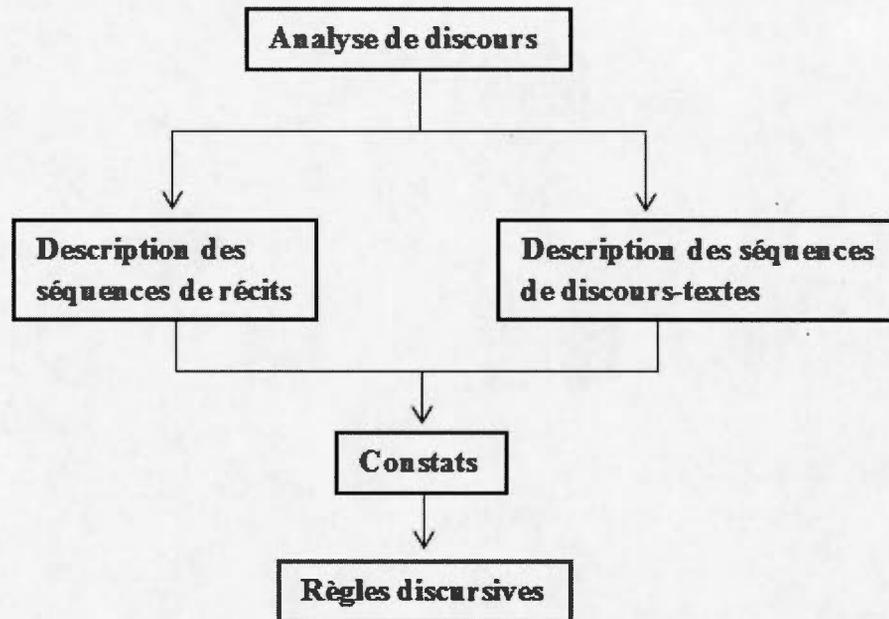
rencontrées. La deuxième thématique visait à parler des actions de collaboration ou de coordination avec des Autochtones ou des non-autochtones. La troisième thématique visait à explorer les défis vécus dans cette collaboration ou cette coordination. Venaient ensuite des questions sociodémographiques de base²⁴. La grille d'entretien a été validée lors d'un entretien prétest, et n'a pas été modifiée par la suite. L'entretien pré-test a pu être intégré dans le corpus d'analyse.

3.4 Méthode d'analyse

L'analyse sera menée à partir du chapitre descriptif, qui sera d'abord composé d'un portrait des personnes rencontrées et d'un portrait des compétences de coordination dont elles parlent. Ensuite, deux sous-sections permettront de décrire leurs usages de différentes séquences discursives, les récits et les discours-textes. Sans bien sûr viser l'exhaustivité d'une description de tous les dispositifs langagiers mobilisés, ces deux étapes me permettront de dégager certains constats. Il sera ainsi possible de discuter en quoi ces constats sont des règles discursives qui forment des compétences de coordination de l'action collective; pour répondre à mes sous-questions de recherche. Le schéma 3.4 qui suit permet de visualiser cette démarche.

²⁴ Il est intéressant de noter que les réponses aux questions sociodémographiques n'ont finalement pas été utiles pour mener l'analyse de ce mémoire. Ainsi, à posteriori, il semble que ces questions auraient pu être laissées de côté.

Figure 3.4 Démarche méthodologique



3.4.1 L'analyse des récits

En premier lieu, j'identifierai les récits présents dans les discours des participant.es, qui sont des dispositifs langagiers mobilisés pour construire les grammaires de la coordination entre Autochtones et non-autochtones. Selon deux auteur.es importants en analyse de discours (Maingueneau, 1991; Sarfati, 2009), les récits méritent d'être différenciés des séquences qui constituent les discours. Cette distinction entre récits et discours constitue une analyse énonciative (Sarfati, 2009), et est une étape vers la compréhension du fonctionnement des textes étudiés (Maingueneau, 1991, p.125).

Cette distinction entre récit et discours a été d'abord établie par Émile Benveniste, dans son livre *Problèmes de linguistique générale* (1966). Il y distingue deux systèmes d'énonciation linguistique: le récit qui se développe sur un plan historique, et le discours qui manifeste une énonciation, et suppose la présence directe, indirecte

ou supposée de l'énonciateur et du récepteur (*Ibid*). Dans les séquences qui relèvent du récit, « les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes. Le temps fondamental est l'aoriste, qui est le temps de l'événement hors de la personne du narrateur » (Benveniste, 1966, p.241, dans Maingueneau, 1991). Ainsi, les récits sont caractérisés par une temporalité et une présence énonciative distincte des séquences discursives, et constituent des séquences mobilisées par les actrices et acteurs dans le cadre de leur grammaire discursive.

L'usage du récit, selon Sarfati (2009), a des implications différentes de séquences qui relèvent du discours. Le récit implique que le locuteur, dans mon cas les personnes rencontrées, se met en retrait apparent, ce qui atténue les marques de sa présence, donnant ainsi un effet d'objectivité au discours. Le locuteur parle avec des moyens linguistiques différents, et d'une certaine façon, efface les traces de sa présence non seulement dans le récit, mais aussi dans son usage. Ainsi, Sarfati (2009) expose:

Tout développement discursif oscille, nous l'avons vu, entre deux pôles: celui du discours et celui du récit. Évalué et compris comme des recours stratégiques possibles, le premier plan d'énonciation (discours) autorise la pleine exposition ou manifestation de la subjectivité, alors que le second plan d'énonciation (récit) suppose au contraire la mise en retrait du sujet, par effacement des indices d'énonciation. Dans cette perspective, - où l'analyse du discours ne fait pas abstraction des ruses éventuellement constitutives d'une prise de parole- l'utilisation du régime discours peut produire l'illusion d'un propos empreint de subjectivité, et le recours au régime historique (récit) déclencher l'illusion inverse d'un propos tenu sur une base d'objectivité absolue (p.46).

Identifier et décrire les séquences de récit utilisées permettra de mettre en lumière leurs effets dans la construction des grammaires sur la coordination. À l'origine, Benveniste distinguait ces deux systèmes d'énonciation sur la base des temps de verbe utilisés, au passé pour le récit et présent pour le discours. Cette distinction s'est complexifiée avec l'évolution de la linguistique, qui distingue le récit du discours sur la base de deux critères: 1) la séparation entre énonciateur et énoncé et 2) un certain

effacement des traces du je-tu ou des personnes directement ou indirectement impliquées dans l'énoncé (Sarfati, 2009). Ainsi, explorer les séquences des discours des participant.es qui relèvent du récit, puis celles qui relèvent du discours, peut permettre d'éclairer la construction des grammaires sur la coordination.

3.4.2 L'analyse des discours-textes

Suite à cette description de l'usage de récits par les participant.es, je propose de poursuivre l'analyse du discours en analysant les séquences qui relèvent du discours selon Maingueneau (1991). Je propose de décrire plus particulièrement les types de discours-textes dont font usage les participant.es pour construire leur grammaire d'engagement. Le terme *texte* est employé par Maingueneau (1991) et Sarfati (2009) pour décrire les séquences discursives analysées. Par contre, les personnes rencontrées utilisent à la fois des textes (juridiques, écrits d'auteur.es) et des discours entendus (paroles d'un.e aîné.e, d'un.e militant.e) pour se justifier. Il semblait ainsi plus approprié d'utiliser le terme *discours-texte* dans cette section, d'abord pour ne pas confondre le lecteur avec l'usage usuel plus restrictif du terme *texte*, et ensuite pour inclure explicitement les discours comme des séquences d'analyse valides en eux-mêmes. De plus, ces séquences seront regroupées par type de discours. Maingueneau (1991) souligne que la distinction des types de discours constitue une « catégorisation élémentaire et instable, mais inévitable [...]. Elle définit pour une époque et une société données un certain nombre de secteurs de l'activité discursive. Ce découpage prescrit à l'auditeur ou au lecteur le comportement qu'il doit avoir à l'égard des énoncés et en particulier le mode de cohérence textuelle qu'il est en droit d'attendre » (p.213).

Analyser les types de textes mobilisés dans les discours permet d'analyser l'interdiscours, dans la tradition de l'analyse de discours intégrative foucauldienne (Sarfati, 2009). L'analyse de l'interdiscours invite à étudier comment un discours est en relation avec le monde discursif qui l'entoure. Ainsi, « l'unité d'analyse pertinente

n'est pas le discours mais un espace d'échange entre plusieurs discours » (Maingueneau, 1984, dans Sarfati, 2009, p.106). Contrairement à l'analyse de discours inspirée d'Althusser, qui invite à déconstruire le discours, l'approche intégrative foucauldienne implique de « présupposer qu'un discours est accessible à l'analyse moyennant sa mise en rapport avec d'autres paramètres qui lui donnent sens » (*Ibid*, p.103). Analyser comment les grammaires se construisent par des références à des discours-textes extérieurs, pré-existants aux entrevues réalisées, pourrait permettre de mener une analyse de l'interdiscours.

Répertorier les types de discours dont font usage les participant.es permet d'explorer ce que Sarfati (2009) appelle la texture du texte, et de constater l'hétérogénéité des discours et des textes mobilisés par les différentes personnes, voire entre différentes séquences d'un même discours. Un discours n'existe pas de manière indépendante, il prend forme sur un tableau où coexiste déjà une diversité de discours (Maingueneau, 1983). Il rencontre nécessairement le discours d'autrui -textes écrits, énoncés oraux- auquel il peut se référer explicitement ou implicitement. Ces relations entre les discours recueillis, et les autres discours-textes constituent ce que Genette a appelé la transtextualité d'un texte, définie comme « tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète avec d'autres textes » (Genette, 1985, p.7, dans Sarfati, 2009, p.50).

Pereira (2010) a d'ailleurs utilisé cette approche pour son projet de recherche doctoral sur les grammaires pragmatiques d'engagement des groupes militants en France. Elle a notamment relevé de quels textes théoriques faisaient usage les activistes pour justifier leur engagement et leur positionnement sur différentes questions politiques et organisationnelles. Pour ma part, je tenterai de relever les discours-textes extérieurs auxquels font appel les personnes participantes pour se justifier. Ces discours-textes extérieurs constituent une trame de fonds à partir de laquelle les personnes construisent leur position et leur grammaire (Maingueneau, 1983), et il devient utile de les classer thématiquement pour mener l'analyse. Je les ai ainsi regroupés sous

deux catégories : les discours-textes autonomes, et les discours-textes institutionnels, une distinction qui sera explicitée dans le chapitre suivant. J'espère que la diversité des séquences de discours-textes répertoriés permettra de répondre à la critique de Sarfati (2009), qui souligne qu'une typologie à base énonciative, qui distingue les récits des discours-textes, tend « à catégoriser les textes en figeant cette distinction, sans tenir compte de l'hétérogénéité énonciative qui les caractérise » (p.76).

3.5 Limites de l'analyse

3.5.1 Limites liées à la cueillette des données

La méthodologie d'analyse proposée comporte de nombreuses limites, dont plusieurs qui concernent le terrain de recherche. Il aurait été pertinent de faire un entretien ou deux de plus avec des personnes autochtones pour mieux valoriser leurs discours, ce que le contexte m'a empêchée de faire. La portée de ce mémoire est certainement limitée par une certaine homogénéité des Autochtones rencontrés.es. Il aurait pu être pertinent de rencontrer des Autochtones plus jeunes, ou encore engagé.es en contexte urbain. De plus, la majorité des personnes rencontrées sont engagées au sein de collectifs ou de groupes militants autonomes plutôt qu'institutionnels, et il aurait pu être riche de recueillir les propos d'au moins une personne de plus d'un groupe institutionnel. Par contre, il semble que le choix d'approcher deux personnes qui participent à la coordination depuis longtemps et se présentent comme des porteuses de parole autochtone aura été judicieux pour obtenir des récits de pratiques variés.

De plus, il aurait pu être très pertinent de mener une analyse de corpus documentaire liée à la coordination d'actions collectives entre Autochtones et non-autochtones. L'ampleur potentielle de cette tâche m'en a empêchée. Comme ma recherche n'est pas une étude de cas, mais bien une étude exploratoire, la quantité de documents liés à cette coordination aurait été potentiellement importante, et il apparaissait difficile d'identifier le corpus à analyser. Par contre, avec le recul, il aurait pu être très riche

d'ajouter minimalement à l'analyse le corpus documentaire mentionné par les personnes rencontrées. Il aurait alors été nécessaire d'ajouter une question spécifique à cet effet dans ma grille d'entretien.

Ma méthode d'analyse en deux étapes -récits et discours-textes- comporte aussi des limites méthodologiques et analytiques. Bien que les récits et les discours-textes sont révélateurs de certains usages discursifs des personnes participantes, je suis consciente qu'une analyse de discours nécessite davantage de rigueur et de temps. Je considère que mon analyse de discours est plutôt exploratoire, ou une amorce d'une analyse de discours plus complète qui pourrait être menée dans le cadre d'études doctorales, ou encore dans le cadre d'un projet de recherche comme celui de Davis *et al.* Par exemple, une analyse approfondie de la polémique au sein du discours non-autochtone aurait constitué une analyse très pertinente. Une analyse de discours plus approfondie aurait aussi pu permettre, dans la veine des études doctorales menées par Pereira (2010), de dégager les principales grammaires de la coordination entre Autochtones et non-autochtones. Une telle analyse aurait été pertinente au niveau théorique, mais peut-être surtout pour permettre la transmission des connaissances développées dans le cadre universitaire. Les résultats d'analyse de ce mémoire sont d'une ampleur limitée, ainsi que la portée de leur vulgarisation.

Enfin, une dernière limite serait liée à l'impossibilité d'atteindre une réponse objective à ma question de recherche. La subjectivité de la chercheuse peut amener lors des entrevues à insister davantage sur une question qu'une autre, ou bien à encourager volontairement ou involontairement un type de réponses plutôt qu'un autre. Mon cadre pragmatique et postcolonial, qui s'inspire de la posture poststructuraliste, reconnaît ces possibilités. La posture poststructuraliste est en elle-même une invitation à considérer la réalité comme multiple et changeante. Pour sa part, la sociologie pragmatique ne cherche pas à faire des découvertes objectives, elle invite plutôt à accompagner les expériences des personnes et à tenter de les décrire

sans inviter la chercheuse à ignorer les impacts de sa présence. La posture décoloniale invite à reconnaître ma position comme chercheuse blanche face à mon objet de recherche, et à adopter une posture éthique en conséquence. Ainsi, ce qui apparaîtrait à certain.es comme une limite ne l'est pas pour moi.

3.5.1 Limites liées à l'analyse théorique

Certaines limites de ce projet de recherche relèvent davantage du cadre théorique. Il y a un paradoxe fondamental qui traverse l'ensemble de ce mémoire, qu'il aurait été intéressant de davantage questionner, voire de tenter de dépasser. La posture poststructuraliste invite à dépasser les catégories sociologiques ou identitaires, alors que tout au long de ce mémoire je parle des Autochtones et des non-autochtones comme s'il s'agissait de deux groupes, voire de deux identités distinctes. J'ai ainsi instauré une dichotomie entre Autochtones et non-autochtones, reproduisant d'une certaine façon le biais structuraliste dénoncé dans ma problématique. Cette dichotomie reproduit cette « vision du *eux* et du *nous* lorsqu'il est question de minorités culturelles ou ethniques. La discipline [du travail social] adopte [ainsi] une attitude d'essentialisation de l'Autre » (Rachédi et Pierre, 2007, p. 79).

Bien que je sois consciente de cette contradiction, j'ai maintenu cette distinction suite au terrain de recherche pour différentes raisons. D'abord, les personnes rencontrées s'identifient explicitement dans leur discours à ces deux groupes, et distinguent le « nous » du « eux ». Je crois que le contexte social contribue à maintenir cette distinction, notamment puisque les Autochtones rencontrés vivent dans des réserves autochtones et sont séparés géographiquement et physiquement des non-autochtones avec qui ils se coordonnent. Cette séparation contribue à ce que de nombreux groupes engagés contre les hydrocarbures se forment soit en milieu autochtone, soit en milieu non-autochtone, séparant ainsi les personnes engagées en groupes qui ont tendance à être assez homogènes. Plutôt que de voir ceci comme une binarité, j'analyse ce phénomène comme la construction d'une communauté discursive, par lequel « on

admettra plutôt qu'il n'existe pas de rapport d'extériorité entre le fonctionnement du groupe et celui de son discours, qu'il faut penser d'emblée leur intrication » (Maingueneau, 1991, p.187). La coordination peut se faire entre des groupes relativement homogènes, et les discours peuvent se construire de cette façon. De plus, cette dichotomie sera nuancée tout au long du mémoire par le rôle hybride joué par les porteuses de parole non-autochtones.

Une autre limite théorique est en fait une auto-critique, et découle de ma posture postcoloniale. La très grande majorité des auteur.es utilisés pour construire ce mémoire sont des intellectuels blancs. Bien que j'ai tenté d'utiliser des sources autochtones (Davis *et al.*, 2007; Taiaiake, 2005, 2008, 2013; Smith, 1999), je reconnais que mon cheminement théorique pragmatique est ancré dans une posture intellectuelle euro-occidentale. C'est pourquoi je ne prétends surtout pas mener une recherche décoloniale, mais que je prétends m'en inspirer.

CHAPITRE 4 : PRÉSENTATION DES DONNÉES

Ce chapitre, qui constitue le cœur de mon mémoire, contient un portrait des répondant.e.s et de leurs pratiques d'action collective. J'y présente les compétences de coordination qui ont été nommées par les personnes rencontrées, que j'ai regroupé entre celles qui visent à comprendre l'Autre, et celles qui visent à s'ajuster à l'Autre. Je décris ensuite les différents récits et discours-textes mobilisés dans les entrevues.

4.1 Portrait des répondant.e.s et de leurs pratiques d'action collective

Cette section permettra de dresser un portrait du parcours d'engagement et des pratiques d'action collective des huit personnes rencontrées. Ceci permettra au lecteur de mieux saisir le contexte dans lequel les répondant.e.s évoluent.

Tableau 4.1: Portrait des répondant.es et de leurs pratiques d'action collective

Répondant.e	Auto-identification ²⁵	Expérience dans la coordination	Groupe(s) d'engagement
Maude	Porteuse de parole d'Autochtones	10-20 ans	Collectif militant non-autochtone
Jonathan	Non-autochtone	2-3 ans	Collectif militant non-autochtone
Dona	Non-autochtone	5-10 ans	Collectif militant non-autochtone
Valérie	Non-autochtone	4 ans	ONG environnementale
Jérôme	Non-autochtone	2 ans	Collectif citoyen
Alexa	Porteuse de parole d'Autochtones	10-20 ans	Conseil traditionnel autochtone

²⁵ Les répondant.es ont pu s'identifier comme Autochtone, non-autochtone ou autre lors des entrevues.

Maurice	Autochtone	4 ans	Collectif militant autochtone
Yves	Autochtone	2 ans	Collaborateur de collectifs militants non-autochtones

4.1.1 Maude, engagée depuis longtemps avec des traditionalistes

Maude est impliquée auprès d'Autochtones depuis une vingtaine d'années. Ce sont d'abord des rencontres avec des Autochtones à l'étranger qui l'ont emmenée à s'intéresser aux enjeux autochtones au « soi-disant Québec ». Elle a d'abord réalisé des projets créatifs et éducatifs qui permettaient à des Autochtones de prendre la parole, et a organisé un projet rassemblant des jeunes autochtones et allochtones pour une tournée de différentes Nations autochtones au Québec. Suite à une période moins engagée, elle s'est impliquée dans des collectifs écologistes qui portaient leur attention sur la création de liens de solidarité avec les Autochtones. Elle dit s'intéresser particulièrement à développer des relations avec les Autochtones traditionalistes, c'est-à-dire qui vivent encore selon les traditions de leurs ancêtres, et s'est présentée durant l'entrevue comme une porteuse de parole de ces Autochtones traditionalistes qui lui ont accordé leur confiance. Elle participe depuis 2010 à une diversité d'actions collectives, d'abord autour des enjeux forestiers, puis des projets d'extraction et de transport des hydrocarbures. Elle a aussi participé à organiser des événements de rencontre entre écologistes et Autochtones de partout au Québec, afin de favoriser leur « intercompréhension et leur travail conjoint » (Maude). Elle soutient que son engagement est « à la fois politique et spirituel » (Maude). Maude défend l'importance pour les écologistes de s'allier spécialement avec les Autochtones traditionalistes sur les questions environnementales, puisque ceux-ci ne font pas de compromis quant à leurs positions écologistes, contrairement à d'autres Autochtones. Elle s'est présentée comme pouvant porter la parole d'Autochtones traditionalistes qui lui ont accordé leur confiance, puisqu'ils et elles sont souvent peu nombreux, en

région éloignée et ont peu de ressources pour se déplacer. Selon elle, un défi dans la création d'alliance entre Autochtones et écologistes réside dans les différentes positions politiques et spirituelles portées par les deux groupes, car « ça se sépare pas la spiritualité et l'engagement pour la protection du territoire » (Maude).

4.1.2 Jonathan, impliqué depuis qu'il a été témoin des coupes à blanc

Jonathan est engagé depuis l'adolescence dans des mouvements de justice sociale ou anticapitalistes. Il s'identifie comme non-autochtone, mais souligne que ses origines d'Amérique latine l'ont emmené à questionner les limites des appartenances ethniques. Il a visité il y a quelques années des Autochtones dans leurs territoires traditionnels et a vu le résultat des coupes à blanc effectuées par les compagnies forestières. Il se considérait déjà écologiste, mais c'est cette expérience qui l'a emmené à s'impliquer avec des Autochtones. Il s'est depuis joint à un collectif qui travaille en solidarité avec des traditionalistes autochtones sur les enjeux forestiers, puis a participé à créer des liens avec d'autres Autochtones autour de l'extraction et du transport des hydrocarbures, en particulier la construction d'oléoducs. Il a ainsi participé à différentes actions collectives, notamment à organiser des actions de sensibilisation près d'une réserve autochtone pour diffuser de l'information sur les projets d'oléoducs à venir sur les territoires traditionnels de cette communauté. Il a aussi participé à organiser des visites de solidarité dans des communautés autochtones et des actions symboliques de soutien. Jonathan souligne que certaines actions conjointes avec des Autochtones ont été très faciles à organiser, alors que d'autres processus organisationnels ont été semés d'embûches. Il soutient qu'il est primordial pour les écologistes de s'engager auprès des Autochtones pour défendre les territoires autochtones non cédés, le milieu de vie des familles traditionnelles. « Je pense qu'il y a une envie de collaborer avec eux parce qu'on se rend compte qu'ils ont le mode de vie qu'on devrait appliquer depuis le début » (Jonathan), et ce, face à

la destruction présente de l'environnement. Selon lui, les défis vécus dans la création d'alliance relèvent de problèmes d'intercompréhension entre les deux groupes.

4.1.3 Dona, militante anticolonialiste depuis l'Ouest canadien

Dona, qui s'identifie comme non-autochtone, est engagée depuis son adolescence dans les mouvements sociaux, d'abord les mouvements souverainistes, puis communistes, anarchistes et enfin anticolonialistes. Il y a une dizaine d'années, elle est entrée en contact avec des récits de luttes écologistes et autochtones dans l'ouest du Canada, et a été inspirée par de nombreuses lectures critiques, ce qui l'a emmené à faire des liens « entre le génocide autochtone et l'écocide environnemental » (Dona) engendré par le mode de vie occidental. Elle y a passé un certain temps, et elle s'est notamment engagée contre le déploiement des Jeux olympiques de Vancouver sur des territoires qu'elle qualifie de « volés » aux Autochtones. Dona a contribué durant plusieurs années à diffuser des récits de luttes comme animatrice de radio, et par la suite en traduisant en français des récits de luttes autochtones de l'Ouest. Lors d'un deuxième séjour dans l'Ouest, elle a visité différentes communautés autochtones et a été en contact avec des luttes autochtones urbaines qui ont pris la forme d'un campement au centre-ville de Winnipeg, et d'un centre social à Vancouver. Elle a donc participé à faire des liens entre les luttes autochtones urbaines et en cours dans les territoires non cédés de Colombie-Britannique. De retour au Québec, elle a créé un collectif d'action, qui a organisé une tournée éducative et réflexive anticolonialiste dans différentes villes du Québec. Elle a participé aux activités et actions collectives organisées par de nombreux groupes et collectifs, lorsque ceux-ci s'inscrivent dans ses « bases de luttes [qui] sont en général anticapitalistes et anticoloniales » (Dona), ce qui ne serait pas courant dans l'Est. Elle entretient des relations de solidarité avec des activistes autochtones qui sont engagés contre la destruction de l'environnement, dont le développement des hydrocarbures. Elle a récemment participé à créer des ponts entre le mouvement écologiste radical et différent.es

Autochtones lors d'événements de convergence. Dona souligne la responsabilité historique des non-autochtones de s'engager en environnement sur des bases anticolonialistes claires, de décoloniser nos relations avec les Autochtones, et de reconnaître que le territoire québécois a été volé aux Autochtones et n'a jamais été cédé au gouvernement canadien. Elle souligne que de nombreuses luttes se voulant anticoloniales ont avorté suite à l'ignorance des militant.es des liens entre colonialisme et environnement, ou du peu de volonté d'aborder ces questions. Or, elle affirme que les luttes environnementales doivent se mener en collaboration avec différents groupes:

Y'a beaucoup d'Autochtones qui disent que cette terre-là va falloir la défendre, pis ça va être autant le rôle des Autochtones que des allochtones, pis qu'on va être appelé à s'impliquer dans ce sens-là. Sauf que si on veut s'impliquer dans ce sens-là, on va avoir beaucoup de travail à faire sur nos propres communautés, avec nous-mêmes. (Dona)

4.1.4 Valérie et la mobilisation au sein d'une ONG

Valérie s'identifie comme non-autochtone, et est engagée sur différents enjeux depuis son adolescence, notamment pour promouvoir le commerce équitable et les pratiques institutionnelles responsables en milieu universitaire. Il y a quelques années, elle a effectué un stage de recherche dans une organisation environnementale, avant d'accepter un poste en mobilisation citoyenne contre l'expansion des sables bitumineux dans cette même ONG. Elle souligne qu'elle ne possédait pas beaucoup de connaissances sur les enjeux autochtones ni les sables bitumineux au moment de prendre le poste, et que l'organisme n'avait aucune expérience préalable de collaboration avec des Autochtones. En 2013, elle contribue à organiser avec différents militant.es autochtones une manifestation en territoire autochtone contre les oléoducs et les sables bitumineux, dans le cadre d'une journée nationale d'actions. Elle a aussi collaboré avec les activistes autochtones du mouvement *Idle no More*, et a participé à plusieurs rencontres de concertation du mouvement contre les sables bitumineux dans l'Ouest canadien. Depuis, elle a participé à l'organisation de

manifestations, de rassemblements et de conférences de presse contre les projets d'oléoducs au Québec. Elle a aussi été impliquée dans la fondation de Front commun pour la transition énergétique, une coalition entre groupes écologistes, citoyens, ONG, qui a essayé d'intégrer des Autochtones dans ses structures, ce qui a plus ou moins fonctionné. Elle a parlé de l'importance de s'allier aux Autochtones dans les luttes environnementales, de décoloniser nos processus d'action, ainsi que de faire connaître les enjeux autochtones au grand public. Elle souligne que les grosses ONG environnementales peinent à travailler avec les Autochtones et répètent les mêmes erreurs, même si elle sent une réelle volonté d'améliorer cette collaboration. Par exemple, les Autochtones concernés sont inclus dans les discussions alors que les décisions sont déjà prises, ou encore les revendications territoriales autochtones sont ignorées par les ONG alors que c'est primordial pour les Autochtones. Elle souligne que de nombreux groupes *grassroots* ont une compréhension plus transversale des enjeux environnementaux, et que ce sont ces groupes qui contribuent à faire évoluer les positions de groupes plus formels comme l'ONG où elle travaille.

4.1.5 Jérôme, impliqué dans des comités citoyens

Dès sa jeune vingtaine, Jérôme a voyagé, ce qui lui a ouvert les yeux, puis il s'est engagé dans la création et la gestion d'un café solidaire, et dans le milieu politique et syndical avant d'avoir des enfants. S'identifiant comme non-autochtone, son principal cheval de bataille avant l'environnement a été la défense des droits humains, notamment en diffusant ce qui se passait sur la scène internationale. Suite à une longue période centrée sur la famille, il s'est engagé à nouveau, cette fois-ci en environnement, dans un comité citoyen contre les gaz de schiste. Il souligne avoir vu que le fruit était mûr pour beaucoup de citoyen.es « un peu en détresse, de voir à quel point bon la planète se détériorait à une vitesse rapide, beaucoup plus rapide qu'on pouvait le penser, et à quel point seul, on pouvait pas y arriver » (Jérôme). Ce comité citoyen a élargi son cheval de bataille aux sables bitumineux et autres hydrocarbures,

notamment les pipelines, et s'est coalisé avec d'autres comités pour devenir une structure plus large. Jérôme souligne que les luttes environnementales sont très intenses, les dénouements sont rapides et demandent beaucoup d'implication, mais constituent des implications gratifiantes. Dans la dernière année, Jérôme a établi pour la première fois des liens avec des militant.es de la Nation autochtone de sa région, afin d'organiser des actions et manifestations. Il a aussi contribué à amener des représentant.es autochtones dans des espaces de coordination du mouvement contre les sables bitumineux et autres hydrocarbures, notamment le Front commun pour la transition énergétique. Les actions se sont bien déroulées, mais certaines relations sont demeurées tendues suite à des incompréhensions, et la participation autochtone aux espaces de concertation n'a pas atteint l'ampleur qu'il espérait. Il souligne l'importance de s'allier avec des Autochtones puisqu'ils ont des droits territoriaux particuliers, enjeux qu'il a découverts par son implication environnementale. Selon lui, le défi principal pour la création d'alliance est que les non-autochtones comprennent les revendications territoriales autochtones et ne les instrumentalisent pas pour atteindre leurs propres objectifs.

4.1.6 Alexa, chargé de liaison entre écologistes et un conseil traditionnel

Alexa décrit son engagement comme fortement lié avec l'histoire de sa famille, immigrée d'Asie et d'Europe. Sa mère a rejeté le racisme et l'a éveillée à l'humanisme, alors que son père lui a permis de grandir entourée de jeunes autochtones. La même année que la crise d'Oka, son père l'a amené à créer des liens avec une maison traditionnelle autochtone, dont les représentant.es héréditaires sont engagé.es face à de nombreux enjeux environnementaux. La maison longue lui a accordé sa confiance et l'a nommée responsable des liaisons avec le conseil traditionnel. Ceci l'amène à porter leur parole et à tenter d'être un intermédiaire avec les mouvements environnementaux et les institutions. Elle s'est depuis impliquée dans de nombreux espaces de concertation afin de favoriser des rapprochements entre Autochtones et

allochtones, notamment le Forum social des Peuples ainsi que le Front commun pour une transition énergétique. Elle affirme qu'il est essentiel de comprendre notre propre histoire de colonisation, ainsi que les apports des savoirs et méthodes traditionnelles autochtones, pour arriver à une collaboration fructueuse. Il faudrait aussi se rapprocher des premières nations qui sont les vrais Peuples originaires en Amérique du Nord, dont les traditions et la spiritualité portent la paix et la compréhension entre les Peuples. Alexa souligne que la rencontre entre les Peuples traditionalistes et les Peuples européens peut faire apparaître en quoi ces deux systèmes de pensée peuvent être complémentaires et permettre d'avancer vers la protection de la Terre-Mère²⁶ : « C'est seulement à partir de la relation avec autrui, dans le miroir que l'autre présente à moi que je me voie face à cet autre-là, que je, je comprends une partie de qui je suis, ce que je vis, et que je comprends que je ne suis pas tout seul » (Alexa).

4.1.7 Maurice, artiste et porte-parole de la nature depuis Idle no More

Maurice est né dans une communauté autochtone de la région subarctique, qu'il a quittée pour étudier en ville. Son mariage quelques années plus tard l'a amené à déménager dans une communauté autochtone urbaine. Il chantait et écrivait de la poésie, mais était peu impliqué au niveau des droits autochtones. C'est un conflit avec les forces policières qui a été l'élément déclencheur de son engagement, lorsque ceux-ci ont tenté d'empêcher la construction d'une maison longue et la pratique d'activités traditionnelles sur leurs territoires traditionnels familiaux. Il souligne que sa partenaire était engagée sur les questions de droits territoriaux depuis longtemps, et qu'il a beaucoup appris d'elle. Il a par la suite donné des conférences sur les réserves autochtones et le colonialisme dans des institutions scolaires, et contribué à des projets éducatifs et artistiques sur le sujet. C'est le mouvement *Idle No More* en 2012

²⁶ Le concept de Terre-Mère est au centre de la cosmologie de différentes Nations autochtone à travers le monde (*Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère*, 2010). Cette déclaration a été formulée par la Conférence mondiale des peuples contre le changement climatique, organisée en Bolivie comme alternative aux conférences internationales sur le climat.

qui l'a amené à s'engager activement en environnement avec son fils, et à collaborer avec des écologistes. Depuis, il affirme se faire interpellé souvent pour des rencontres et événements militants, et ce, afin d'apporter un point de vue autochtone. Maurice a ainsi pris la parole lors de nombreuses actions collectives, a participé à de nombreuses manifestations et actions, ainsi qu'à différents espaces de concertation, dont le Front commun pour la transition énergétique. Il a aussi organisé des actions de sensibilisation contre les sables bitumineux et les oléoducs dans sa communauté, en collaboration avec de nombreux écologistes. L'entrevue a eu lieu la veille d'une soirée de sensibilisation, à propos de laquelle il affirme: « Tsé on a écrit dans notre soirée demain soir, marche en équilibre avec Terre-Mère. Pis aujourd'hui tout est déséquilibré. Il faut que l'équilibre revienne, que chaque nation, que chaque origine pense à l'équilibre, parce qu'il n'y en a pas en ce moment » (Maurice). Il décrit sa rencontre avec les écologistes comme une redécouverte des racines de sa propre culture écologiste. Il affirme que les alliances sont essentielles pour éduquer et mobiliser les membres des Nations autochtones sur les enjeux environnementaux.

4.1.8 Yves, père spirituel et créateur de liens

Yves a grandi en forêt, dans une famille traditionnelle autochtone. Considéré comme un des pères spirituels de sa Nation, il souligne que ses connaissances et son engagement face à l'environnement viennent des enseignements de ses grands-mères. Comme son père, il a été bûcheron et draveur avant la mécanisation des coupes forestières, secteur qu'il a délaissé au cours de sa trentaine, après avoir beaucoup observé la forêt. Il est depuis devenu un artiste et poète, et ce qu'il appelle lui-même un bénévole social. Il s'est engagé en environnement notamment face aux coupes forestières sur son territoire familial, et transmet des enseignements sur la nature aux membres de sa communauté. Il connaissait les groupes écologistes par les médias, mais c'est suite à la rencontre d'un activiste lors d'un *pow-wow* dans sa communauté qu'il a eu envie de se rapprocher davantage d'eux. Il a participé à une rencontre entre

écologistes et Autochtones en 2014, où il a rencontré de nombreux allochtones écologistes. Il souligne qu'au-delà d'écouter les témoignages des impacts du colonialisme sur les Autochtones, il faut aussi parler d'action conjointe. C'est ce qui l'a emmené à s'impliquer dans l'organisation d'une deuxième rencontre similaire en 2015, cette fois-ci en territoire autochtone. Cette rencontre visait à créer des ponts pour l'action conjointe contre les projets d'extraction des ressources naturelles, notamment les hydrocarbures et les oléoducs. Sa communauté étant éloignée des centres urbains, sa présence auprès des militants non-autochtones est limitée, mais il maintient que la création de ces liens est essentielle pour la protection de l'environnement et de la biodiversité :

Quand on parle d'écologie, de la biodiversité, ce n'est plus une question de nationalité, c'est une question humaine [...]. Alors le front commun, c'est dans cet esprit qu'[il] a été pensé, qu'[il] a été planifié et travaillé, en tant qu'êtres humains. Nous les humains, nous collaborons, nous respirons, et les animaux eux aussi respirent, les plantes respirent, les arbres eux aussi respirent, la terre respire. Chacun de ces éléments dans la nature ont une responsabilité. (Yves)

4.2 Portrait des compétences de coordination

Cette section permettra de faire un portrait des compétences de coordination dont parlent les personnes rencontrées. La coordination apparaît possible si les personnes adoptent une position commune sur une manière juste d'agir (Nachi, 2006), qui nécessite l'identification et la mise en œuvre de compétences par les actrices et acteurs. Ils développent ces compétences de coordination au cours des actions collectives, c'est-à-dire à travers leurs expériences et leurs pratiques éco-sociales. Afin de les présenter, elles ont été divisées en deux sections qui reprennent la logique pragmatique qui avance que « toute interaction est un processus d'interprétation et d'ajustement » (Thévenôt, 2006, p.51)²⁷. La première section regroupe les pratiques qui mettent en œuvre la compétence de comprendre l'Autre, alors que la deuxième

²⁷ Cette recherche étant une étude exploratoire, il nous apparaît suffisant d'identifier deux compétences principales inspirées de l'analyse pragmatique. Il serait très pertinent de développer cette typologie, ce qui serait possible avec des données plus précises, par exemple avec une deuxième vague d'entretiens.

section regroupe celles qui impliquent la compétence de s'ajuster à l'Autre²⁸. Ceci correspond à ces deux types d'aptitude -ou de compétence-:

Cette compétence (inter)discursive mobilise de la part des énonciateurs situés dans une interaction deux aptitudes principales : l'aptitude à reconnaître l'incompatibilité sémantique des énoncés de l'autre avec son propre discours, et l'aptitude à interpréter et traduire les énoncés jugés incompatibles dans les catégories de son propre système de contraintes (Sarfati, 2009, p.107).

De nombreux liens seront établis avec les écrits de Wallace (2013). Selon cet auteur, le contexte très différent d'une alliance à l'autre invite les personnes à adapter leurs pratiques de façon spécifique, mais il avance que de nombreux récits de pratiques sont similaires.

4.2.1 Comprendre l'Autre

Si [...] les protecteurs de la planète sont effectivement les êtres humains qui peuvent intervenir et arrêter de faire des folies au moment qui est propice, on va se poser des questions et agir plus collectivement [...] parce qu'on aura l'appréciation de ce qu'est la réalité d'autrui, on l'aura compris cette réalité. (Alexa)

La première section regroupe les pratiques qui permettraient de développer la compétence de compréhension de l'Autre. En effet, au cœur du compromis développé au cours d'une épreuve réside la question de la compréhension de l'Autre et du contexte dans lequel l'Autre évolue (Nachi, 2006). Comprendre l'Autre implique de reconnaître les incompatibilités ou différences, entre son propre discours et celui de l'Autre, mais aussi les éléments compatibles (Sarfati, 2009). Ceci implique notamment de comprendre en quoi l'Autre est différent, puisque les personnes arrivent inégalement préparées à l'épreuve (Thévenôt, 2006). En effet, le contexte qui entoure les pratiques des personnes et des groupes peut être différent, voire parfois

²⁸ Ce portrait des compétences ne peut bien sûr se prétendre exhaustif. Les personnes rencontrées ont été très loquaces sur les compétences de coordination à développer, et ce portrait est une tentative de synthèse d'un contenu très riche. J'ai ainsi tenté de porter mon attention sur les convergences d'idées et les pratiques et compétences décrites par plusieurs personnes.

relever de différents mondes (Nachi, 2006; Giroux, 2008). L'analyse des entrevues permet de présenter les pratiques qui favoriseraient la compréhension de l'Autre, d'abord par la création de relations de confiance, ensuite par la compréhension du rapport à l'environnement de l'Autre, et enfin de son rapport à l'action collective.

4.2.1.1 Établir des rapports rétablissant la confiance

Avant de tenter de comprendre l'Autre, Wallace (2013) souligne qu'il faut établir des rapports qui permettent de rétablir la confiance entre Autochtones et non-autochtones. Un constat de la recension d'écrits est que la coordination entre Autochtones et non-autochtones au Canada est fortement marquée par le néocolonialisme et ses impacts. Cette réalité peut créer un climat de méfiance envers les non-autochtones particulièrement difficile à surmonter, ce que Wallace a constaté dans ses trois études de cas. Quatre personnes non-autochtones et un Autochtone ont explicitement nommé cette nécessité d'établir un climat de confiance avec les Autochtones pour pouvoir se comprendre et ultimement se coordonner. Trois d'entre eux ont exprimé qu'il est nécessaire de construire des relations d'amitié et de proximité, et de « créer des relations de solidarité vraies en étant ami.es avec les gens » (Dona). Les deux citations qui suivent démontrent la force de l'amitié pour gagner la confiance selon les répondant.es, mais aussi pour commencer à comprendre la réalité de l'Autre:

Pis je pense tsé que les relations commencent toujours par le plus personnel d'abord. Tsé tu peux pas lutter ensemble si tu as pas eu un repas, si tu as pas, si tu connais pas sa façon de penser, son histoire, c'est peut-être parce qu'on s'en met, on veut aller trop vite [...] pour manifester ensemble il faut aussi que tu as des relations plus personnelles. (Valérie)

C'est ça moi je pense qui est un manque avec les environmentalistes, tu n'apprends pas à être ami avec l'autre que tu veux qu'il embarque. Ben il faut que les argents qu'on reçoit pour l'environnemental, il faut que ça serve à créer des liens avec des gens qui comme moi travaillent pour l'environnement, avec d'autres qui ont un souci de faire des choses pour Terre-Mère. (Maurice)

Dans les entrevues, établir des relations d'amitié est une responsabilité partagée entre Autochtones et non-autochtones. Un deuxième type de pratiques qui favorisent la construction de rapports de confiance selon les personnes rencontrées est de quitter physiquement le territoire non-autochtone, afin d'entrer en contact avec les expériences autochtones:

[...] pas juste s'attendre que les gens viennent à Québec, aller à Wendake, aller à Kanasatake, aller à Wemontaci, à la rencontre. Sortir de ton confort, pis te positionner aussi, que toi aussi tu pourrais être le blanc entouré d'Autochtones, pis aller dans des *pow-wow*, pis connaître cette culture-là, pis pas juste attendre que eux viennent. (Jérôme)

Ces expériences en territoire autochtone permettraient d'entrer en contact avec les expériences et les discours autochtones, mais aussi de démontrer la volonté des non-autochtones de comprendre la réalité de l'Autre. Trois personnes rencontrées décrivent des activités de coordination de l'action collective qui ont été tenues en territoire autochtone, et ce, afin de favoriser l'établissement de liens de confiance et la rencontre avec la réalité autochtone. Comme Wallace (2013) souligne:

Non-Indigenous grassroots activist's commitment, as well as their ability to bridge cultural mindscapes (ontological, epistemic, historical and lived experience) and negotiate differently situated practices became central to Anishinaabe willingness to extend trust and relationships beyond short-term instrumentality. (p.172)

Un autre témoignage ajoute que pour comprendre l'Autre autochtone, au-delà de se placer en minorité, il faut adopter une posture d'humilité et d'écoute pour contrer les relations historiques:

réapprendre l'humilité, de réapprendre à écouter [...] c'est deux choses au fondement de tout ce qu'on peut faire entre allochtones et autochtones, parce que justement on s'est pensé supérieur, on a déplacé le monde pour exister [...] réapprendre à nous faire petit petite, à écouter, à voir c'est quoi, comment ils voient les choses, comment ils mènent les luttes, comment ils ont des interrelations [...]. (Dona)

4.2.1.2 Comprendre le rapport à l'environnement de l'Autre

Comprendre l'Autre implique selon la majorité des personnes rencontrées de comprendre en quoi le rapport à l'environnement de l'Autre est différent du sien. La majorité des personnes rencontrées soulignent explicitement ou implicitement que le rapport à l'environnement des Autochtones est différent de celui des non-autochtones, puisqu'il découle d'expériences différentes, voire d'un mode de vie différent. Les Autochtones vivraient plus proches des problèmes éco-sociaux, et sentiraient donc davantage leurs impacts. Un Autochtone souligne qu'il s'agissait d'un consensus parmi les participant.es Autochtones et non-autochtones d'un forum écologiste:

C'est une question qui a été soulevée, parce que je voyais moi dans l'environnement, j'étais un témoin direct de l'environnement. Alors que les écologistes, eux, voyaient plutôt à travers les médias, à travers les journaux, la télévision, l'erreur boréale. (Yves)

D'autres personnes soulignent que le rapport à l'environnement autochtone ne relève pas seulement d'expériences de vie différentes, mais aussi d'une cosmologie ou d'une spiritualité différente. Ainsi, l'ouverture à la spiritualité autochtone est essentielle lors de la coordination selon cinq personnes rencontrées. Les deux porteuses de parole, ainsi que les deux Autochtones, insistent particulièrement sur l'importance de comprendre que la spiritualité joue un rôle primordial dans la construction du rapport à l'environnement chez les Autochtones. Une porteuse de parole décrit cette ouverture nécessaire à la spiritualité autochtone durant la coordination:

J'ai rencontré surtout des jeunes qui découvraient dans la vingtaine la spiritualité [...] ancestrale chez les anciens d'ici, et qui, en même temps que *Occupy*, le printemps érable, le mouvement étudiant tout ça, y'a un lien à faire entre les deux [...], ils disent c'est pas vrai que c'est assez, il faut se faire entendre, descendre dans la rue, ça prend les deux. (Maude)

Un autochtone défend aussi cette ouverture nécessaire à la spiritualité, qui est liée de près à la culture et la cosmologie autochtone, afin de se coordonner. Il explique que c'est l'expression de ce besoin qui a guidé l'organisation d'un forum de coordination en territoire autochtone:

On était d'accord qu'il ait lieu dans la communauté, parce que beaucoup de ces écologistes n'ont jamais vu une communauté, n'ont jamais adressé la parole aux autochtones, et c'est dans ce sens-là, sensibiliser les non-autochtones [...] à l'aspect spirituel, que les autochtones ont toujours maintenu cette relation. (Yves)

En somme, cette section permet de constater que la majorité des répondant.es soulignent l'importance de comprendre le rapport à l'environnement autochtone pour être en mesure de se coordonner.

4.2.1.3 Comprendre le rapport à l'action collective de l'Autre

En plus de comprendre le rapport à l'environnement de l'Autre, les personnes rencontrées soulignent explicitement l'importance de comprendre le rapport à l'action collective de l'Autre afin d'arriver à se coordonner. Pour ce faire, il faudrait premièrement comprendre le processus de colonisation et ses impacts sur les Autochtones selon six des huit personnes rencontrées:

Comprendre le vrai processus de colonisation qui a affecté tous les êtres de la planète, l'effacement de la mémoire [...] comprendre qu'on a été tous colonisés [...] et que c'est seulement à partir de la relation avec autrui, dans le miroir que l'autre présente à moi que je me voie face à cet autre, là, que je, je comprends une partie de qui je suis, ce que je vis, et que je comprends que je ne suis pas tout seul. (Alexa).

Oui on est égaux, mais toi t'as un passé occidental de colonisateur, pis avant ça des ancêtres chasseurs cueilleurs, mais lui ou elle est égale mais un passé d'oppression, d'injustices, de trahisons, de toutes sortes de dépossession, on peut tu s'entendre que c'est, comme on dit, y'en a qui sont plus égaux que d'autres. Ce que je veux dire, c'est comment on dispose de ça? (Maude)

Comprendre la colonisation et ses impacts serait essentiel pour travailler ensemble, mais aussi pour comprendre le rapport à l'action collective autochtone. Les personnes rencontrées décrivent de nombreux aspects du néocolonialisme et de ses impacts qui doivent être compris par les personnes qui souhaitent travailler avec des Autochtones. Notamment, elles mentionnent à de nombreuses reprises l'importance de reconnaître et de défendre les droits territoriaux autochtones, qui sont liés de près au processus de

colonisation. Ces droits sont bafoués en contexte néocolonial (Wallace, 2013), et comprendre le rapport à l'action collective des Autochtones demande de les comprendre et les reconnaître. Ainsi, travailler à les défendre serait un espace-clé de décolonisation selon six des huit personnes rencontrées.

Par contre, un Autochtone souligne que les non-autochtones ne doivent pas freiner leur engagement à cause d'un sentiment de culpabilité lié au colonialisme: « Les allochtones qui étaient là, se sentaient mal à l'aise en écoutant les autochtones. Mal à l'aise de ce que le colonialisme avait fait subir. Et j'avais déjà comme, j'étais conscient, mais j'étais prêt à passer à un autre niveau » (Yves). Il convient donc selon lui de prendre en compte cette réalité, mais de chercher à dépasser les blessures du passé à travers la coordination.

Deuxièmement, comprendre le rapport à l'action collective selon les personnes rencontrées implique de comprendre les différences organisationnelles et décisionnelles. Une autochtone souligne à plusieurs reprises que les Autochtones ont besoin de plus de temps pour prendre des décisions et pour agir, et que c'est un défi pour la coordination. Trois non-autochtones soulignent que le non-respect du rythme différent des Autochtones a clairement posé problème lors de la coordination de certaines actions collectives. Une personne explique :

J'avais compris qu'il fallait aller à leur rythme à eux, et je le répétais au groupe, pis j'avais l'impression que c'était pas entendu [...] d'un côté il y avait les Autochtones qui nous disait quelque chose, pis là nous avec nos contraintes ou nos envies qui répondaient pas aux besoins de cette famille-là, ou de la communauté en fait. (Jonathan)

Le mode organisationnel occidental est décrit comme incompatible ou différent de mode décisionnel autochtone. Deux personnes non-autochtones présentent le mode organisationnel occidental comme vertical avec des délégations de pouvoir, et le mode autochtone traditionnel comme horizontal et consensuel. Les deux porteuses de parole et un non-autochtone soulignent pour leur part que bien que les modes

décisionnels soient différents, ils ne sont pas nécessairement incompatibles. Ces personnes présentent les apports des pratiques autochtones, notamment le cercle décisionnel autochtone, et affirment qu'il est nécessaire de s'en inspirer.

De plus, les deux personnes autochtones nomment explicitement que le manque de transparence sur le financement des organisations non-autochtones limite la confiance accordée aux non-autochtones lors de la coordination: « et je me posais la question, protéger l'environnement, des bateaux, des hélicoptères, d'où vient cet argent-là? C'était mes questions. Et pour les écologistes, c'est les mêmes questions » (Yves). Un autre témoignage, après avoir souligné que les Autochtones ont accès à moins de moyens que les activistes non-autochtones, dénonce l'instrumentalisation des Autochtones pour lever des fonds:

Il y a une chose par exemple les environnementalistes il faut qu'ils fassent attention, parce qu'il y a beaucoup trop de subventions en jeu tu comprends, faut pas qu'ils se fassent acheter [...]. Y va toujours en avoir des subventions, mais faut pas utiliser des personnes comme nous autres pour aller en chercher des subventions. (Maurice)

En somme, la majorité des personnes rencontrées reconnaissent que le mode organisationnel et décisionnel occidental prévaut normalement au sein des mouvements sociaux. Le défi de comprendre l'Autre consiste donc à comprendre la posture organisationnelle et décisionnelle autochtone, et ultérieurement, à s'y ajuster. Ceci permet alors d'éviter de reproduire ces pratiques qui compliquent l'alliance selon Wallace (2013), les « *non-indigenous practices of decision-making and organizing that clashed with First Nations' community practices* » (p.175).

Cette première section a permis de présenter ce que les personnes rencontrées ont dit sur trois aspects de la compétence de comprendre l'Autre. La création de relations amicales, ainsi que la présence physique auprès d'Autochtones dans différents contextes, peut permettre d'établir un climat de confiance pour la coordination. Les personnes rencontrées ont décrit les différences des rapports à l'environnement et à

l'action collective des Autochtones, et ont nommé des pistes à explorer pour comprendre ces différences. Tous ont insisté sur l'importance de chercher à comprendre l'Autre autochtone, plutôt que l'Autre non-autochtone. Selon Wallace (2013), cette volonté de comprendre les pratiques, discours et connaissances autochtones serait: « *clearly, a key site of critical pedagogy for non-indigenous allies (unsettling the settle within) needed to be anchored in listening and learning from Anishinaabe experiences with colonialism and points of decolonization* » (p.175). Globalement, ces pratiques afin de comprendre l'Autre s'inscrivent dans une volonté de comprendre les contraintes vécues par l'Autre, de la (néo)colonisation aux traditions décisionnelles. Ces contraintes sont au cœur de l'action de coordination (Nachi, 2006; Thévenôt, 2004; Barthe *et al.*, 2013). Elles sont vécues de près par les personnes qui agissent, et contribuent à construire le contexte de la coordination.

4.2.2 S'ajuster à l'Autre en contexte

La deuxième section regroupe des pratiques qui mettent en œuvre la compétence de s'ajuster à l'Autre. Cet ajustement à l'Autre est une « aptitude à interpréter et traduire les énoncés jugés incompatibles dans les catégories de son propre système de contraintes » (Sarfati, 2009, p.107). À partir de ce qui est saisi de l'Autre et de son discours, notamment les différences avec son propre discours, il s'agit alors d'ajuster sa propre posture pour arriver à se coordonner. Suite à l'analyse, il apparaît pertinent de regrouper les séquences entre celles qui appellent à s'ajuster sans subordonner l'Autre, et à ajuster le mode organisationnel et décisionnel de la coordination.

4.2.2.1 S'ajuster sans subordonner l'Autre

L'action collective implique de se coordonner, et pour cela, de s'ajuster à l'Autre. De nombreuses personnes rencontrées ont parlé de l'importance de s'ajuster en équilibre avec l'Autre, c'est-à-dire sans subordonner l'Autre à sa posture. La subordination limiterait les possibilités de coordination entre Autochtones et non-autochtones (Wallace, 2013). Deux non-autochtones ont explicitement souligné qu'un facteur

d'échec de la coordination d'actions collectives a été la subordination des objectifs autochtones face aux objectifs défendus par les groupes non-autochtones:

notre manque de volonté à nous de vouloir aller plus loin, soutenir la lutte autochtone envers leurs revendications, pas juste que eux viennent vers nous mais moi que j'aïlle vers eux aussi, ils le sentent pas ça, cet aller-retour, alors je crois que ça, ça les irrite. (Jérôme)

Ces pratiques sont des exemples de ce que Wallace (2013) décrit comme des « *positioning of voices, framing and authority by non-Indigenous activists that subordinated First Nation sovereignty* » (p.175). Or, l'analyse a permis de révéler que des pratiques qui correspondent à cette subordination sont décrites et désapprouvées par l'ensemble des personnes rencontrées en entrevue s'identifiant comme non-autochtone, et par les deux porteuses de parole. Ce passage illustre cette auto-critique chez les non-autochtones:

C'est comme ce que je viens de te dire à l'instant, faut arrêter de faire des plans pour eux et faut les écouter, faut que leurs idées soient mises de l'avant, pis que leur place soit reconnue dans ce sens-là... qu'on les aide dans leurs luttes, qu'elles soient reconnues, pas juste que ça vienne de notre côté, les blancs, allochtones, pis aussi qu'on soit là, qu'on soit prêts à défendre leur territoire, leurs revendications. (Jonathan)

La subordination des Autochtones est ainsi unanimement désapprouvée. Un autre témoignage souligne l'importance de débusquer la subordination moins visible et plus discrète, par exemple lorsque la parole est donnée à un.e Autochtone sans lui donner un réel pouvoir et sans autocritiquer les façons de faire:

[...] pas juste genre utiliser telle personne [elle] pogne dans le milieu social, ou dans les relations publiques, est vraiment bonne pour parler, pis si on la met là, s'tune Autochtone, ça nous donne une image de pro-autochtone anticoloniale, ça suffit pas de faire parler des autochtones, après ça on fait parler des autochtones juste pour se disculper de tous les trucs. (Dona)

Ainsi, subordonner les objectifs des Autochtones à ceux des non-autochtones, ainsi que donner la parole sans pouvoir associé sont deux exemples de pratiques d'ajustement à l'Autre qui subordonnent plutôt que de s'ajuster en équilibre avec l'Autre. Alors que la subordination est décriée, les pratiques qui permettent cet

ajustement en équilibre semblent variées. De nombreuses personnes soulignent que reconnaître l'Autre comme égal n'est pas suffisant :

Il y avait une volonté que ce soit égal à égal, mais [...] j'ai l'impression que c'est pas ça qu'il faut, c'est pas nous qui avons ce mode de vie là, c'est eux [les Autochtones] qui ont des problèmes avec la justice, c'est pas nous qui vivons là [...] c'est pas nous qui ont tout cet historique-là, c'est pas nous qui se sont fait coloniser dans les 500 dernières années. (Jonathan)

Quand tu devrais te sentir égal, tu te sens pas égal. Mais pourtant dans les nations autochtones on enseigne ça, assis toi en cercle parce qu'on n'est ni plus ni moins que l'autre, on est tous égal, on enseigne ça dans les rencontres autochtones, parce qu'on le sait qu'ils ont été plus vites que nous. (Maurice)

Selon la majorité des personnes rencontrées, le développement de pratiques qui ne reproduisent pas la subordination des Autochtones passe plutôt par la défense des objectifs autochtones lors de la coordination, et l'intégration de ces objectifs dans l'agenda de coordination. Toutes les personnes rencontrées défendent cet impératif.

4.2.2.2 S'ajuster au mode organisationnel et décisionnel de l'Autre

Deuxièmement, de nombreuses personnes ont souligné qu'il est nécessaire de s'ajuster au mode organisationnel et décisionnel autochtone. Des différences organisationnelles et décisionnelles ont été explicitement nommées, ainsi que certaines pratiques qui seraient au cœur des difficultés de coordination. Trois non-autochtones et les deux porteuses de parole affirment qu'il est nécessaire de s'ouvrir aux modes décisionnels autochtones, et même de tenter de les mettre en pratique lors de la coordination: « les autochtones travaillent beaucoup en cercle [...] si on veut une communauté forte et solidaire je pense que c'est comme ça que ça peut être fait » (Jonathan).

D'autres pistes sont décrites pour ajuster le mode organisationnel et décisionnel de la coordination. Les quatre personnes non-autochtones affirment qu'il est nécessaire de

favoriser la présence d'Autochtones au sein des structures organisationnelles et décisionnelles des espaces de coordination, afin de s'ajuster correctement:

y'a une ignorance, en tout cas une déconnexion assez forte par rapport aux réalités autochtones [...] ça s'est beaucoup créé dans une optique de mécompréhension, d'ignorance, de liens pas créés [...] généralement les gens reviennent rapidement à leurs propres intérêts pis oublient les intérêts des gens qu'ils colonisent sur les territoires qu'on occupe [...]. (Dona)

La présence d'Autochtones permettrait ainsi selon plusieurs personnes de modifier positivement les modes organisationnels et décisionnels de la coordination. Deux non-autochtones soulignent par contre que cet ajustement est possible seulement si les non-autochtones remettent réellement en question leur propre mode de fonctionnement. Ceci concorde avec les conclusions de Wallace, qui souligne que la poursuite du modèle organisationnel et décisionnel non-Autochtone, ou occidental, sans remise en question ou tentative de rapprochement, contribue à la reproduction de relations asymétriques et à des conflits qui empêchent la coordination.

Cette deuxième section a permis de décrire ce que les personnes rencontrées ont dit sur les dangers de la subordination de l'Autre, et sur l'ajustement décisionnel et organisationnel nécessaire lors de la coordination. Plutôt que de subordonner les objectifs de l'Autre autochtone, il convient de les défendre. Plutôt qu'imposer son mode de fonctionnement occidental, il convient de s'ouvrir au mode de fonctionnement autochtone. Encore une fois, comme pour la compétence de compréhension de l'Autre, les personnes rencontrées nomment que l'impératif d'ajustement est dirigé en particulier vers les non-autochtones. Ceci rejoint le troisième constat de notre recension d'écrits quant aux responsabilités particulières des non-autochtones dans la coordination.

4.3 Description des récits utilisés par les personnes participantes

Comme expliqué dans le chapitre méthodologique, la première étape d'analyse de discours des participant.es sera une description de leurs usages des récits. Rappelons brièvement que les séquences qui relèvent du récit peuvent être distinguées des séquences discursives, et que cette distinction peut se faire sur la base de deux critères : 1) séparation entre énonciateur et énoncé et 2) un certain effacement des traces du je-tu ou des personnes directement ou indirectement impliquées dans l'énoncé (Sarfati, 2009). L'objectif est de décrire les récits utilisés par les participant.es, afin de cerner certaines caractéristiques des usages de ces récits. Ultimement, ceci permettra de dégager certaines règles langagières qui construisent leur grammaire. Après avoir répertorié et analysé ces récits, il est possible de les présenter sous les deux thématiques principales qu'ils abordent : 1) l'engagement dans l'action collective éco-sociale, et 2) l'engagement dans des pratiques de coordination avec des Autochtones ou des non-autochtones.

4.3.1 Récits de justification de l'engagement éco-social

Premièrement, certain.es participant.es font usage de récits pour justifier leur engagement dans des actions collectives spécifiques, ou dans le mouvement écologiste de manière plus générale. Ces récits mobilisés ont en commun d'être des descriptions de ce qui est identifié comme les origines de leur engagement éco-social. Ces récits de justification de l'engagement dans l'action collective ont pu être catégorisés en deux groupes. Premièrement, la plupart des récits répertoriés viennent de participant.es qui justifient leur engagement sur la base de récits traditionnels autochtones. Deuxièmement, d'autres participant.es utilisent le récit pour décrire les différents rapports à l'environnement.

4.3.1.1. Récits pour justifier l'engagement éco-social

Les deux personnes autochtones rencontrées, ainsi que les deux allochtones qui effectuent un travail de liaison soutenu auprès d'Autochtones, utilisent des séquences de récit pour justifier leur engagement en environnement. Trois de ces quatre personnes, Yves, Alexa et Maurice, utilisent les récits familiaux de leurs parents ou grands-parents dès le début des entrevues pour retracer leur propre engagement. Ces récits servent à identifier l'origine de connaissances sur l'interdépendance des éléments de la nature ainsi que sa dégradation:

Ça, c'est ma première conscience de l'importance de l'environnement, grâce aux grands-parents quand nous vivions dans la forêt. Je prends les mochums, les grands-pères, eux aussi avaient une connaissance de l'environnement [...] Il y a des monstres mécaniques qui passent par ces endroits, écrasent tout [...]. La déchiqueteuse [...] vient détruire l'humus. Dans l'humus il y a tout un monde de composantes, de nutriments, et qui répond à tous ces nutriments. [...] Ce n'est plus un environnement. C'est le jardin du capitalisme. (Yves)

Ces récits familiaux décrivent aussi la conscience de la dégradation de l'environnement, et de territoires sur lesquels les Autochtones ont vécu:

Si je me rappelle très bien ce qui s'est passé avec la Baie James, mon père à moi était comme ça (mimes), la tête très très basse, y disait c'est pas possible, qui qui qui, déplace une grosse rivière comme la Baie James, pis là il voyait toutes les séparations qui sont arrivées avec les Cris, les Naskapis, les Innus il y a eu une séparation comme qu'on a vu arriver avec les compagnies minières qui divisent les Nations autochtones là. [...] Mais heu, mon grand-père était tellement triste [...]. Les territoires pour lui c'était important, les grandes rivières c'était important. (Maurice)

L'attachement au territoire qui stimule l'engagement émerge donc ici d'expériences familiales, et correspond au constat que : « contrairement à la pensée occidentale, le peuple autochtone ne se considère pas comme une entité séparée de son environnement » (Van de Sande et Renault, 1998, p.166). Une des deux porteuses de parole rapporte pour sa part les récits traditionnels autochtones sur deux voies possibles à prendre dans le rapport à la vie et à l'environnement, une voie matérialiste ou une voie spirituelle qu'elle associe notamment aux Autochtones. :

Moi depuis 25 ans mettons que je me fais dire il faut se préparer parce que l'humanité aura à choisir entre le spirituel, et une voie matérialiste. Si on continue sur une voie matérialiste, on n'ira pas très loin. Si y'a une majorité d'humains qui s'orientent vers la voie spirituelle, c'est ce qu'on appelle le peuple arc-en-ciel, ou la nation de toutes les nations, à moment donné y'a des gens de toutes les cultures qui vont ramener une harmonie avec la Mère-Terre [...] tout ce que je vais faire, ça va être dans ce sens-là. (Maude)

Cette séquence est un exemple d'usage d'un récit traditionnel autochtone par les porteuses de parole pour justifier leur engagement dans la coordination. L'analyse a permis de constater que les porteuses de parole en font usage, alors que les non-autochtones en font très peu usage. Une seule personne non-autochtone mobilise un récit traditionnel autochtone pour justifier la nécessité de s'engager en environnement, et ce, à la toute fin de son entrevue:

Le mot enfant en attikamek veut dire Lumière; c'est la lumière qui te guide. Tu fais ça pour tes enfants, les générations futures, c'est eux qui te guident, par où tu t'en vas. J'ai trouvé, c'est ça qui illumine mon parcours. (Jonathan)

Cette description des récits sur l'engagement éco-social permet déjà d'émettre deux observations sur la construction des grammaires de coordination. Premièrement, il semble que les Autochtones et les porteuses de parole rencontrées mobilisent davantage le récit que les non-autochtones pour justifier l'engagement éco-social. Deuxièmement, il semble que les non-autochtones mobilisent très peu les récits pour justifier leur engagement éco-social, et que quand ils le font, ils utilisent des récits d'origine autochtone. Ces deux observations seront discutées dans la section qui suit.

4.3.1.2. Récits sur les différents rapports à l'environnement pour justifier l'engagement éco-social

Cette deuxième section permettra de présenter les récits utilisés par les personnes participantes pour décrire les différents rapports à l'environnement. Une attention particulière y est apportée, car un constat de la recension d'écrits est que la

coordination est territorialement située. Comme elle repose sur un territoire partagé, analyser l'évolution des rapports au territoire -et à l'environnement- s'avère important. La presque totalité des récits présente le rapport à l'environnement occidental comme différent du rapport à l'environnement autochtone. Les personnes rencontrées identifient ces rapports, décrivent en quoi ils sont problématiques, ou encore le type de rapport à l'environnement qui devrait être adopté.

Les nombreux récits sur les rapports à l'environnement montrent en quoi ceux-ci sont au cœur de la coordination. Le rapport occidental impliquerait une séparation entre la nature et les humains, ce qui autorise la violence envers la nature. La grande majorité des récits attribuent un rapport à l'environnement néfaste aux Occidentaux, et un rapport à l'environnement positif aux Autochtones. Ce récit sur le « vous », implicitement non-autochtone ou occidental, est révélateur:

Vous vous séparez du reste de l'humanité, et cette séparation c'est quand vous détruisez la nature, qui est établie par votre système qui engendre la violence. Le capitalisme, le développement économique, c'est aussi la violence à la nature. C'est aussi la violence à l'humanité [...]. Nous subissons la violence du capitalisme, et personne ne s'en offusque. (Yves)

Une deuxième explication du même répondant autochtone vient renforcer cette différenciation entre le rapport occidental et le rapport autochtone à l'environnement. Alors que le rapport à l'environnement occidental est présenté comme destructeur et violent, celui des Autochtones traditionalistes relèverait de la spiritualité:

parce que nous considérons, dans la nature il y a une présence spirituelle. Et cette présence spirituelle, elle est désignée par la présence de l'esprit. Ça, ça nous préoccupe quand on parle de la destruction de l'environnement, de la biodiversité, de la terre. Et nous nous posons la question, où vont les esprits quand la nature est détruite? Elle est en rapport avec nos cérémonies, nos rituels. (Yves)

Un récit qui émane d'une porteuse de parole appuie aussi cette distinction, en ajoutant que la perte de mémoire occidentale sur les liens qui unissent les humains et la nature y contribue :

J'essaie de rebrancher les gens sur leur mémoire, sur leur capacité de se rappeler, d'abord de se rappeler qui ils sont eux-mêmes. À partir du moment que, peut-être importe l'âge que tu sois, la race, le sexe, un geste pour préserver l'eau, un arbre, l'air frais et pur va dans le sens du collectif et des prochaines générations, tu identifies et tu reconfirmes une identité, heu, universelle [...]. Et si on ne protège pas le vivant, et on pousse les gens vers la destruction à cause de la doctrine dominante, on pousse les gens vers le suicide. (Alexa)

Or, bien que ces deux rapports soient présentés comme antagonistes, de nombreux récits expliquent que les personnes qui se coordonnent dans l'action collective peuvent développer un rapport à l'environnement compatible qui permet la coordination. Selon différents récits, ce rapport à l'environnement doit s'approcher de la perspective autochtone, ou de l'écologisme authentique:

L'homme authentique, il était conscient de la pensée spirituelle et de la pensée matérialiste. Les deux doivent collaborer, les deux doivent s'équilibrer. Parce que quand on parle de pensée spirituelle, c'est de redécouvrir qui suis-je en tant qu'être humain? Et là nous rentrons dans des profondes réflexions. Dans la pensée spirituelle, ce sont des exercices, ce sont des disciplines, c'est une question de valeurs. (Yves)

Par une autre séquence de récit, un autre Autochtone décrit un rapport à l'environnement qui est accessible à tout le monde, pas uniquement aux Autochtones, tout en faisant appel à des règles et des lois qui relèvent du rapport autochtone à l'environnement :

Pis la chose importante que j'aimerais te dire, c'est qu'on a été créé pour veiller, on est des veilleurs de Terre-Mère. Elle, elle veille sur nous mais nous aussi on doit veiller, on est des veilleurs de Terre-Mère. Pis si tu es veilleur, tu dois faire en sorte que Terre-Mère nourrisse les humains, tu peux pas maltraiter ta terre pis faire les choses, tsé ya des règles, ya des lois pis on doit les suivre, tu peux pas aller contre les règles pis les lois. (Maurice)

Ainsi, se rapprocher du rapport à l'environnement autochtone est présenté comme souhaitable par l'ensemble des récits. Or, les deux porteuses de parole soulignent à différentes reprises que celui-ci peut être difficile à approcher et comprendre pour les non-autochtones:

On parle de gens qui sont guidés par leurs rêves, la nuit ils font des rêves, dans ces rêves-là on leur dit quoi faire, ou en fumant la pipe sacrée ils ont des visions. Pis là tu demandes à des écologistes, des fois des intellectuels, des fois des militants politiques, de s'ouvrir à ça [...]. Ils vont observer les vents, les températures, les vols d'oiseaux, c'est ça qui les guide. En plus leurs enseignements ancestraux, heu, et ils vont consulter les aînés, ceux qui sont aînés vont rencontrer leurs aînés que moi je connais pas, c'est des gens des fois ils sont dans le bois, parlent pas français, qui se déplacent pas. (Maude)

En somme, cette section a montré comment les récits permettent aux personnes rencontrées de décrire comme antagonistes les rapports autochtone et occidental à l'environnement, mais aussi de décrire un rapport commun souhaité qui impliquerait de se rapprocher du rapport autochtone à l'environnement. Ces usages de récits constituent des stratégies de justification qui peuvent paraître fort efficaces puisque ces récits mobilisent des descriptions d'évènements ou de comportements qui apparaissent objectifs (Sarfati, 2009). L'usage de ces récits permet ainsi de décrire une réalité où l'engagement éco-social inspiré du rapport à l'environnement autochtone est nécessaire.

Cette deuxième section permet de revisiter ma première observation. Tout comme dans la première section, les récits sont surtout utilisés par les Autochtones et les porteuses de paroles. Les non-autochtones font un usage très limité des récits dans leur discours. Ainsi, le premier constat²⁹ dégagé est **que les Autochtones et les porteuses de parole rencontrés mobilisent particulièrement la stratégie discursive du récit pour se justifier et construire leur grammaire**. Ce constat est compatible avec le postulat répandu dans la littérature postcoloniale de l'existence de pratiques et de discours autochtones distincts, qui se « voudraient le reflet de leur propre « contemporanéité » (Poirier, 2000) et réflexivité (Martin, 2009) » (Guay et Thibault, 2012, p.11). Ce constat est aussi partagé par Dalie Giroux, professeure en

²⁹ J'exposerai dans ce chapitre des observations qui émergent à travers les différentes sections. Lorsque ces observations se répètent dans différentes sections du chapitre, en d'autres mots lorsqu'une tendance discursive se dessine, je les présenterai alors comme des constats.

sciences politiques à l'Université d'Ottawa. Dans son texte *Éléments de pensée politique autochtone contemporaine* (2008), elle identifie un discours autochtone distinct, composé de redondances discursives, qui :

abrite une réalité racontée, partagée et vécue. Cet agencement, que l'on peut qualifier métaphoriquement de « maison » (autochtone), se dévoile dans les autoreprésentations culturelles (redondances discursives) qui forment l'intentionnalité objective de l'ensemble discursif étudié, une performance politique totale, qui remet en question l'objectivité des discours dominants. L'enjeu est donc effectivement la création d'une épistémè autonome, c'est-à-dire la « re-formation » d'une vision du monde propre à embrasser l'ensemble de ce qu'il est possible de connaître et défaire. (Giroux, 2008, p.28)

Ainsi, Giroux (2008) qualifie le discours politique autochtone contemporain de « maison autochtone »³⁰, un terme qui a émergé d'une étude exploratoire du contenu de différents textes politiques et historiques autochtones. Ce discours politique serait caractérisé par la volonté des auteur.es autochtones de réécrire leur propre histoire, en partant de leurs expériences personnelles et collectives (*Ibid*). L'utilisation courante de récits par les Autochtones et les porteuses de parole qui leur sont proches correspond à cette tendance discursive. L'élément central de ce discours autochtone serait la doublure Corps-terre, par laquelle le territoire est vécu par le corps symbolique et physique (Giroux, 2009).

Il ne s'agit pas d'une découverte de cette recherche, qui révèle des secrets que les actrices et acteurs ne peuvent pas voir, mais plutôt une confirmation de ce que les personnes rencontrées sont en mesure de nommer. Les personnes sont en effet souvent conscientes des dynamiques mises en œuvre dans leur propre grammaire (Nachi, 2006). Lorsque des situations ou différentes justifications coexistent et s'affrontent dans l'arène publique, le niveau de réflexivité des personnes est maximisé (Barthe *et al.*, 2013), et elles peuvent être en mesure de nommer certaines des dynamiques discursives qu'elles mettent en œuvre. Jonathan souligne clairement

³⁰ Le concept de « maison autochtone » (Giroux, 2008) sera repris dans ce mémoire pour désigner le discours politique autochtone contemporain et ses composantes.

durant son entrevue que les récits sont particulièrement utilisés par les Autochtones, et que les écouter constituerait une source d'apprentissage pour les non-autochtones:

Des fois ils [les Autochtones] ont leur rythme [...] leur parole est pas comme la nôtre, c'est plus imagé, des histoires, des légendes, c'est pas comme nous, il y a des messages en arrière de ça, y'a que des enseignements qu'on a à recevoir de eux et de elles. (Jonathan)

4.3.2 Récits de justification de la coordination

Deuxièmement, les récits sont mobilisés par les personnes rencontrées pour décrire et justifier les pratiques de coordination avec des Autochtones ou des non-autochtones. L'analyse a permis de constater que tous les récits qui décrivent les expériences de coordination en parlent positivement. Ces récits permettent aux participant.es de se positionner quant aux apports de la rencontre avec l'Autre. Ainsi, pour clarifier la description de ces récits, ils ont été classés en deux catégories: 1) ceux qui décrivent les apports de travailler avec des Autochtones, et 2) ceux qui décrivent les apports de la rencontre avec les non-Autochtones.

4.3.2.1 Récits sur les apports de l'engagement avec des Autochtones

Les récits sont utilisés à de nombreuses reprises pour exprimer les apports des expériences de coordination avec des Autochtones. Un premier récit expose que la motivation à s'engager avec des Autochtones vient des valeurs communes partagées avec les communautés rencontrées :

[...] qui ont une constitution de paix et de compréhension, qui sont à la recherche d'une vraie application de la grande loi de la paix et de la compréhension [...] si on veut vivre en paix, si on veut vivre dans une société non raciste, on va aller collaborer avec des gens qui ont des valeurs ou un système qui protège ce type de valeurs. (Alexa)

Un autre récit de cette porteuse de parole aborde en quoi ces rencontres avec les Autochtones permettent de repenser le mode de vie et le rapport à l'environnement :

[...] aller retracer ces racines-là, qui sont les racines de tous les Québécois tous les Canadiens, parce que tous les Québécois, tous les Canadiens ont eu à faire tôt ou tard avec des Nations autochtones [...] pour apprendre des choses, à survivre, apprendre des choses essentielles sur le territoire, la terre, ou même sa propre identité. [...] ce système-là a emmené beaucoup moins de dommages et de dangers environnementaux pour les pays ou les continents en question, que le capitalisme destructeur de 2015, ok. (Alexa)

Un autre apport de la coordination mis de l'avant par le récit est la découverte de l'importance de la spiritualité qui viendrait compléter l'action collective politique des non-autochtones:

Plusieurs de ces gens-là sont rendus à accepter un nouveau paradigme [...] on y arrivera pas juste avec l'implication sociale, politique, ça prend quelque chose de nouveau qui va nous nourrir [...] la spiritualité ancestrale chez les anciens d'ici [...] ça prend les deux. (Maude)

Dans cette section, l'ensemble des récits sur les apports de la coordination provient des porteuses de parole. Aucun récit sur la coordination n'a été utilisé par les non-autochtones. Elles utilisent les récits pour décrire comment la coordination permet aux non-autochtones d'entrer en contact avec des valeurs, un mode de vie et une spiritualité qui seraient propres aux Autochtones.

4.3.2.2 Récits pour décrire les apports de l'engagement avec des non-autochtones

Les récits sont utilisés à quelques reprises pour exprimer les apports des expériences de coordination avec des non-autochtones. Un premier récit décrit comment les institutions religieuses ont réprimé les modes de vie plus respectueux de l'environnement, que les écologistes viennent revaloriser en appuyant le rapport à l'environnement autochtone :

Tu sais à quoi ça me fait penser les environnementalistes, moi j'avais te le dire (rires). C'est que dans le temps, nous avons des communautés religieuses, puis ils venaient nous changer nos habitudes de vie. Ils venaient nous prendre ce qu'on avait de plus précieux au fonds, nos vies traditionnelles. Pis là les environnementalistes arrivent, c'est comme si on veut, on va retourner dans ce

qu'on a perdu pour aller rechercher nos vies d'avant, pis croire encore qu'on était à la bonne place, pis croire encore qu'au fond c'est nous qui avaient raison. [...] C'est ça, pis eux autres (les Autochtones) ils vont reprendre fierté de ça, de se faire dire hey c'est vous qui aviez raison, ça va leur redonner une fierté, et puis ils vont avoir le goût de faire des choses ensemble, de travailler, de faire en sorte que les alliances soient encore plus, plus, florissantes. (Maurice)

Tout comme dans la section sur les rapports à l'environnement, un récit exprime que la rencontre entre le système de pensée occidental et autochtone, au-delà de leurs différences, peut donner quelque chose de nouveau, d'important et d'inspirant:

Si on, on, on [souple] on peut accepter qu'on est pas parfait peu importe la civilisation et qu'on ne peut pas avoir une parfaite connaissance de la réalité, ni du côté autochtone ni du côté du colonisateur riche au niveau capital, ben c'est que peut-être qu'il y a un besoin que ces systèmes-là se rencontrent, et qu'on est beaucoup plus sur la synthèse, le défi qu'il y ait quelque chose de nouveau qui naît de la relation, plutôt que juste une rencontre de systèmes qui allaient se cogner un dans l'autre [...]. C'est peut-être 500 ans après le premier contact [que] les gens commencent à se rendre compte comment les deux systèmes peuvent être complémentaires en terme d'humanité, et de protection... Donc c'est un peu pour ça que je persiste dans le travail bénévole de liaison auprès du conseil traditionnel auprès de différents groupes maintenant [...]. (Alexa)

Cette deuxième section a présenté comment les personnes rencontrées utilisent les récits pour décrire les expériences de coordination entre Autochtones et non-autochtones. L'ensemble des récits sur la coordination aborde ses apports, et ces récits tendent donc à justifier l'importance de se coordonner. L'effet d'objectivité de la séquence narrative qu'est le récit (Sarfati, 2009) permet de renforcer cette justification de la coordination. Ma première observation est à nouveau validée, puisque tous les récits proviennent des Autochtones ou des porteuses de parole.

Ma deuxième observation mérite d'être revisitée suite à cette section. Les deux personnes non-autochtones engagées depuis longtemps avec des Autochtones et qui se présentent à leur façon comme des porteuses de parole utilisent davantage les récits que les non-Autochtones engagés de façon plus récente. Or, les récits que les

porteuses de parole utilisent pour se justifier sont presque tous d'origine autochtone. Ces récits proviennent de propos entendus d'Autochtones, que les non-autochtones rapportent pour construire leur propre grammaire. Il est donc possible de proposer un deuxième constat: **les non-autochtones rencontrés rapportent des récits d'origine autochtone pour se justifier et construire leur propre grammaire.**

Ce constat est important pour la suite de ce mémoire. Les non-autochtones choisissent en effet de rapporter des récits qui proviennent du *monde autochtone* plutôt que des récits qui proviennent de leur propre univers discursif, et ce choix n'est pas anodin. Comme Maingueneau développe dans son essai *Sémantique de la Polémique* (1983), les discours prennent toujours forme sur une toile de fond où préexistent d'autres discours et arguments. Le choix des non-autochtones de reprendre des récits autochtones pour justifier leurs propres positions est un élément révélateur de l'importance accordée en particulier à ces arguments autochtones plutôt qu'à d'autres. Cette réflexion sera reprise dans mon chapitre de discussion.

Tout comme pour le premier constat discursif, les personnes sont souvent conscientes des dynamiques de construction de leur propre discours (Boltanski, 2009; Nachi, 2006). Un non-autochtone rapporte explicitement que de plus en plus de non-autochtones se rapprochent les discours autochtones lorsque vient le temps de justifier leur position contre les hydrocarbures:

Souvent les gens vont parler des sept générations tout ça, c'est drôle parce que c'est un discours que j'entends maintenant de plus en plus, que je voyais pas, je regardais pas plus loin qu'hier soir un lien qui m'a été envoyé, qui date de la fin du mois de septembre par rapport à, y'a eu la prise position du maire de Laval par rapport aux rejets d'Énergie Est [...] alors c'est rendu qu'ils ont ça dans leur discours, les générations futures, c'était pas là avant, y'a deux trois ans, j'entendais pas ça avant, les générations futures. (Jérôme)

4.4 Description des discours-textes utilisés par les participant.es

Cette section permettra de décrire les usages de séquences de type discursif, c'est-à-dire les discours-textes mobilisés lors des entrevues. Contrairement aux récits, l'énonciateur est présent dans ces séquences du discours, et fait appel à des discours-textes extérieurs pour appuyer sa position (Maingueneau, 1991; Sarfati, 2009). Ces discours-textes peuvent être des textes écrits, ou encore des discours oraux entendus et rapportés par les participant.es. Ceci permet d'étudier l'interdiscours, c'est-à-dire la relation qu'un discours entretient avec le monde discursif qui l'entoure, et la texture des discours, c'est-à-dire leur hétérogénéité ou encore leur homogénéité (Sarfati, 2009). L'analyse des entrevues a permis de les regrouper en deux types de séquences : les discours-textes autonomes et les discours-textes institutionnels.

4.4.1 Discours-textes autonomes

Le terme autonome a d'abord été choisi afin de regrouper les discours-textes qui ont eu commun de ne pas émaner d'institutions étatiques ou scientifiques. En effet, la sociologie des mouvements sociaux invite à étudier l'action collective au-delà des rapports entretenus face aux institutions (Cefaï, 2007; Neveu, 2011). L'action collective des mouvements sociaux est créatrice d'un espace propre (Mathieu, 2002), ce qui justifie de ne pas seulement étudier les discours-textes institutionnels, mais aussi autonomes à ces sphères. L'étude de l'action collective au sein des mouvements sociaux plutôt qu'au sein des institutions et des organisations permet de s'approcher du point de vue des personnes dominées, exclues ou encore invisibilisées au sein des sphères institutionnelles du pouvoir. En effet, les mouvements sociaux sont souvent les armes de ceux et celles qui sont du mauvais côté des rapports de force (Neveu, 2011). Ce choix est aussi justifié par mon cadre théorique pragmatique, qui invite à faire l'analyse des expériences micro-sociologiques vécues par les personnes, au-delà du contexte macro-sociologique (Barthe *et al.*, 2013; Nachi, 2006).

De plus, ma posture postcoloniale m'invite à apporter une attention particulière aux discours-textes autonomes qui émanent des subalternes ou des colonisé.es. Guay et Thibault (2012) avancent que le biais culturel de la chercheuse occidentale ne peut être surpassé, et que les méthodologies de recherche doivent être adaptées pour tenter de rendre justice aux paroles et pratiques autochtones. J'inclus ainsi dans cette section des discours-textes autochtones de la « maison autochtone », qui relèvent d'un « savoir intime, culturellement et territorialement situé » (*Ibid*, p.3). Tout comme dans la section sur les récits, ces discours-textes autonomes sont utilisés pour 1) aborder le rapport à l'environnement et justifier l'engagement, et pour 2) aborder la coordination entre Autochtones et non-autochtones dans l'action collective.

4.4.1.1 Discours-textes autonomes sur l'engagement éco-social

Des discours-textes autonomes sont utilisés par les personnes rencontrées pour décrire leur engagement dans l'action collective. Certains de ces discours-textes autonomes proviennent de sources écrites, par exemple d'Henry David Thoreau, qui serait un des premiers intellectuels occidentaux écologistes de l'île de la tortue, de l'auteur autochtone Gord Hill, ou encore d'Antonin Arteau, poète et dramaturge:

j'ai découvert Antonin Arteau [...] y'avait écrit une critique de la civilisation occidentale pis comment elle était par le rapport au corps, par la domination du rationalisme, pis la domination de la nature. (Dona)

Les usages de discours-textes écrits sont relativement limités. Par contre, de nombreux discours-textes répertoriés sont des discours oraux qui proviennent d'Autochtones. Ceux-ci ont un impact particulier sur les non-autochtones, puisqu'ils deviennent des sources de justification de l'engagement éco-social. Ces discours autochtones rapportés servent par exemple à décrire les impacts des projets sur le mode de vie autochtone, et ainsi à exprimer que la mobilisation est nécessaire:

Les Autochtones qui étaient sur place nous racontaient ce qui se passait, quelles étaient les répercussions sur leur mode de vie, c'est sur leur territoire à eux, c'est des territoires familiaux, ancestraux, et ça leur appartient à eux, mais ils viennent se faire détruire leur habitat, c'est leur maison [...] il y a un

équilibre qui se crée dans la nature, pis de déséquilibrer cette biodiversité-là, ça ne peut faire autre chose qu'affecter en mal les gens qui y vivent [...] ils nous racontaient l'historique des blocages qu'il y a eu par le passé. Il y avait des *kokoms*, des grands-mères, qui s'étaient fait arrêter pendant les blocages, ça aussi c'est quelque chose que j'ai trouvé difficile à entendre [...] pis en racontant leur mode de vie c'est leur culture qu'ils nous ont partagée, c'était super à entendre. (Jonathan)

D'autres discours-textes oraux rapportés parlent de ce qui peut être fait pour modifier le rapport à l'environnement non-autochtone. Par exemple, selon des Autochtones rencontrés, se réapproprier les cultures tribales occidentales, en plus du lien avec la culture autochtone, peut permettre de développer un autre rapport à l'environnement:

C'est pour ça que par exemple, quand je suis allée au camp, une des choses qu'on m'a dit [...] c'est vous aussi vous devez vous réapproprier vos cultures tribales, vos cultures traditionnelles, les cultures qui existaient avant les grands empires, etc. Pis que vos cultures traditionnelles vous aussi vous faisaient vivre en harmonie avec le vivant, en interdépendance, en ayant pas ce concept de propriété privée [...] en tout cas, revoir les choses autrement que comme des espaces à s'approprier, des espaces à tirer des ressources de, parce que la colonisation occidentale s'est fait principalement pour des raisons économiques d'exploitation des ressources... donc de se défaire de ça, qui genre, pis d'être inspirés par des Autochtones. (Dona)

En somme, cette description des discours-textes autonomes permet de montrer que les personnes rencontrées font usage de quelques textes écrits, mais surtout de discours de militant.es autochtones rencontrés pour justifier l'engagement éco-social. La très large majorité des discours-textes utilisés proviennent d'Autochtones, ce qui correspond encore à mon deuxième constat. Cette récurrence importante d'usage de discours-textes autochtones indique que la rencontre de militant.es autochtones est un moment charnière pour la construction des grammaires des non-autochtones. Une non-autochtone confirme ce constat en exprimant sa volonté que davantage de non-autochtones voient leur rapport à l'environnement modifié par la rencontre et la coordination avec des Autochtones:

C'est pas que c'était nouveau, c'est parce que j'aurais aimé que les gens [pause], qu'on en soit imprégné de cette vision-là, de ce mode de vie, mode

d'agir, mais c'était très inspirant parce que je me disais wow c'est comme ça qu'il faudrait faire. (Jonathan)

4.4.1.2 *Discours-textes autonomes sur la coordination*

La deuxième catégorie comprend des discours-textes autonomes, plus nombreux, qui sont utilisés pour décrire le développement des pratiques d'alliance entre Autochtones et non-autochtone. Certaines personnes font référence à des textes d'auteur.es militant.es autochtones. Un non-autochtone se réfère à Gord Hill, activiste et artiste autochtone, qui a écrit sur les impacts du colonialisme et les différentes luttes de résistance. Deux non-autochtones font référence à des *zines* écrits par des activistes autochtones, qui abordent l'alliance entre Autochtones et allochtones, et soulignent la nécessité d'être des allié.es non-autochtones proactifs et qui agissent à long terme:

Y'a aussi des brochures qui ont été écrites par des Autochtones sur comment être responsables en tant que colons de défaire le processus et s'allier avec des Autochtones, pis de façon très concrète, comme dans *Tout le monde veut être alliés jusqu'à temps qu'il y ait des choses concrètes à faire*, pis une autre qui s'appelle *Des complices pas des alliés*, dans le sens où on veut pas juste prétendre qu'on est allié pis qu'on veut être bons avec les Autochtones, pis qu'on les reconnaît, mais d'une manière assez passive. Mais plutôt qu'on est complices de gens qui sont en lutte, qui sont proactifs, dans le sens d'attaquer le colonialisme, attaquer ce qui continue la colonisation, participer de façon vraiment active. (Dona)

Ainsi, certaines sources écrites sont utilisées pour justifier la posture non-autochtone dans la coordination. Encore une fois, ce sont les discours oraux qui sont rapportés le plus souvent. Ces discours rapportés sont utilisés pour souligner les responsabilités particulières qui incombent aux non-autochtones dans la coordination, notamment qu'ils doivent apprendre à laisser les Autochtones mener l'action collective.

On l'a écouté quand elle nous a dit ce qui se passait, juste l'écoute de la personne qui fait son appel à l'aide. La personne te dit qu'est-ce qui se passe, quelles en sont les conséquences, c'est elle, c'est pas parti de nous, c'est elle qui a mis le doigt sur ce qui devrait être fait, pis c'est peut-être pas elle qui a levé la main pour dire ce qui se passait, mais quand même, on a été là pour entendre. (Jonathan)

Un autre discours rapporté provient de membres d'un Conseil traditionnel autochtone, et décrit l'esprit autochtone que la porteuse de parole tente de mettre en œuvre lors des rencontres de coordination, au-delà de processus stratégiques orientés vers les problèmes et les solutions:

ce qu'on appelle le *skaniguun:hra Konikonhr:iioo iséwats*, en langue *kanien'kehá :ka*, c'est le bon esprit collectif, ok, c'est le bon esprit qui doit nous guider [...] identifier pas juste des problèmes et des solutions, on va reconnaître, on va savoir reconnaître des bijoux vivants, la nourriture intellectuelle, l'innovation intellectuelle et technique, et adaptative d'ailleurs, adaptable et durable [des Peuples autochtones]. (Alexa)

Une autre séquence discursive décrit les limites culturelles que les non-autochtones doivent respecter en créant des relations d'alliances:

[...] pis que c'est vraiment quelque chose que disent des Autochtones radicaux, intensément impliqué.es dans la résistance. Vous n'êtes pas là pour vous approprier notre spiritualité. Vous êtes là pour mener des luttes avec nous, pis vous êtes pas là pour être nous, vous êtes pas là pour reprendre nos cultures [...] pis c'est ce que vous avez tout le temps fait, pis à moment donné faut arrêter de faire ça, pis que vous assumiez que vous êtes des gens avec qui on peut avoir des liens ou pas, mais que vous êtes pas des nôtres. (Dona)

En somme, cette section a permis d'illustrer comment les discours-textes autonomes sont utilisés pour décrire ce que devrait être la coordination. Ceci correspond encore à mon deuxième constat, puisque les personnes rencontrées, en particulier les non-autochtones, mobilisent surtout les propos d'Autochtones pour se justifier. Aucun texte ou discours qui provient de non-autochtones n'a été utilisé par les personnes rencontrées pour décrire comment la coordination doit être menée. Ce constat correspond aux écrits de Wallace (2013) sur l'alliance entre Autochtones et non-autochtones. Selon lui, les alliances se doivent d'être décoloniales, et c'est la remise en question et la transformation des pratiques et discours des non-autochtones qui le permet. Or, la mobilisation de discours-textes autochtones apparaît être un signe de la volonté des non-autochtones d'altérer, voire de changer leur propre grammaire.

Une autre dynamique traverse l'usage des discours-textes autonomes. De nombreuses séquences discursives répertoriées mettent en scène des non-autochtones qui rapportent les discours d'autres non-autochtones avec qui ils sont en désaccord. Les quatre non-autochtones rapportent des discours non-autochtones avec lesquels ils sont en désaccord. Par exemple, une non-autochtone désapprouve le discours citoyeniste et nationaliste de certain.es écologistes :

Une optique que j'ai vue beaucoup c'est on veut pas ça parce que c'est sur notre terrain. En oubliant que leur terrain, ils sont sur un territoire autochtone volé. [...] qui disent ah oui, ya les Autochtones qui se battent contre ça, mais qui sont comme des acteurs secondaires, à quelque part sur leur réserve, peut-être qui mènent ces luttes-là, pis peut-être qu'on se sent un peu solidaire de ça, mais y'a pas de convergence solidaire des luttes autochtones qui s'opère à travers ça. (Dona)

Il s'agit alors d'une stratégie discursive de référence à des grammaires extérieures qui permet de se distancer, voire de se différencier de certains discours d'autres militant.es. Un autre non-autochtone rapporte et désapprouve les mêmes discours, et critique le manque de compréhension et de reconnaissance du processus colonial et du statut des territoires sur lesquels ont lieu les projets pétroliers:

justement les autres groupes écologistes il fallait leur rappeler, oui ça coule chez toi, mais ton chez toi est sur un territoire non cédé. Fallait rapporter ce débat-là, parce que les gens pensaient plus à eux, leur communauté qui est plus blanche qu'autochtone finalement. (Jonathan)

Ces discours militants désapprouvés seraient source de difficultés de coordination. Un autre non-autochtone reprend le discours d'une alliée autochtone fatiguée de l'attitude colonisatrice de certain.es non-autochtones, qui au-delà des enjeux ponctuels comme les pipelines, ne se solidarisent pas avec les revendications territoriales autochtones. Ceci lui permet de prendre ses distances avec certains discours non-autochtones avec lesquels il est implicitement en désaccord:

j'y en veux pas, je comprends peut-être un peu ses réticences, c'est probablement d'avoir eu beaucoup d'échecs, avec des personnes comme moi, ou des blancs ignorants, ou peu conscientisés, qui font des gaffes, qui sont peut-être moins habiles, par ignorance, pis que elle, elle doit se dire, criss, ça

fait 400 ans que le problème existe, j'peux pas croire qu'il y ait encore des blancs comme ça, qui sont pas capables de voir si loin dans ces luttes-là, pis qui peut-être, heu, qui font peut-être des dissociations entre les oléoducs parce qu'ils se sentent touchés par rapport à l'environnement, mais qu'ils voient pas plus loin, mais bon y'a aussi là-dedans, heu les Autochtones qui étaient là depuis le départ sur un territoire qui leur appartenait. (Jérôme)

À propos de ce même processus, Valérie met de l'avant le discours de la même autochtone déçue, et se distancie elle aussi implicitement des non-autochtones qui ne se solidarisent pas avec les Autochtones au niveau des revendications territoriales:

Elle nous avait écrit un long courriel pour nous dire qu'elle était tellement déçue parce qu'était comme, pour elle c'est tellement évident, parce que vous venez nous voir pour travailler avec nous, ben moi je prends pour acquis que vous êtes d'accords avec nos revendications territoriales [...] si vous voulez qu'on travaille ensemble, il faut que vous acceptiez nos enjeux aussi. (Valérie)

Ces désaccords entre non-autochtones ont ainsi empêché la coordination d'actions collectives locales, mais deviennent aussi des désaccords lors de processus de coordination plus large. Une séquence particulière illustre comment deux discours différents se sont opposés lors de l'organisation d'une manifestation nationale sur le climat. D'un côté, un discours qualifié d'intersectoriel, et de l'autre un discours qualifié de court terme et de stratégique:

Même dans la marche qu'on a organisée, ben que tout le mouvement a organisé en avril passé (rires) [...] y'avait beaucoup de gens qui militait pour avoir une manifestation austérité pis climat parce qu'il y a beaucoup de liens à faire pis aussi d'éducation à faire pour montrer que tout est lié pis qu'on se bat tous contre le même système. Pis y'a certains syndicats, certaines ONG, qui ont insisté pour dire on veut un message plus ciblé. C'est une vision plus court terme [...] on veut stopper le pipeline par exemple. Ça, c'est vrai, mais tu as pas la perspective long terme de dire c'est tu le pipeline le problème ou c'est le système capitaliste, ou le système oppressif, pis colonial tsé (Valérie)

Cette séquence est un exemple de conflits entre plusieurs discours mobilisés par les mouvements sociaux. Le refus de certain.es non-autochtones d'associer les enjeux environnementaux aux enjeux autochtones crée des difficultés de coordination. Une seule personne, qui est autochtone, se réfère à des discours-textes autochtones avec

lesquels elle souhaite prendre une certaine distance. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un désaccord explicite, il souligne les limites des discours de certain.es Autochtones lors d'une rencontre de coordination. Selon lui, il est important de s'exprimer sur les impacts du colonialisme, mais l'alliance doit permettre d'aller plus loin:

les gens, les allochtones qui étaient là, se sentaient mal à l'aise en écoutant les Autochtones. Mal à l'aise de ce que le colonialisme avait fait subir. Et j'avais déjà comme, j'étais conscient, mais j'étais prêt à passer à un autre niveau. Et c'est comme ça qu'on a échangé, tranquillement continué à parler, et c'est comme ça qu'on a préparé la rencontre [...]. Il y avait confrontation historique, idéologique. Pour moi j'avais comme dépassé ces questions-là. Je voulais parler de quelque chose de concret, de pratique. (Yves)

Cette section aura permis de constater comment les personnes rencontrées utilisent des discours-textes autonomes pour construire leur propre grammaire. D'abord, certain.es participant.es font appel à des textes écrits d'auteur.es, mais ces usages sont relativement limités, et servent surtout à contextualiser l'évolution des positions politiques et intellectuelles des personnes qui parlent. Ce sont davantage les discours autonomes oraux qui sont utilisés pour construire leur grammaire. Peu de discours autonomes recensés reprennent les discours de non-autochtones, la plupart reprennent plutôt les discours d'Autochtones. Ces discours autochtones sont utilisés pour justifier le rapport à l'environnement mis de l'avant durant la coordination, ainsi que pour décrire ce à quoi devrait ressembler la coordination. Ceci correspond à nouveau au deuxième constat identifié, commun aux récits et discours-textes: **les non-autochtones rencontré.es rapportent des récits et des discours-textes d'origine autochtone pour se justifier**. Certaines personnes rencontrées y font d'ailleurs référence:

Ça se voyait qu'ils voulaient nous en parler, parce que justement ils voulaient qu'on reparte avec ça [...] vous allez témoigner de ça, on vous a parlé de ce que nous on vit et de comment ça nous affecte, et à vous de faire ce que vous voulez, mais si vous êtes capables, le minimum que vous pouvez faire c'est au moins de partager ce que vous avez vu et entendu. (Jonathan).

Ensuite, j'ai constaté qu'aucun discours ou texte autochtone n'a été explicitement désapprouvé par les personnes rencontrées, alors que de nombreux discours non-autochtones tenus lors de la coordination sont critiqués par les quatre non-autochtones. Ceci me permet de poser un troisième constat sur la construction des grammaires d'engagement: **les discours-textes désapprouvés par les personnes rencontrées sont tous d'origine non-autochtone, et aucun discours-texte autochtone n'est désapprouvé par les personnes rencontrées.**

4.4.2 Discours-textes institutionnels

L'analyse des usages des discours-textes institutionnels permet de voir le rapport que les participant.es entretiennent avec les institutions qui constituent le contexte de leurs pratiques d'engagement dans l'action collective. La sociologie pragmatique souligne que les pratiques de coordination ne peuvent être comprises hors du contexte macrosocial dans lequel elles évoluent (Nachi, 2006). Cette section permettra de décrire les séquences discursives de type politique, juridique, et scientifique mobilisées par les participant.es, une catégorisation qui a été développée suite à l'analyse des entrevues.

4.4.2.1 *Discours-textes institutionnels politiques*

Les discours-textes institutionnels politiques sont des références aux institutions politiques entourant les pratiques d'action collective. Ceci permet d'analyser les rapports à ces institutions qui alimentent la construction des grammaires militantes, et en quoi ces rapports ont un impact sur la coordination de l'action collective.

Premièrement, les personnes rencontrées font référence de façon large aux institutions politiques. Les quatre non-autochtones, les deux porteuses de parole et un Autochtone font explicitement référence au système politique capitaliste, et se positionnent en désaccord avec ce système pour différentes raisons. Cette position les amène donc à

discuter des limites des actions collectives orientées uniquement vers le changement institutionnel, en tentant d'influencer les politiques ou institutions publiques. Plusieurs considèrent ainsi qu'il faut agir hors des sphères institutionnelles, et ne pas attendre que le changement vienne de décisions gouvernementales. Un autochtone fait référence implicitement au système capitaliste à plusieurs occasions dans son discours en l'associant avec « votre système »: « vous connaissez tellement votre système, nous on connaît pas votre système ». (Maurice)

De nombreuses personnes font référence au gouvernement, qui englobe l'ensemble des institutions publiques, mais les positions sont alors plus nuancées. Les deux autochtones, 2 non-autochtones et une porteuse de parole désapprouvent le gouvernement et ses actions globalement. Les deux Autochtones affirment:

Nous allons vers le développement économique, mais il faut que les directives ne viennent pas du gouvernement, parce que ce n'est pas leur culture, c'est notre culture à nous. (Yves)

Donc moi j'appelle ça un crime, un crime pour les premières nations, c'est vraiment un crime, mais c'est pas des gens ordinaires qui font ça, c'est les gouvernements. (Maurice)

Les autres personnes rencontrées ont une position plus nuancée face aux institutions gouvernementales et mettent de l'avant qu'un certain engagement avec les institutions politiques est nécessaire. Une porteuse de parole souligne qu'elle collabore avec la Ville de Montréal pour favoriser la compréhension mutuelle, alors qu'une non-autochtone souligne que l'organisme avec lequel elle travaille collabore avec les institutions provinciales :

Parce que si tu parles avec le gouvernement fédéral, pis tu parles d'égal à égal avec Charest, pour que Charest réduise ses gaz à effet de serre [...] le but c'est que tu aies moins d'émission de GES à la fin de l'année, pis pour ça tu vas parler aux gens qu'il faut. (Valérie)

Deuxièmement, les personnes rencontrées se réfèrent aux institutions politiques spécifiques qui entourent la coordination de l'action collective. Les deux autochtones se montrent très critiques des conseils de bande :

Comme les chefs, les chefs autochtones quand ils prennent les décisions de vendre les terres. Pis je l'ai dit au chef, je suis contre les chefs qui pensent pas, contre les chefs qui pensent pas comme les ancêtres d'avant. Les ancêtres d'avant ils parlaient selon le bien-être de Terre-Mère [...]. Il faudrait que les chefs soient plus spirituels, pis quand tu es spirituel tu honores Terre-Mère, pis quand tu es pas spirituel tu honores pas Terre-Mère, tu vas la détruire, tu vas lui faire du mal. (Maurice)

Les Conseils de bande ne sont pas des institutions qui peuvent contribuer à la coordination de l'action collective selon la majorité des personnes rencontrées. Un autochtone ajoute que l'arrivée au pouvoir dans les Conseils de bande corrompt :

J'ai entendu certaines personnes crier qu'ils étaient les protecteurs de la terre, et que cette cause s'est rendue en cour. Aujourd'hui, on n'entend plus, on ne les voit plus ces protecteurs de la terre, parce qu'ils ont connu déjà le pouvoir, le pouvoir qu'il transmet la *Loi sur les Indiens* aux conseils de bande, et ils se sont présentés comme conseillers, et quand qu'ils ont connu le pouvoir, on les entendait plus parler de la terre, de l'environnement, mais pour le développement économique. (Yves)

Les Conseils de bandes sont présentés comme des institutions coloniales liées à la *Loi sur les Indiens*. Cette Loi, qui a favorisé la création des réserves autochtones, est critiquée par l'ensemble des personnes qui en parlent. Les réserves autochtones serviraient à tranquilliser et isoler les autochtones :

je racontais l'histoire des droits autochtones, pis pourquoi les Autochtones sont enfermés dans des réserves, pourquoi [...] quand tu es un Autochtone il faut que tu restes tranquille dans ta réserve, pour pas déranger, faut pas que tu déranges les autres. C'est ça une réserve autochtone dans le fonds, pour qu'ils restent tranquilles, pour pas qu'ils dérangent. (Maurice)

Un autre autochtone souligne par contre que l'existence des réserves autochtones permet aux autochtones de s'organiser et de se rassembler. Or, comme ces institutions politiques autochtones sont très critiquées, un non-autochtone souligne son malaise

de savoir à qui s'adresser pour créer des alliances, entre Conseils de bande, Conseils traditionnels et militant.es autonomes :

les conseils de bande, ça représente pas nécessairement si on veut la fibre autochtone si je pourrais dire, c'est un volet politique, c'est un agenda politique autochtone, et à ce moment-là ça faisait pas l'affaire de certains Autochtones qu'il y ait des chefs de conseil de bande assis à notre, heu, à notre Front commun. Alors ça a aussi été les chefs des conseils traditionnels, alors on s'est dit, bon peut-être que eux représentent [...]. (Jérôme)

Enfin, un autochtone fait référence à un processus politique autonome qui a été mené par les Attikameks en 2014. Cette déclaration de souveraineté, un geste politique autonome des institutions politiques désapprouvées, viserait à protéger l'environnement :

Les Autochtones ont fait déjà la Proclamation au mois de septembre. Cette déclaration c'est justement la question de l'environnement. Nous voulons avoir un Québec avec ses arbres, ses rivières, avec ses montagnes, ses animaux, ou l'air, l'eau, sainement. On a besoin de ses bons éléments pour avoir des bonnes pensées, pour arriver à développer des pensées spirituelles. (Yves).

Ce survol des références à des textes-discours institutionnels politiques permet de constater une certaine unanimité à condamner le système capitaliste, la *Loi sur les Indiens* ainsi que certaines institutions politiques autochtones créées dans la foulée de la *Loi sur les Indiens*, dont les Conseils de bande. Autant les Autochtones que les non-autochtones se positionnent majoritairement contre ces institutions. Or, ces institutions décriées sont qualifiées de néocolonialistes, c'est-à-dire qu'elles sont des institutions qui maintiennent et reproduisent une relation coloniale entre les Autochtones et l'État (Gary Lewis, 2012; Wallace, 2013; Taiaiake, 2008, 2005; Salter, 2014; Tully, 2000). Les positions quant à l'action collective dans le cadre des institutions sont mitigées, certain.es dirigent leur action collective vers les institutions politiques et d'autres non.

4.4.2.2 *Discours-textes institutionnels juridiques*

Les discours-textes institutionnels juridiques sont des références explicites aux institutions juridiques qui contribuent à définir le contexte de la coordination dans l'action collective. Ceci permet d'analyser le rapport aux institutions juridiques qui contextualise la construction des grammaires d'engagement. Les références au système juridique sont ambivalentes. Quelques personnes soulignent que les actions collectives tournées vers le système juridique ont été une perte de temps pour les Autochtones qui les ont menées dans le cadre de luttes environnementales. Un autochtone fait référence de façon critique aux jugements de la Cour suprême du Canada sur le devoir de consulter et d'accommoder les Premières Nations:

La Cour suprême, dans son jugement, a bien spécifié accommodement et consultation [...]. Elle dit aux gouvernements d'aller leur donner quelque chose, vous allez les accommoder. C'est comme si en même temps la Cour suprême coupait les racines aux Autochtones de cette terre. C'est comme si la Cour suprême priorisait le développement économique, priorisait le monopole du capitalisme. Dans ce jugement, il y a comme la peur qui apparaît. C'est toujours la peur, alors que nous on veut tout simplement s'enraciner de nouveau à la terre, garder notre racine à la terre, mais cette terre elle est en train d'être bouleversée, saccagée. Comment peut-on établir un droit autochtone, comment la Cour suprême ou tous les juristes peuvent-ils nous dire, nous allons travailler avec vous pour établir c'est quoi les droits des Autochtones? (Yves)

De nombreuses personnes font appel à des discours-textes juridiques d'une manière positive, mais soulignent le non-respect de ces mécanismes ou textes juridiques. Au niveau international, un autochtone fait référence à la *Déclaration des droits des Peuples autochtones* de l'ONU, et souligne son non-respect au Canada:

Faudrait qu'ils connaissent d'abord, tsé sur la déclaration des droits des Peuples autochtones y'a des droits mais ils sont mêmes pas respectés, y'ont été déclarés, y'ont fait une déclaration, mais la plupart de cette déclaration est même pas respectée. Une chose là, c'est autant on respecte pas Terre-Mère, autant on respecte pas les premiers habitants. (Maurice)

Au niveau national, plusieurs non-autochtones font référence aux droits territoriaux autochtones reconnus par la Cour suprême du Canada, et affirment qu'il est nécessaire de les défendre lors de la coordination de l'action collective. Cette défense des droits ne doit pas être instrumentalisée par les non-autochtones, mais doit plutôt relever de la reconnaissance réelle que le territoire leur appartient:

On l'a vu à la cour suprême, ils ont une emprise par exemple sur le territoire, alors on aimerait bien nous qu'ils investissent du côté du territoire, pis on va leur donner une certaine somme d'argent pour qu'ils se battent du côté du territoire parce qu'on sait que ça va nous rapporter à nous. Mais encore là, heu, c'est de la malhonnêteté intellectuelle, parce que là on manipule les Autochtones, comme on le faisait y'a 400 ans, parce qu'on veut aller chercher simplement ce qui fait notre affaire avec eux, mais en contrepartie on veut pas aller régler les problèmes fondamentaux qui résident dans l'appartenance du territoire, pis leur donner leur territoire qui leur appartient. (Jérôme)

Une non-autochtone souligne que la reconnaissance juridique des droits territoriaux autochtones permet de justifier à ses supérieurs l'effort qu'elle met à développer des alliances avec les Autochtones:

Pis le directeur aussi c'est quelqu'un de très stratégique, de très utilitaire même [...] lui ce qu'il veut c'est des résultats. Pis les fois qu'on en a parlé pis que ça l'intéressait c'était les fois de luttes de revendications du territoire, de revendications des droits, dans un cadre de lutte contre les sables bitumineux pis les pipelines, c'est cool si eux arrivent à stopper parce que eux ont des pouvoirs que nous on n'a pas. Feck y'avait une importance à leurs yeux parce que ça devenait des alliés à leurs yeux assez puissants pour combattre le même ennemi. (Valérie)

Or, selon un Autochtone, ces droits territoriaux spécifiques aux Autochtones sont parfois difficiles à comprendre pour les non-autochtones dans le cadre de la coordination de l'action collective.

Chez les Autochtones, ok, on a des droits. Mais les gens, les non-autochtones, des fois ils ne comprennent pas qu'on a des droits. Pis ça, c'est des droits des premiers habitants. Pis ça il faut les respecter aussi. Pis c'est pas les mêmes droits que le droit environnementaliste. (Maurice)

Les rapports au système juridiques sont mitigés, mais les personnes rencontrées tendent en général à utiliser des textes juridiques pour se justifier. Or, certaines personnes font référence à des textes juridiques qui ne sont pas institutionnalisés par l'État. Une personne souligne que les Autochtones ont leurs propres lois, et que les lois occidentales ne sont pas les seules qui devraient être prises en compte:

Quand je parlais tout à l'heure de la pensée spirituelle tantôt, c'est une loi spirituelle. Quand les aînés parlent de la loi du créateur, ce sont des lois naturelles aussi. (Yves)

Il ajoute que les droits autochtones ne peuvent être définis par le gouvernement ou les juristes alors que le premier droit autochtone, la qualité de l'environnement, n'est pas respecté, et que la *Loi sur les Indiens* est toujours en vigueur:

Et c'est comme ça la *Loi sur les Indiens*, prétendre qu'on peut travailler à définir les droits autochtones alors que la qualité de l'environnement c'est le premier droit autochtone. Alors que tout est bouleversé. La deuxième loi autochtone c'est une reconnaissance en tant qu'humains. Nous ne sommes pas encore considérés comme des êtres humains [...] alors pour le moment elle est en suspens la loi ou les droits autochtones, voilà. (Yves)

Une porteuse de parole fait aussi référence à une constitution et une loi autochtone promues par le Conseil traditionnel avec qui elle est en lien, et qui diffèrent des institutions juridiques et politiques occidentales :

des gens [*kanién'kehá:ka*] qui ont une Constitution de paix et de compréhension, qui sont à la recherche d'une vraie application de la grande loi de la paix et de la compréhension, ou la *Kaianerekowa* qu'on appelle dans leur langue. (Alexa)

Ces références à des principes légaux autochtones relèvent davantage de l'ordre ou de la tradition juridique autochtone que d'un système juridique formel. Ce sont des principes légaux, qui bien que non écrits ou institutionnalisés par les tribunaux canadiens dans la plupart des cas, traversent les institutions sociales, politiques, économiques et spirituelles des Nations autochtones au Canada (Napoléon, 2012). John Borrows (2014) parle quant à lui de lois autochtones, aux sources variées et complexes, qui sont distinctes du système juridique occidental. Deux sources de ces

lois autochtones rejoignent les discours-textes présentés plus haut. D'abord, les lois autochtones qui découlent du sacré : « *if they stem from the Creator, creation stories, or revered ancient teachings that have withstood the test of time* » (Borrows, 2014, p.203). Ensuite, les lois autochtones qui émanent des interactions avec l'environnement et de son observation, « *these laws may be regarded as literally originating from the earth* » (*Ibid*, p.203). En ce sens, elles impliquent souvent des notions d'équilibre avec l'environnement (*Ibid*)³¹.

En somme, répertorier ces références à des textes ou des discours institutionnels juridiques permet de constater une certaine ambivalence face au système juridique chez les personnes rencontrées. Certaines personnes désapprouvent les institutions juridiques et en conséquence n'encouragent pas l'action collective en ce sens, alors que d'autres soulignent le non-respect des droits définis par ces mêmes institutions juridiques sans condamner leur existence. Ces personnes sont plus enclines à supporter les actions collectives auprès des institutions juridiques, même si aucune personne rencontrée n'a mentionné avoir participé à de telles actions. Ces séquences narratives sont utilisées afin de définir l'espace juridique dans lequel les personnes rencontrées souhaitent agir, au sein du système juridique ou de la tradition juridique autochtone. Les références à l'ordre juridique autochtone révèlent des normes non institutionnalisées qui sont utilisées pour construire la grammaire sur la coordination.

4.4.2.3 Discours-textes institutionnels scientifiques

Les discours-textes institutionnels scientifiques sont des références aux savoirs scientifiques qui contribuent à définir le contexte de la coordination. Ceci permet d'analyser le rapport aux savoirs scientifiques qui contribue à construire les

³¹ Il n'est pas possible d'aborder davantage la littérature sur l'ordre juridique autochtone, faute d'espace. Du moins, reconnaître ces discours-textes juridiques qui font partie de l'ordre juridique autochtone, plutôt que de se limiter aux discours-textes qui réfèrent au système juridique occidental, peut contribuer à ne pas mener une analyse coloniale du contexte juridique (Napoléon, 2012).

grammaires militantes. Très peu de textes institutionnels scientifiques ont été utilisés par les personnes rencontrées. Seulement un non-autochtone fait référence au discours scientifique parmi d'autres pour justifier l'urgence d'agir en environnement :

[...] pis si jamais un jour on veut déconstruire tout ce qui a été fait dans les dernières décennies, centaines d'années, il faut toute revirer à l'envers [...] les scientifiques vont nous le dire, la nature nous le dit déjà, avec les changements climatiques, les réfugiés climatiques, ce sont des termes qui existaient pas, là il y a des gens qui doivent quitter leur pays, leurs territoires sont chamboulés à cause de tout ce qui a été fait par les activités humaines. (Jonathan)

Il est possible de tirer certains constats de l'analyse des usages des discours-textes institutionnels. Toutes les personnes rencontrées se réfèrent aux institutions politiques, juridiques ou scientifiques à un moment ou à un autre. Très souvent, ces séquences discursives ne sont pas des descriptions neutres, puisque les personnes rencontrées parlent d'une institution en se positionnant face à celle-ci. Les personnes rencontrées parlent défavorablement de certaines institutions politiques -système capitaliste, conseils de bande, *Loi sur les Indiens*- et sont mitigées face à certaines - gouvernement, réserves autochtones, arrêts de la Cour suprême du Canada- et à l'action collective au sein des institutions politiques. Ainsi, un quatrième constat apparaît: **les discours-textes institutionnels (politiques et juridiques) sont mobilisés autant par les Autochtones que les non-autochtones afin d'exprimer des désaccords à l'égard des institutions politiques et juridiques.**

À quoi servent ces séquences narratives qui font référence aux institutions? Il apparaît qu'elles permettent aux personnes de positionner l'espace des mouvements sociaux à laquelle ils participent (Mathieu, 2002). Cet espace permet de :

désigner un des principaux lieux où trouvent à s'acquérir et à s'actualiser les compétences pragmatiques à l'action collective, dans le même temps qu'elle constitue un instrument de compréhension des relations entre mouvements sociaux et champs politique (p.95).

Se référer aux institutions permet aux personnes de se positionner comme participant.e d'un mouvement social face au champ politique (institutions politiques,

juridiques et scientifiques). Ces séquences permettent aussi parfois de justifier en quoi ce positionnement influence les actions collectives. Par exemple, lorsque Maurice désapprouve les chefs des conseils de bande, c'est une stratégie discursive qui lui permet de justifier que l'action collective est nécessaire pour faire changer de position ces chefs. Dona, pour sa part, désapprouve l'ensemble du gouvernement, ce qui lui permet de justifier que l'action collective ne doit pas être dirigée face aux institutions gouvernementales, mais vers nos propres communautés respectives. Lorsqu'Yves désapprouve l'ensemble du système juridique, c'est une stratégie discursive qui lui permet de justifier que les actions collectives ne doivent pas se faire au sein du système légal institutionnalisé.

4.5 Constats et règles discursives

Rappelons que les règles discursives qui organisent les grammaires de coordination confèrent « aux acteurs la capacité cognitive à se mettre à la place des autres, à anticiper leurs choix, réaction, ou jugement, ou à corriger leurs paroles et actions, en un mot à coordonner leur action » (Nachi, 2006, p.47). Le tableau qui suit présente les quatre constats identifiés à travers ce chapitre descriptif, ainsi que les règles discursives identifiées qui en découlent. Chacune des règles sera abordée dans le chapitre de discussion, et elles seront mises en relation avec les compétences de coordination nommées par les personnes rencontrées (voir section 4.2).

Tableau 4.5: Constats et règles discursives issues des résultats

	Constats issus des résultats	Règles discursives de la coordination
Constat et règle #1	Les Autochtones et les porteuses de parole mobilisent particulièrement la stratégie discursive du récit pour se justifier.	Non-applicable ³²
Constat et règle #2	Les non-autochtones rapportent des récits et des discours-textes d'origine autochtone pour se justifier.	Altération du discours non-autochtone: les non-autochtones intègrent dans leur discours des séquences discursives de l'Autre autochtone
Constat et règle #3	Les discours-textes désapprouvés par les personnes rencontrées sont tous d'origine non-autochtone. Aucun discours-texte autochtone n'est explicitement désapprouvé par les personnes rencontrées.	Désaccord discursif entre non-autochtones: les non-autochtones intègrent dans leur discours des critiques de discours non-autochtones alors que personne n'intègre dans son discours une critique de discours autochtones
Constat et règle #4	Les discours-textes institutionnels (politiques et juridiques) sont mobilisés afin d'exprimer des désaccords entretenus face aux institutions politiques et juridiques autant par les Autochtones que les non-autochtones.	Accord discursif de critique contre les institutions: les non-autochtones et les Autochtones intègrent dans leur discours des critiques des institutions juridiques et politiques qui encadrent leurs pratiques d'action collective

³² Bien que ce constat soit intéressant, nous avons décidé de ne pas en tirer de règle langagière, puisque ce constat d'usage de récit plus important chez les Autochtones permet surtout de constater la maison autochtone (Giroux, 2008), et semble peu lié avec la coordination de l'action collective. Le deuxième constat de reprise de récit autochtone par les non-autochtones semble davantage révélateur.

CHAPITRE 5: DISCUSSION

VERS UNE COORDINATION DÉCOLONIALE ENTRE AUTOCHTONES ET NON-AUTOCHTONES?

Le chapitre précédent a permis de faire un portrait des personnes rencontrées, des compétences de coordination qu'elles mettent de l'avant, et de décrire leurs usages des récits et des discours-textes. J'ai ainsi été en mesure d'émettre quatre constats, à partir desquels je propose trois règles discursives, qui sont des dynamiques langagières qui permettent aux personnes rencontrées de construire leur grammaire sur la coordination de l'action collective. Le fruit est maintenant mûr pour mener la discussion, afin de répondre à ma question de recherche principale: **quelles sont les pratiques de coordination de l'action collective entre Autochtones et non-autochtones engagé.es face au développement des hydrocarbures au Québec?** Alors que ce sont les pratiques discursives de coordination qui ont été analysées, la réponse à cette question sera donnée en réfléchissant la performativité de ces trois règles discursives.

Ce chapitre sera divisé en deux sections. La première section permettra de réfléchir la performativité des trois règles discursives. Elle sera mise en discussion avec les compétences de coordination nommées par les personnes rencontrées, ainsi que celles exposées dans la recension d'écrits. Cette première partie permettra de discuter ma sous-question de recherche: **quelles sont les compétences de coordination développées dans l'action collective entre Autochtones et non-autochtones engagé.es face au développement des hydrocarbures au Québec?** La deuxième section permettra de discuter la deuxième sous-question: **en quoi le développement de ces compétences de coordination dans l'action collective contribue-t-il à**

transformer les relations entre Autochtones et non-autochtones au sein de la société civile?

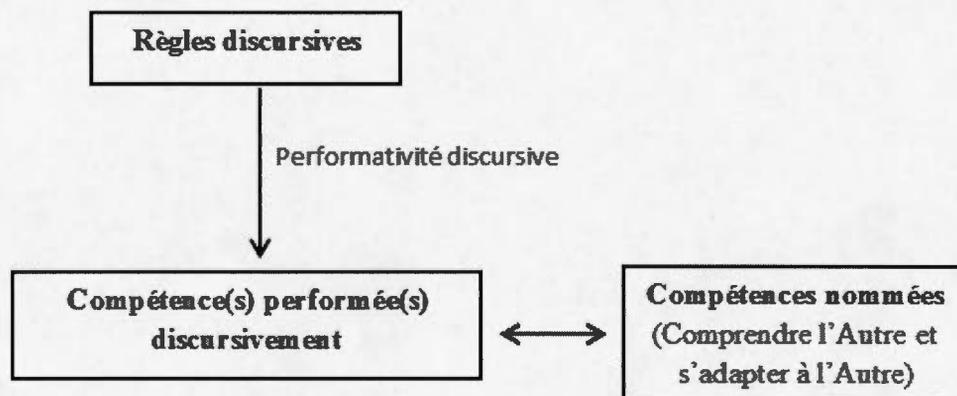
5.1 Performativité des règles discursives

Ma posture suppose qu'une pratique sociale est avant tout mise en œuvre et révélée par les usages langagiers (Laugier, 2009; Maingueneau, 1991; Sarfati, 2009) voire du discours (Foucault, 1971) des personnes rencontrées. Ainsi, les pratiques de coordination ont été étudiées en décrivant les usages de séquences discursives (récits et discours-textes). C'est ce cheminement qui m'a permis de dégager des constats puis des règles langagières mises en œuvre dans les discours sur la coordination. Ces règles langagières sont des éléments importants des grammaires d'engagement, et les dégager permet d'éclairer des compétences (inter)discursives mises en œuvre lors de la coordination. Étudier la performativité permet de réfléchir le déploiement des compétences critiques par les personnes, la première étape du programme pragmatique selon Barthe et al (2013).

Discuter de la performativité des discours correspond à une analyse pragmatique des pratiques sociales (Austin, 1962; Laugier, 2009). Je conceptualise la performativité en extrapolant le postulat de John Austin, qui dans son livre *Quand dire c'est faire* (1962), avance qu'un énoncé est performatif lorsqu'il ne fait pas que décrire un fait, il fait lui-même quelque chose. L'énoncé performatif fait advenir ce dont il parle (Ambroise, 2009), puisque « Le sens de ces énoncés ne se réduit pas à décrire le monde [...] mais consiste plutôt à accomplir quelque chose dans le monde, c'est-à-dire à y introduire une modification » (*Ibid*, p.2). Plutôt que de considérer la performativité de phrases ou de verbes, j'explorerai la performativité des règles langagières dégagées. Ces règles sont des tendances langagières qui pourraient révéler comment les acteurs mettent en œuvre des compétences (inter)discursives, ce qui me permettra d'apporter des éléments de réponse à ma première sous-question de

recherche³³. J'accorderai une attention particulière à mettre en discussion chaque règle dégagée (sections 4.3 et 4.4) avec les compétences que les personnes rencontrées disent tenter ou souhaiter mettre en œuvre (section 4.2), afin de voir si les règles permettent « de faire advenir ce dont ils parlent » (*Ibid*, p.2). Cette démarche est illustrée dans le schéma 5.1.1, qui résume la démarche d'analyse.

Figure 5.1.1 Schéma analytique des règles discursives



5.1.1 Altération du discours non-autochtone

La première règle langagière dégagée provient du constat que les non-autochtones rapportent à travers leur discours des récits et des discours-textes d'origine autochtone pour se justifier. À la lumière de la définition d'une règle langagière selon Nachi (2006), il apparaît que cette mobilisation de récits et de discours-textes de

³³ Il convient de souligner que cette discussion sur la performativité des trois règles discursives dégagées est exploratoire. Mener une analyse de la performativité qui ferait honneur aux actes de langage d'Austin (1962) aurait demandé d'étudier la réception, l'interprétation, ou le sens en contexte de ces messages pour le ou les récepteurs, ce qui n'était pas possible dans le cadre de ce mémoire.

l'Autre pour construire sa propre grammaire constitue une altération³⁴ de leur discours. Ces derniers, en plus de se référer à leur propre univers discursif, mobilisent des séquences discursives qui proviennent de la maison autochtone (Giroux, 2009). Cette règle semble mettre en œuvre la compétence de *s'ajuster à l'Autre*³⁵.

Les récits et discours-textes autochtones repris par les non-autochtones leur permettent de justifier leur engagement éco-social, leur rapport à l'environnement ou à l'action collective. Une conclusion peut-être trop précipitée serait d'affirmer que cette règle discursive participe à la mise en œuvre de la compétence qui est de *comprendre l'Autre*. En effet, mobiliser les séquences discursives de l'Autre semble être un signe qu'on l'a rencontré, écouté, voire compris, comme on est maintenant en mesure de reprendre ses paroles. Or, est-ce que ces séquences langagières sont réellement performatives d'une compréhension de l'Autre?

Sarfati (2009) fournit quelques pistes d'analyses pour nuancer cette affirmation. Il souligne que ces séquences discursives relèvent d'un discours indirect, qui vise « à faire parler l'Autre » mais qui en fait « propose une traduction, une transposition de qui a été dit par un autre » (p.61). Or, « la responsabilité du locuteur s'avère décuplée » (*Ibid*, p.62), puisqu'il résume les propos de l'Autre plutôt que les citer littéralement. Le discours indirect laisse donc nécessairement place à une réappropriation et une transformation des propos repris par la personne qui parle. Ainsi, la performativité de la compétence de *comprendre l'Autre* par cette règle langagière apparaît incertaine, mais pourrait être mieux saisie en étudiant le contenu discursif des séquences discursives.

³⁴ Nachi (2006) nomme plutôt que les personnes corrigent leur discours lors de l'épreuve. Or, le terme correction réfère à un changement d'un état vers un autre. Je préfère le terme altération, qui me semble davantage référer à une transformation en cours, qui n'est peut-être pas encore terminée.

³⁵ Dans ce chapitre, les compétences de *comprendre l'Autre* et de *s'ajuster à l'Autre* seront en italique, pour rappeler que ce sont les compétences identifiées dans la section 4.2 du mémoire.

Une analyse plus approfondie du contenu de ces séquences d'altération du discours non-autochtone permet d'apporter des éléments de réponse. Les récits et discours-textes autochtones rapportés semblent livrés avec une visée particulière. Ils ne sont pas livrés comme un impératif ou une prescription discursive, qui chercheraient à « faire faire » à l'Autre qui est le récepteur des messages, mais relèvent plutôt d'une visée d'illustration, par laquelle le récit d'expérience amène à « devoir croire » (Charandeau, 2001). Dans ces séquences, les non-autochtones justifient leurs choix à partir de récits de l'autre. Par exemple, une porteuse de parole a dit : « à moment donné y'a des gens de toutes les cultures qui vont ramener une harmonie avec la Mère-Terre [...] tout ce que je vais faire, ça va être dans ce sens-là » (Maude). Deux autres extraits provenant de non-autochtones en sont des exemples clairs « j'essaie de rebrancher les gens sur leur mémoire, sur leur capacité de se rappeler [la colonisation] » (Alexa), ou encore « le mot enfant en attikamek veut dire Lumière; c'est la lumière qui te guide. Tu fais ça pour tes enfants, les générations futures [...] c'est ça qui illumine mon parcours » (Jonathan). Ces séquences relèvent davantage de récits d'expériences, voire de récits intimes d'engagement, que de séquences qui mandateraient comment agir. Une seule non-autochtone utilise les propos d'Autochtones pour prescrire l'action: « c'est vraiment quelque chose que disent des autochtones radicaux radicales, intensément impliqués dans la résistance [...] vous êtes pas là pour être nous, vous êtes pas là pour reprendre nos cultures, vous êtes pas là pour reprendre nos spiritualités [...] faut arrêter de faire ça », et « attaquer ce qui continue la colonisation, participer de façon active » (Dona).

Ainsi, la majorité de ces séquences de discours indirect ont une visée illustrative plutôt que prescriptive (Charandeau, 2001). Il semble donc que chez la majorité des non-autochtones, cette première règle langagière performe la compétence de *s'ajuster à l'Autre* plutôt que de *comprendre l'Autre*, puisque ces séquences révèlent des récits de transformation de l'engagement suite à la rencontre avec le récit ou le discours-

texte autochtone. Autrement dit, reprendre les paroles de l'Autre n'est peut-être pas tant un signe qu'on le comprend, mais plutôt qu'on tente de s'ajuster.

De plus, bien que Sarfati (2009) présente surtout des outils pour l'analyse de citations directes, il avance que réfléchir sur ce qu'il appelle la valeur d'illustration -citation esthétique ou citation didactique- peut permettre d'analyser la portée des séquences rapportées. La citation esthétique vise à « signaler une recherche de reconnaissance » de l'Autre, alors que la citation didactique « fonctionne comme un pôle de ralliement, en créant l'occasion d'une convergence entre les énonciateurs » (p.70). Ces citations ne semblent pas s'inscrire dans une recherche de reconnaissance, puisqu'elles sont livrées sous le mode du récit d'expérience ou intime. Par contre, elles traversent l'ensemble de l'analyse de discours, et entendre si souvent des non-autochtones reprendre les paroles autochtones peut effectivement créer un effet de ralliement, voire d'entraînement. Elles semblent créer une convergence grammaticale, qui est celle d'altérer son discours en y intégrant les paroles de l'Autre. Même si celles-ci sont transformées lors de cette réappropriation, ce phénomène de convergence grammaticale semble performer la compétence de *s'ajuster à l'Autre*, puisque que c'est la rencontre avec l'Autre qui fournit les outils discursifs de cette altération.

Enfin, il semble que cette reprise des paroles de l'Autre autochtone démontre que les non-autochtones leur accordent une certaine valeur justificative en les utilisant pour construire leur grammaire. Ceci semble participer à éviter de reproduire la subordination discursive de l'Autre, puisque reconnaître le discours autochtone comme valide serait nécessaire pour développer une coordination qui ne reproduit pas la subordination coloniale (Wallace, 2013). Par contre, deux mises en garde avancées face à la montée en popularité des études postcoloniales refont ici surface : elles peuvent amener à supposer une solidarité culturelle chez un groupe pourtant hétérogène, et engendrer une dépendance envers les Occidentaux qui parleront au nom des opprimés (Graves, 1998). L'usage des paroles autochtones pourrait

facilement emprunter cette pente glissante. Reprendre les paroles de l'Autre, sans reconnaître sa diversité, peut participer à l'essentialisation des Autochtones puisqu'un récit ou un discours-texte particulier peut être utilisé pour universaliser la parole autochtone. Reprendre les paroles de l'Autre peut aussi contribuer à prendre sa place discursive, voire son pouvoir discursif. Mener une observation participante aurait fourni des données de terrain pertinentes pour discuter davantage de ces dangers.

5.1.2 Désaccords discursifs entre non-autochtones

La deuxième règle langagière découle du constat que les séquences discursives désapprouvées par les personnes rencontrées sont toutes d'origine non-autochtone, et qu'aucun récit ou discours-texte autochtone n'est explicitement désapprouvé par les personnes rencontrées. Ainsi, je constate un désaccord discursif entre les non-autochtones engagé.es dans la coordination sur le discours juste à adopter durant la coordination. Comme l'ensemble de ces séquences relève de discours-textes autonomes, ce désaccord est au sein de l'espace des mouvements sociaux (Mathieu, 2002, 2012). Les pragmatistes américains invitent à analyser les situations de conflits, de controverses et de désaccords en train de se faire, des « situations de micro-politique du trouble » par lesquelles les acteurs redéfinissent les arènes publiques au-delà de l'État (Cefaï, 2002, p.103). L'accord ou le désaccord durant ces épreuves émerge durant les processus de coordination, et est révélateur des tensions au sein de ces arènes publiques (Cefaï, 2002; Nachi, 2006).

Le constat que toutes les personnes non-autochtones rencontrées critiquent des séquences discursives qui proviennent de leurs rangs révèle qu'elles mettent en œuvre une certaine autocritique discursive, ce qui serait un signe de relations décoloniales selon Wallace (2013). De plus, je constate un accord discursif envers les Autochtones engagé.es dans la coordination, puisqu'aucune critique ne leur est adressée. Il

apparaît que cette règle discursive performe en particulier la compétence de *s'ajuster à l'Autre*.

En effet, cette dynamique discursive où des non-autochtones critiquent les discours tenus par d'autres non-autochtones démontre que le discours de ce groupe n'est pas homogène, mais surtout qu'une tendance de remise en question, voire de polémique discursive, marque le(s) discours non-autochtone(s)³⁶. Ici encore, un retour sur le contenu de ces séquences de désaccord est éclairant, ainsi que l'apport analytique de Maingueneau (1991) par le concept d'interincompréhension constitutive des discours:

Dans l'espace discursif considéré, le sens n'est pas quelque chose de stable qu'on pourrait rapporter à une position absolue, mais il se construit dans l'écart entre les positions énonciatives. L'intercompréhension résultant du malentendu, du raté occasionnel se mue en interincompréhension parce qu'elle obéit à des règles et que ces règles sont celles-là mêmes qui définissent l'identité des positionnements concernés. Autrement dit, le sens est ici un malentendu systématique et constitutif de l'espace discursif (p.162).

Maingueneau appelle donc ces désaccords discursifs des polémiques discursives, marquées par l'interincompréhension, durant lesquelles « chacun des positionnements de l'espace discursif ne peut que traduire comme négatives, inacceptables, les unités de sens construites par son Autre, puisque c'est à travers ce rejet que chacune définit son identité » (*Ibid*, p.163). Ainsi, certains non-autochtones construisent leur propre discours en rejetant d'autres discours de leur espace discursif. De plus, qu'un discours soit marqué par la polémique, comme celui des non-autochtones, serait un signe que ce discours est en pleine construction. Or, le discours d'un groupe se construit à partir d'autres discours du même espace discursif, c'est-à-dire qu'il naît toujours d'un travail sur d'autres discours (*Ibid*). Analyser la polémique discursive peut alors permettre d'identifier en quoi un discours se construit sur un autre. Bien qu'il serait

³⁶ Le singulier sera utilisé dans cette section pour désigner le discours non-autochtone et le discours autochtone. Ce choix du singulier pour décrire le discours d'un groupe ne revient pas à affirmer que ces groupes tiennent un discours homogène, mais vise plutôt à représenter que le discours d'un groupe se construit à travers des règles qui lui permettent d'atteindre un certain niveau de cohérence interne, voire de convergence grammaticale (Maingueneau, 1991).

nécessaire de mener une analyse approfondie des séquences de désaccord pour suivre cette logique présentée par Maingueneau, j'avance quelques réflexions exploratoires.

Deux observations me permettent d'avancer que le discours non-autochtone sur la coordination est en plein processus de construction à partir du discours de l'Autre autochtone. D'abord, j'ai observé avec la première règle discursive que les non-autochtones citent souvent le discours autochtone, et s'appuient sur celui-ci pour construire leur propre grammaire. Ensuite, regarder de plus près les séquences qui ont permis de dégager la deuxième règle de désaccord correspond aussi à ce constat d'une polémique basée sur le discours de l'Autre. Toutes les séquences qui désapprouvent des discours non-autochtones, sauf une, le font sur la base que les Autochtones, notamment leurs discours, sont négligés par les personnes critiquées.

Par exemple, une personne affirme : « justement les autres groupes écologistes il fallait leur rappeler [...] les gens pensaient plus à eux, leur communauté qui est plus blanche qu'autochtone finalement » (Jonathan). Une autre non-autochtone critique « une optique que j'ai vue beaucoup [...] qui disent ah oui, ya les Autochtones qui se battent contre ça, mais qui sont comme des acteurs secondaires » (Dona). Un troisième explique « elle [Autochtone] doit se dire, criss, ça fait 400 ans que le problème existe, j'peux pas croire qu'il y ait encore des blancs comme ça, qui sont pas capables de voir si loin dans ces luttes-là [...] les Autochtones qui étaient là depuis le départ » (Jérôme). Une quatrième décrit « pis elle [Autochtone] nous avait écrit un long courriel pour nous dire qu'elle était tellement déçue [...] c'est ce qu'ils [les Autochtones] demandent depuis je sais pas combien de temps » (Valérie).

Ces extraits laissent transparaître que certains discours non-autochtones sont critiqués parce qu'ils rejettent, ignorent ou subordonnent les discours autochtones. Ainsi, cette polémique du discours non-autochtone révèle un certain impératif de s'ajuster aux discours de l'Autre autochtone, au risque de voir son discours critiqué. Le discours

non-autochtone semble donc se construire face, voire sur le discours autochtone, d'abord en s'y référant régulièrement (règle discursive 1), mais aussi en critiquant certains discours de l'espace discursif qui ne le font pas (règle discursive 2). Cette double dynamique performe la compétence de *s'ajuster à l'Autre*, puisque le discours non-autochtone se construit constamment en s'y référant.

Que signifie l'absence de critique adressée aux non-autochtones par les Autochtones? Je pose quelques hypothèses. D'abord, cette absence de critiques explicites pourrait être liée à l'autonomie sémantique de la maison autochtone, construite sur ses propres références symboliques et politiques (Giroux, 2008), et qui permettrait aux Autochtones de se tenir à l'écart de la polémique. Il est possible qu'une telle autonomie sémantique encourage à se tenir à l'écart des polémiques discursives qui relèvent de mondes différents. Il est aussi possible de postuler qu'il s'agit en quelque sorte d'une stratégie discursive de résistance, voire de survie, puisque « Si un discours semble indifférent à la présence d'autres, c'est parce qu'il est sémantiquement crucial pour lui de dénier le champ dont il relève, et non parce qu'il pourrait se développer en dehors de lui » (Maingueneau, 1991, p.163). Bien que l'identité autochtone soit en pleine résurgence, elle a aussi grandement souffert du colonialisme et ses impacts (Taiaiake, 2005, 2008). Ne pas se mêler de la polémique non-autochtone pourrait être une stratégie visant à garder son énergie discursive pour les polémiques de son propre monde, ce qui est peut-être déjà très prenant.

5.1.3 Accord discursif de critique contre les institutions

La troisième règle langagière émane du constat que les discours-textes institutionnels sont mobilisés autant par les Autochtones que les non-autochtones afin d'exprimer des désaccords face à certaines institutions³⁷. Ainsi, je constate que les rapports aux

³⁷ Les rapports aux institutions présentés dans la section 4.4.2 sont complexes et multiples. Il n'est en aucun cas possible de constater un accord unanime de critique contre toutes les institutions abordées dans ce mémoire. Par contre, les Autochtones et non-autochtones semblent être en commun désaccord

institutions sont construits sur des *critiques ordinaires* émises par les actrices et acteurs, lorsqu'elles et ils opposent leur vécu et leur réalité aux promesses des institutions (Boltanski, 2009). Il se dégage une règle langagière d'accord discursif de critique des institutions.

Quelle est la portée de cette règle langagière? D'abord, cet accord discursif révèle l'atteinte d'un certain compromis entre Autochtones et non-autochtones, notamment sur la reconnaissance du contexte de néocolonialisme dans lequel la coordination se mène. Il est ici intéressant de relever que le registre du compromis « a pour objectif de résoudre les conflits et de régler les différents en mobilisant des principes et des objets relevant de mondes différents », et dont la « finalité est le bien commun ou la recherche de l'intérêt général » (Nachi, 2006, p.175). Le rapport critique à certaines institutions apparaît alors comme un compromis discursif qui, bien que basé sur des arguments qui peuvent relever de mondes différents, permet l'atteinte d'une posture commune. Par exemple, les non-autochtones critiquent les institutions juridiques en raison du non-respect des droits autochtones reconnus par le système légal. De leur côté, les Autochtones ont tendance à discréditer le système légal et à souligner l'importance du respect de l'ordre juridique autochtone, alternatif au système juridique formel. Bien que ces deux rapports au système juridique soient différents, les critiques qui lui sont adressées permettent tout de même l'identification d'adversaires communs à combattre lors de l'action collective (Cefaï, 2007).

Il semble que cette troisième règle met en œuvre d'une certaine façon à la fois la compétence de *comprendre l'Autre* et celle de *s'ajuster à l'Autre*. Pour arriver à *comprendre l'Autre*, il faudrait comprendre le rapport à l'environnement autochtone qui relève notamment de la spiritualité (voir section 4.1.2.2), et le rapport à l'action collective autochtone lié au néocolonialisme et ses impacts (voir section 4.1.2.3 et

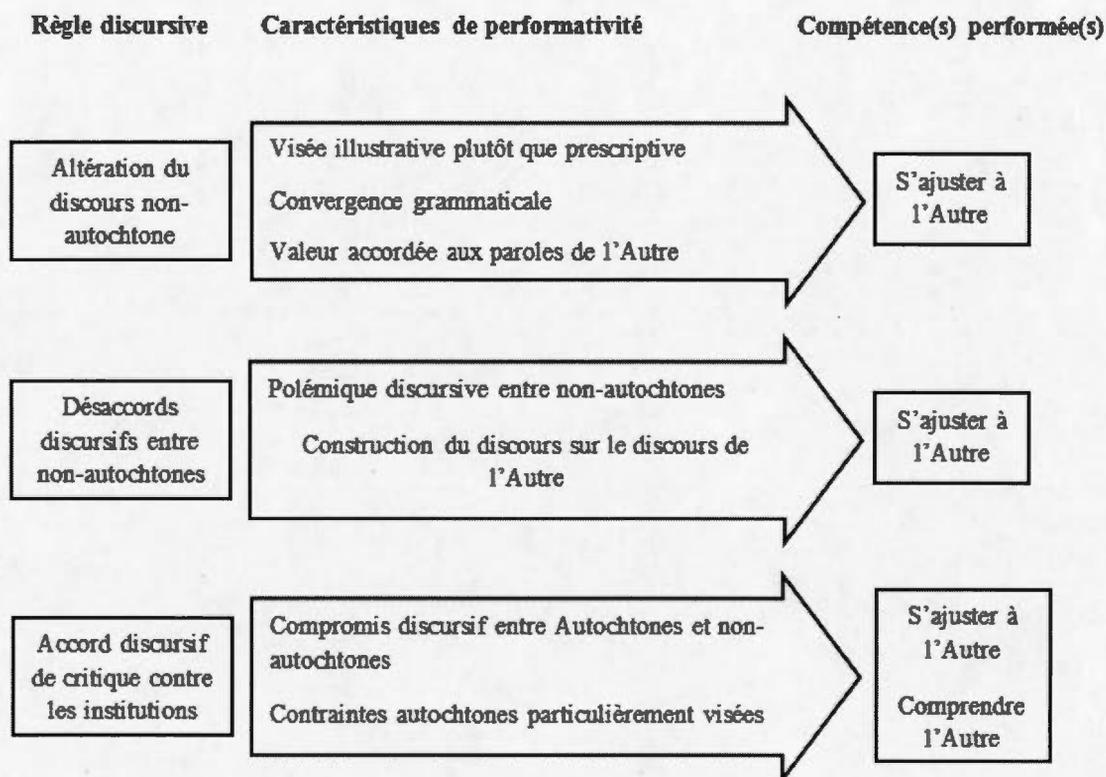
face à de nombreuses institutions, et le contenu de ces critiques communes mérite certainement d'être discuté.

1.3.4). Comme cette règle langagière démontre une reconnaissance du néocolonialisme, elle semble rendre compte d'une certaine compréhension de l'Autre autochtone et de son rapport à l'action collective.

Cet accord discursif contre les institutions fait aussi apparaître la compétence d'ajustement à l'Autre. Les institutions politiques et juridiques critiquées sont les institutions spécifiques avec lesquelles les Autochtones sont en contact -Conseil de bande, *Loi sur les Indiens*-, plutôt que des institutions qui relèvent de l'expérience non-autochtone -ministère de l'Environnement, municipalité-. Ces dernières ne sont pas critiquées par les personnes rencontrées en entrevue. Quand les non-autochtones parlent des institutions qui entourent la coordination, ils parlent des institutions qui entourent les pratiques des Autochtones et leur accordent une attention particulière. Ainsi, il semble qu'ils mettent en œuvre un ajustement à l'Autre autochtone en apportant une attention particulière aux contraintes vécues par l'Autre.

En somme, il apparaît que ces trois règles discursives performant dans une certaine mesure les compétences de coordination de l'action collective nommées par les personnes rencontrées. La première et la deuxième règle semblent contribuer à mettre en œuvre la compétence de *s'ajuster à l'Autre*. La troisième règle relèverait à la fois de la compétence de *comprendre l'Autre* et de *s'ajuster à l'Autre*. Les caractéristiques de la performativité des règles discursives dégagées sont illustrées dans le schéma 5.1.2 qui suit.

Figure 5.1.2 Portrait de la performativité des règles discursives



Ainsi, il a été possible dans une certaine mesure d'identifier des règles discursives, et de discuter en quoi elles mettent en œuvre en particulier l'ajustement à l'Autre durant la coordination. Il semble qu'il nous aura manqué d'outils conceptuels pour réfléchir la compétence de *comprendre l'Autre*. L'intégration des courants interculturels dans le cadre théorique aurait peut-être permis d'y arriver, notamment avec le concept du décentrement (Boilard et Leanza, 2011). En effet, il semble que réfléchir en quoi les personnes rencontrées se décentrent de leur propre posture lors de la coordination serait une piste d'analyse très pertinente.

Cette section aura du moins permis de discuter plusieurs caractéristiques de la performativité de compétences à travers les trois règles discursives identifiées. Il

demeure par contre difficile dans le cadre de ce mémoire d'analyser si les règles discursives font réellement advenir ce dont elles parlent (Ambroise, 2009), un processus qui relèverait peut-être davantage d'études doctorales. Cette discussion exploratoire s'avère tout de même pertinente, car j'aborde ma question de recherche sous un angle théorique original.

5.2 Vers une coordination décoloniale?

Cette discussion a jusqu'ici permis d'explorer comment les règles discursives accomplissent dans une certaine mesure des compétences de coordination. Or, la sociologie pragmatique appelle aussi l'analyste à tenter de dégager la montée en généralité de la critique (Boltanski, 2009; Barthe *et al.*, 2013), puisque « le niveau 'macro' est alors considéré comme le fruit de performances qui sont entièrement redevables d'observations empiriques » (Barque *et al.*, 2013, p.180). Une fois ces observations empiriques réalisées, il devient possible de discuter en quoi ces pratiques s'inscrivent dans la transformation de relations davantage macrosociologiques. Cette démarche correspond au réflexe postmoderne de rejeter les macro-récits de la modernité, pour explorer la construction de la réalité dans sa diversité (Varga, 1990). Ceci permet la reconnaissance des expériences microsociologiques (Thévenôt, 2006, Barthe *et al.*, 2013) et des récits alternatifs dans une perspective postcoloniale (Chatterjee, 2010). On envisage alors cette deuxième sous-question: **en quoi le développement de ces compétences de coordination dans l'action collective contribue-t-il à transformer les relations entre Autochtones et non-autochtones au sein de la société civile?** Ce questionnement serait particulièrement pertinent socialement et éthiquement (Wallace, 2013; Davis *et al.*, 2007). Afin d'y répondre, je présenterai d'abord comment la pragmatique linguistique envisage le lien entre groupe social et discours, puis je discuterai la portée de la coordination discursive telle que constatée.

5.2.1 Communauté(s) discursive(s) de la coordination

Le concept de la communauté discursive permet de justifier cette possibilité de réfléchir les transformations des rapports entre groupes suite à mon analyse de discours. La construction de discours, notamment par des règles discursives, serait un processus inséparable de la constitution de groupes sociaux (Maingueneau, 1991). Ceci est un apport pragmatique spécifique à l'analyse de discours (*Ibid*), qui encourage à penser les pratiques discursives en lien avec le groupe social qui les articule. Discours et groupes sociaux sont fortement liés :

Il est nécessaire d'articuler les contraintes qui rendent possible la formation discursive et celles qui rendent possible le groupe, puisque ces deux instances sont emportées par la même logique [...] l'institution discursive possède en quelque sorte deux faces, l'une sociale, l'autre langagière. Dès lors, les formations discursives concurrentes dans une aire déterminée s'opposent aussi par le mode de fonctionnement des groupes qui leur sont associés (*Ibid*, p.187).

Ainsi, étudier le développement des discours de groupes sociaux peut permettre de réfléchir certaines caractéristiques et dynamiques des groupes sociaux. La construction des discours apparaît inséparable des dynamiques des groupes qui les portent et les déploient. Il est alors possible que les règles discursives de la coordination soient des indices qui permettent de réfléchir les dynamiques relationnelles entre Autochtones et non-autochtones au sein des mouvements sociaux étudiés. C'est une démarche qui permet d'interroger les rapports politiques entre groupes (Foucault, 1971), qui sont ici les communautés discursives autochtones et non-autochtones³⁸.

³⁸ La discussion qui suit ne prétend surtout pas avancer de conclusions universelles sur les dynamiques entre Autochtones et non-autochtones. À l'image de Wallace (2013), elle vise plutôt à émettre des pistes de réflexion sur les dynamiques entre ces groupes.

5.2.2 Vers une coordination discursive décoloniale?

Quelle est la portée des constats de ce mémoire pour réfléchir les relations entre Autochtones et non-autochtones? Une dynamique particulière qui traverse ce mémoire, que j'appellerai la responsabilité différenciée, est un élément de réponse à cette question. D'abord, le portrait des compétences (voir section 4.2) démontre que selon les répondant.es, la responsabilité de développer des compétences repose en particulier sur les épaules des non-autochtones, ce qui correspond au troisième constat de ma recension d'écrits (section 1.3.5). Ainsi, ces derniers porteraient une responsabilité différenciée de comprendre l'Autre et de s'ajuster lors de la coordination.

La description des usages des récits et des discours-textes a ensuite permis d'observer et de discuter trois règles langagières, à travers lesquelles les Autochtones et les non-autochtones performant aussi de façon différenciée ces compétences de coordination. Le discours non-autochtone est altéré suite à la rencontre avec les Autochtones et est marqué par la polémique. Il se construit en s'appuyant sur le discours autochtone et sur des critiques dirigées en particulier contre les institutions qui posent des contraintes à la maison autochtone. Il semble que le discours non-autochtone est particulièrement interpellé par la coordination de l'action collective, et qu'il est en processus de formation, de reformation, voire de transformation. Ainsi, les non-autochtones affirment explicitement la nécessité de *s'ajuster à l'Autre*, et le font par leur discours.

Ce constat transversal rejoint l'analyse de Wallace (2013), alors que mon cheminement théorique a été très différent. Cet auteur affirme que la responsabilité différenciée des non-autochtones de s'ajuster de façon décoloniale est justifiée par le contexte néocolonial. Ceci est posé dès la problématique comme une prémisse de recherche. Le poids de mettre en œuvre des pratiques décoloniales repose donc sur les épaules des non-autochtones. Le cheminement théorique emprunté dans le cadre de

ce mémoire m'a plutôt amenée à décrire en quoi les personnes rencontrées mettent en œuvre par le discours des compétences de coordination. Ma démarche m'a permis de démontrer que les personnes non-autochtones affirment explicitement devoir *s'ajuster à l'Autre* autochtone, et performant cet ajustement par des règles langagières. Les non-autochtones semblent donc effectivement prendre en charge cette responsabilité différenciée. Ma démarche permet donc de valider le postulat initial de Wallace en empruntant un chemin théorique bien différent.

Ainsi, la responsabilité différenciée des non-autochtones est mise en œuvre discursivement notamment par la compétence de *s'ajuster à l'Autre*. Le discours non-autochtone est interpellé, voire transformé par la coordination. Quelle est la portée de ceci pour réfléchir la transformation des relations entre Autochtones et non-autochtones dans la société civile? Cette dynamique m'apparaît être un signe que les pratiques de coordination de l'action collective observées s'inscrivent dans la création de relations postcoloniales, voire décoloniales. En effet, les pratiques postcoloniales : *« are not simply defined in binary opposition to old models of colonial power: they embody qualitatively different practices of political and social engagement »* (Salter, 2014, p.383). Ainsi, pour être postcoloniale, voire décoloniale, une pratique ne doit pas seulement être le contraire ou s'opposer à la pratique coloniale, elle doit permettre la création de pratiques d'engagement éco-sociales spécifiques, adaptées à la nature de l'épreuve.

Ces pratiques doivent relever d'une reconnaissance de l'Autre dans sa diversité et sa multiplicité (Mongin *et al.*, 2006), sans l'essentialiser (Chatterjee, 2010). J'ai constaté que le discours non-autochtone est marqué par la reprise des paroles de l'Autre autochtone, voire par la volonté de construire le discours non-autochtone sur la base du discours autochtone. Ce sont les paroles entendues de l'Autre qui sont reprises, plutôt que des stéréotypes ou des préjugés. Ceci indique que le discours non-autochtone ne semble pas construit à partir d'une posture coloniale ethnocentrique, mais plutôt sur des éléments de l'épreuve expérientielle vécue. Les non-autochtones

semblent reconnaître les pratiques discursives de l'Autre, et s'ajuster en conséquence. Les compétences performées par les non-autochtones dans le cadre de la coordination de l'action collective semblent être des pratiques postcoloniales (Salter, 2014), voire décoloniales (Wallace, 2013). En somme, si le contexte néocolonial implique que les non-autochtones portent des responsabilités spécifiques (*Ibid*), ce mémoire permet d'affirmer que les non-autochtones rencontrés y font explicitement référence, et surtout qu'ils semblent dans une certaine mesure ajuster leur discours pour développer des pratiques discursives postcoloniales, voire décoloniales.

Une telle pratique permettrait d'établir des relations émancipatoires selon Wallace (2013), et peut-être surtout, de développer des compétences pour un futur alternatif au présent néocolonial :

New social movements and grassroots community-based peacebuilding efforts reflect differing contexts and are concurrently developing new ways of knowing, of interpreting social realities and of producing cultural "discourses and practices that are resources for alternative futures" (Conway, 2004). Those "movement-based knowledges", particularly in the Canadian Indigenous-non-Indigenous context, reflect the emergence of new theoretical and political frameworks that both adapt and reject dominant traditions while simultaneously incorporating their own traditions and epistemologies (geographies of knowledge) in new approaches and hybridities. At the same time, community-based struggles are occurring in a space that is not solely local but one inherently situated within larger global dynamics (p.199).

CONCLUSION

Quelles sont les pratiques de coordination entre Autochtones et non-autochtones engagé.es face à l'extraction et au transport des hydrocarbures au Québec? Le défi théorique d'une analyse hétéro-référentielle du problème éco-social (Otero et Roy, 2013) a été discuté. Une analyse des courants théoriques dominants en sociologie des mouvements sociaux a permis d'orienter ce mémoire vers une analyse pragmatique de la coordination de l'action collective. Une recension d'écrits sur les pratiques de coordination entre Autochtones et non-autochtones sur l'île de la tortue, et plus spécifiquement face au problème éco-social visé, m'a amenée à terminer la problématisation par trois constats : la coordination serait territorialement située, le contexte néocolonial et ses impacts influencent la coordination, et les non-autochtones porteraient des responsabilités particulières dans cette coordination.

Ainsi, suite à l'élimination des conceptions utilitaristes, stratégiques et identitaires de l'action collective, ce mémoire de recherche s'est ancré dans une posture pragmatique et postcoloniale, voire décoloniale. Le cadre théorique a permis de situer l'analyse pragmatique dans le champ de la sociologie des mouvements sociaux, et d'aborder ses socles d'analyse, l'expérience et l'épreuve. Ce cheminement a permis de développer les deux concepts-clés au cœur de ce mémoire, soit les compétences et les règles discursives. Ces deux concepts permettent d'opérationnaliser le cadre théorique, et de poser les deux sous-questions de recherche : quelles sont les compétences de coordination développées dans l'action collective entre Autochtones et non-autochtones engagé.es face au développement des hydrocarbures au Québec? En quoi le développement de ces compétences de coordination dans l'action

collective contribue-t-il à la transformation des relations entre Autochtones et non-autochtones au sein de la société civile?

Une méthodologie pragmatique d'analyse de discours a été privilégiée pour répondre à ces sous-questions de recherche. Deux types de séquences discursives, les récits et les discours-textes, ont été répertoriés et analysés. Le chapitre descriptif a permis de présenter un portrait des personnes rencontrées ainsi qu'un portrait des compétences qu'elles ont nommées, notamment la compétence de *comprendre l'Autre*, et celle de *s'ajuster à l'Autre*. Une description des usages des récits et des discours-textes lors des entrevues a permis de dégager quatre constats et trois règles langagières mises en œuvre dans les discours des personnes rencontrées. Ces trois règles sont des convergences discursives qui performant des compétences de coordination. Premièrement, les non-autochtones corrigent leur discours en se justifiant par des récits et discours-textes autochtones. Deuxièmement, leur discours est marqué par des désaccords, voire par une polémique discursive. Troisièmement, un accord discursif de critique des institutions unit les discours autochtones et non-autochtones.

Performance des compétences de coordination

Ces trois règles langagières qui traversent les discours des personnes rencontrées performant des compétences de coordination, puisqu'elles construisent des grammaires discursives (Nachi, 2006), voire des discours convergents associés à un groupe social (Maingueneau, 1991). Premièrement, par l'altération de leur discours et les désaccords polémiques, les non-autochtones performant une réorientation de leur grammaire et y intègrent des justifications de la maison autochtone (Giroux, 2008). Deuxièmement, le discours non-autochtone est marqué par la polémique, et semble se construire à partir du discours autochtone. Ces deux règles performant particulièrement la compétence de *s'ajuster à l'autre*. Troisièmement, dans le cadre de l'accord critique contre les institutions, les non-autochtones s'attaquent surtout aux

contraintes politiques et juridiques vécues par les Autochtones. Cette dernière règle performe à la fois la compétence de *comprendre l'autre* et de *s'ajuster à l'Autre*.

La discussion pour répondre à ma deuxième question est davantage exploratoire. Les groupes sociaux et leur fonctionnement sont liés aux discours qu'ils tiennent et soutiennent (Maingueneau, 1991). L'étude de performances micro-sociales, notamment discursives, peut permettre de réfléchir aux questions macro-sociales (Barthe *et al.*, 2013), voire leur montée en généralité (Boltanski, 2009; Nachi, 2006). Ma recension d'écrits fait état de la responsabilité différenciée des non-autochtones de s'ajuster lors de la coordination. Or, l'analyse de discours révèle qu'à travers ces trois règles discursives, les non-autochtones performant cette responsabilité différenciée. Ils tendent ainsi à mettre en œuvre des pratiques sociales de coordination postcoloniales (Salter, 2014), voire décoloniales (Wallace, 2013). Ceci me permet, à l'image de différent.es auteur.es qui ont étudié la question avec un angle théorique bien différent, de souligner que la coordination de l'action collective peut être un site de renouvellement de relations historiquement marquées par le néocolonialisme.

Au-delà de ces constats, j'espère que les différentes dynamiques discursives observées dans ce mémoire contribuent à reconnaître la capacité d'apprentissage et de remise en question des mouvements rencontrés. J'espère qu'elles seront à même d'inspirer quiconque s'intéresse ou participe à la coordination entre Autochtones et non-autochtones. Décoloniser la coordination ne se vit pas qu'à travers les gestes, mais aussi et peut-être surtout à travers les mots, les récits, l'art, bref la prise de parole lors d'épreuves locales qui contribuent à réinventer le monde.

Limites de cette recherche

Plusieurs limites ont été décrites dans le chapitre méthodologique, mais je tiens tout de même à souligner deux limites globales de ce projet de recherche. Cette recherche aurait réellement profité de données provenant de l'observation participante, une

méthode courante pour l'étude des mobilisations collectives (Soulé, 2007; Broqua, 2009; Cefai, 2003; Combes *et al.*, 2011). Cette méthode, inspirée de la recherche ethnographique, est une source de données très pertinente puisqu'elle permet une immersion sur le terrain au cœur de l'action et sans les artifices qui entourent l'entretien (Broqua, 2009). Ces données d'observation participantes auraient grandement contribué à approfondir l'analyse, car il aurait été possible de relever comment ces performances discursives sont mises en œuvre dans le cadre des espaces réels de coordination. J'aurais ainsi pu observer si les règles discursives constatées lors des entretiens marquent aussi les discours tenus lors d'activités de coordination, ce qui aurait permis de nuancer mes constats. Il aurait été ainsi possible d'explorer ce que la sociologie pragmatique appelle les contraintes à l'action (Nachi, 2006; Barthe *et al.*, 2013; Thévenôt, 2006). Ceci aurait peut-être permis d'entamer la deuxième et troisième étape du programme de sociologie pragmatique selon Barthe *et al.* (2013).

Ensuite, il semble qu'une limite de ce projet de recherche est le manque de liens établis avec l'approche interculturelle, qui aurait pu contribuer à réfléchir le développement de pratiques postcoloniales, voire décoloniales. Les théories interculturelles identifient trois étapes clés afin d'arriver à intervenir, et pourquoi pas à se coordonner, en contexte interculturel : la décentration, la découverte du cadre de référence de l'Autre, et la médiation (Boilard et Leanza, 2011). Ces repères interculturels auraient pu être utiles, notamment pour penser comment les personnes rencontrées performant la compétence de *comprendre l'Autre*. L'approche interculturelle questionne aussi l'utilité du concept de compétence qui pourrait référer à une recette comportementale (Boilard et Leanza, 2011). Il s'agirait d'un terme difficile à définir, et « constitue en quelque sorte un savoir agir qui convoque une multitude de savoir » (Rachédi et Pierre, 2007). Or, réfléchir les compétences politiques nécessaires à l'exercice de l'écocitoyenneté est essentiel et pourrait constituer un programme de recherche en soi (Sauvé, 2010). L'interdisciplinarité et l'originalité théorique doivent être de mise pour relever un tel défi.

APPENDICE A

CARTES DES TRACÉS DES FUTURS OLÉODUCS AU CANADA

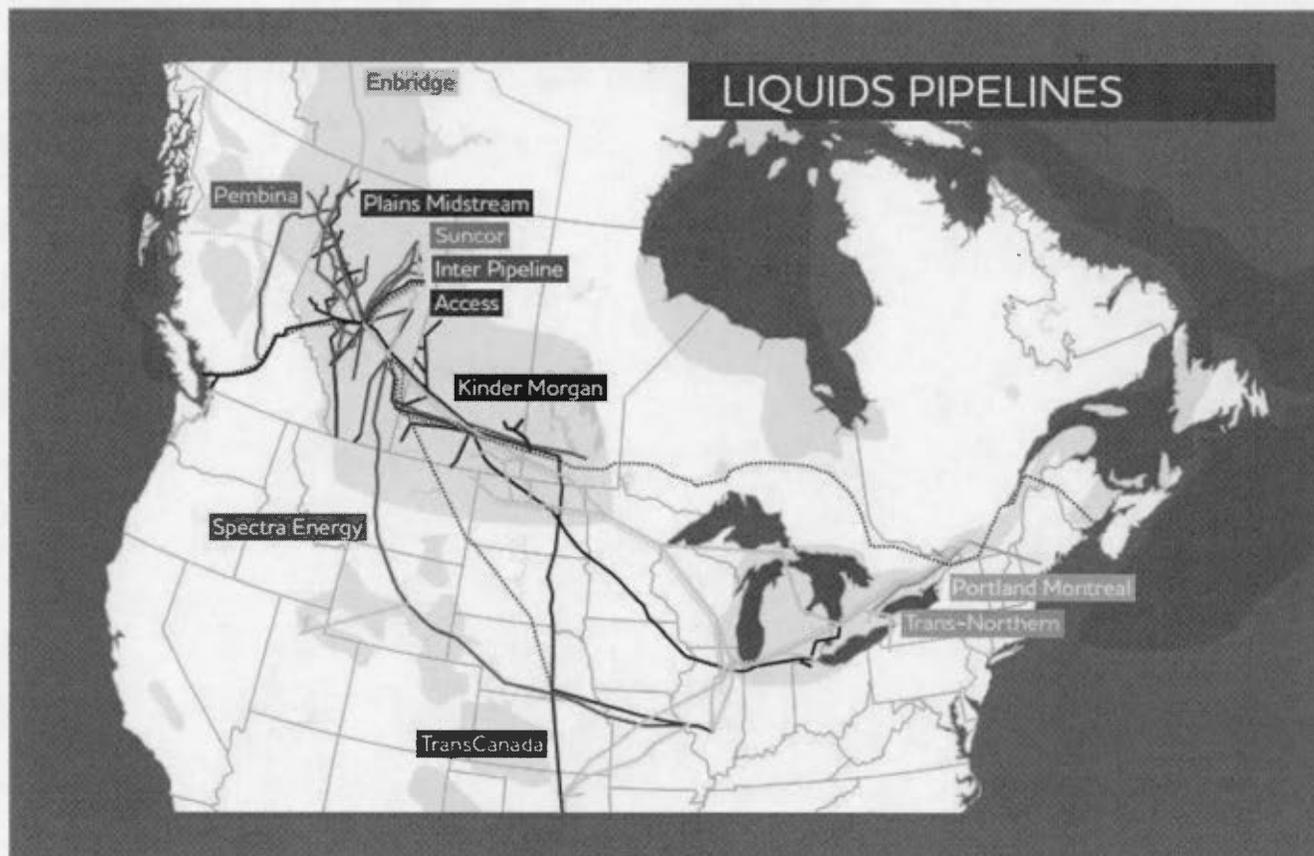
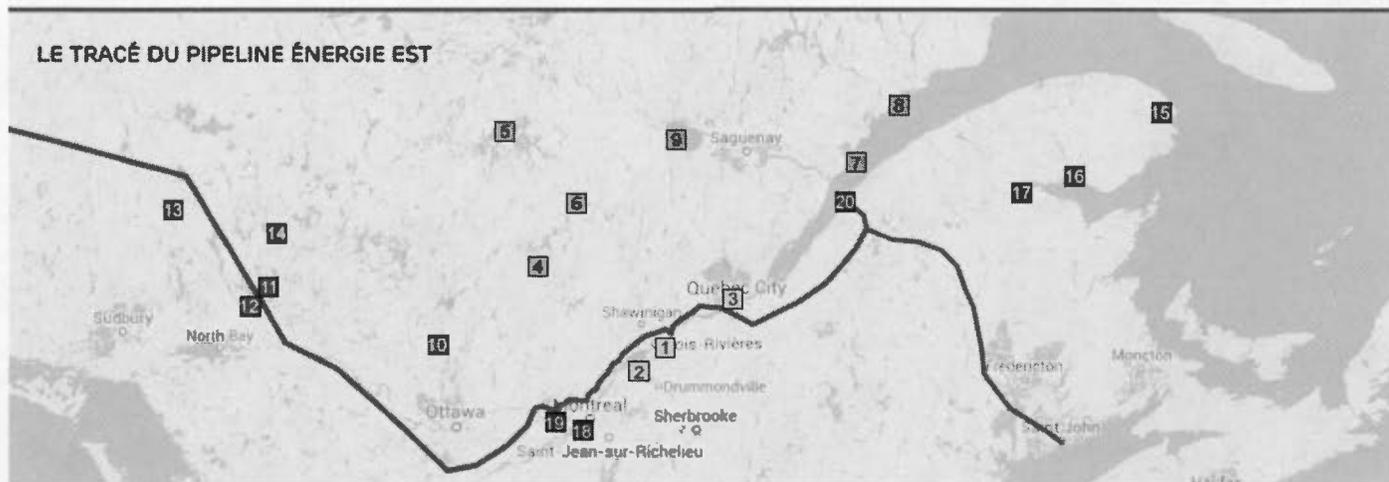


Figure A.1 : Carte des tracés des futurs oléoducs au Canada

Source : *Canadian energy pipeline association*, récupérée en ligne :
<http://www.capp.ca/canadian-oil-and-natural-gas/infrastructure-and-transportation/pipelines>

APPENDICE B

CARTE DES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES TRAVERSÉES PAR
L'OLÉODUC ÉNERGIE EST



LES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES

Les Abénaquis

- 1- Wôlinak
- 2- Odanak

Les Huron-Wendats

- 3- Wendake

Les Attikameks

- 4- Manawan
- 5- Obedjwan
- 6- Wemotaci

Les Innus

- 7- Essipit
- 8- Pessamit
- 9- Mashteuiash

- 10- Kitigan Zibi
- 11- Hunter's Point
- 12- Kebaowek
- 13- Timiskaming
- 14- Winneway

Les Micmacs

- 15- Gespeg
- 16- Gaspéglag
- 17- Listuguj

Les Mohawks

- 18- Kahnawake
- 19- Kanesatake

- Les Malécites
- 20- Viger

Sources : Secrétariat aux affaires autochtones, TransCanada

* Le tracé est approximatif selon les données fournies par TransCanada

Source : Secrétariat aux affaires autochtones, récupéré en ligne de :

<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2014/11/10/005-pipeline-energie-est-transcanada-communautes-autochtones-pour-contre.shtml>

ANNEXE A
GRILLE D'ENTREVUE

Schéma d'entretien avec les Autochtones et les non-Autochtones engagé(e)s face au transport des sables bitumineux au Québec

Introduction: Rappel des objectifs et de la durée prévue pour l'entrevue, présentation, signature et remise du formulaire de consentement et entente sur les modalités de l'entrevue.

Entrée en matière: Tout d'abord, je tiens à vous remercier d'avoir accepté si généreusement de participer à mon projet de recherche en venant discuter de votre expérience en tant que personne engagée face au transport des sables bitumineux au Québec.

Les questions que je vous poserai viseront, dans un premier temps à mieux connaître votre contexte d'engagement. Ensuite, les questions qui suivront viseront à comprendre vos expériences d'alliance ou de coordination avec des Autochtones ou les non-Autochtones, ainsi que les défis que vous rencontrez à y prendre part. Finalement, je vous poserai des questions savoir ce que vous apprenez de cette alliance pour l'avenir.

Ainsi, cet entretien couvrira trois grands thèmes, soient: 1) Votre contexte d'engagement social et environnemental 2) la description de vos expériences d'alliance ou de coordination avec Autochtones ou des non-Autochtones et 3) les défis rencontrés dans ces situations.

Premier thème : Le contexte d'engagement social et environnemental

Dès le début d'entretien, il semble important d'explorer le parcours d'engagement de la personne afin de mieux saisir le contexte dans lequel elle s'engage.

Méthodes de recherche	Questions (thèmes)	Sous-thèmes et sous-questions
<p>Entretien semi-dirigé</p> <p>Rencontre d'une heure et demie</p>	<p>Décrivez-moi votre engagement présent sur les enjeux sociaux ou environnementaux.</p> <p>Parlez-moi de l'organisme ou du collectif dans lequel vous vous impliquez le plus face aux sables bitumineux.</p> <p>Parlez-moi de vos origines : vous identifiez-vous comme Autochtone, non-Autochtone ou autre? Autre façon de s'identifier?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Dans quels organismes ou collectifs êtes-vous présentement impliqué(e)? - Quelles activités organisez-vous et à quelles activités participez-vous? - Quel est votre rôle dans ces organismes ou collectifs? - Quelle est la mission de l'organisme? - Pouvez-vous me parler des principales activités que vous y menez (plus particulièrement les activités avec des Autochtones ou des non-Autochtones)? - Y a-t-il beaucoup d'autres organismes qui font le même travail que vous au Québec? Quelles sont les principales différences?

Deuxième thème : Les pratiques d'alliance ou de coordination entre les Autochtones et les non-Autochtones

Alors que nous connaissons mieux le parcours d'engagement de la personne rencontrée, la description des pratiques d'alliance ou de coordination avec les Autochtones et/ou les non-Autochtones permettra de comprendre les formes que prennent ces pratiques pour les personnes rencontrées.

Méthodes de recherche	Questions (thèmes)	Sous-thèmes et sous-questions
Entretien semi-dirigé Rencontre d'une heure et demie	<p>Décrivez-moi les alliances que vous avez avec des Autochtones ou des non-Autochtones contre les sables bitumineux (Où?, Quand?, Comment?)</p> <p>Décrivez-moi les groupes autochtones et non-autochtones qui s'impliquent dans ces alliances ou cette coordination.</p> <p>Décrivez-moi cette rencontre avec des Autochtones ou des non-Autochtones dans l'alliance contre les sables bitumineux.</p> <p>Décrivez-moi les impacts ou les changements que ces alliances ou cette coordination ont entraînés pour vous et pour les groupes ou collectifs où vous vous impliquez.</p>	<p>Lieux de rencontres : Quels sont les lieux de rencontre qui vous permettent de créer ces alliances ou de vous coordonner face aux sables bitumineux?</p> <p>Acteurs et actrices : Qui sont les acteurs qui s'engagent dans ces rencontres?</p> <p>Activités et actions collectives : Qu'est-ce que vous organisez ou coordonnez avec les Autochtones ou les non-Autochtones? Quelles activités?</p> <p>Motivations : Qu'est-ce qui vous motive à collaborer avec des Autochtones ou des non-Autochtones?</p> <p>Apprentissages, compétences : Qu'est-ce que vous avez appris par les échanges et les conversations avec les Autochtones ou les non-Autochtones?</p>

Troisième thème : Les défis rencontrés dans la création d'alliances ou dans la coordination entre Autochtones et non-Autochtones

Les questions de ce thème visent à permettre aux personnes de décrire les défis et situations de désaccord dans l'alliance et la coordination entre Autochtones et non-Autochtones. Ce thème terminera avec quelques questions sociodémographiques.

Méthodes de recherche	Questions (thèmes)	Sous-thèmes et sous-questions
Entretien semi-dirigé Rencontre d'une heure et demie	<p>Décrivez-moi les situations de désaccord, de débat, les situations litigieuses où vous avez pris position et que vous avez vécues au sein du mouvement?</p> <p>Décrivez-moi des autres défis que vous avez rencontrés en général pour vous engager avec des Autochtones ou des non-Autochtones?</p> <p>Décrivez-moi ce que vous faites pour protéger le territoire avec les personnes autochtones ou non-autochtones?</p> <p>Vous attendiez-vous à une question qui ne vous a pas été posée? Laquelle?</p>	<p>Nature des désaccords : Avez-vous vécu des situations dans lesquelles vous sentiez des différences identitaires entre Autochtones et non Autochtones?</p> <p>Désaccords lors de la coordination : Décrivez-moi les situations où vous n'êtes pas en accord avec les Autochtones ou les non-Autochtones dans les rencontres de coordination? Décrivez-moi les situations où le débat avec des Autochtones ou des non-Autochtones vous fait changer d'avis ou d'idée?</p> <p>Autres types de désaccord : Avez-vous vécu d'autres désaccords sur d'autres bases, autres qu'identitaires? Par exemple, y avez-vous vécu des défis culturels, de communication, ou autres?</p> <p>Défis et désaccords autour du rapport au territoire : Quelles sont les idées véhiculées sur la responsabilité des Autochtones et des non-Autochtones face au territoire? Comment ces idées ont-elles évolué au sein des espaces de coordination?</p>

Questions sociodémographiques

- Quel âge avez-vous?
- Quel est votre niveau de scolarité?
- Quelle est votre principale occupation dans la vie?
- À quel titre vous impliquez-vous dans le mouvement contre les sables bitumineux et les hydrocarbures?

ANNEXE B

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT ÉCRIT



Université du Québec à Montréal

Les pratiques de coordination entre Autochtones et non-Autochtones engagé(e)s face au transport des sables bitumineux

Formulaire de consentement

Information sur le projet

La personne responsable de ce projet de recherche est Maryse Poisson, chercheure-étudiante à la maîtrise en sciences de l'environnement de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Vous pouvez la joindre par courriel à l'adresse suivante : poisson.maryse@courrier.uqam.ca et par téléphone au (514) 987-3000 poste 3702.

Ce travail de recherche est effectué sous la direction de Mme Sylvie Jochems, directrice de recherche et professeure à École de travail social de l'UQAM. Vous pouvez la joindre par courriel à l'adresse courriel suivante: jochems.sylvie@uqam.ca et par téléphone au (514) 987.3000, poste 3702.

But général du projet

Vous êtes invité(e) à prendre part à un projet visant à documenter et mieux comprendre les pratiques de coordination entre Autochtones et non-Autochtones engagé(e)s face au développement et au transport des sables bitumineux au Québec en décrivant comment les acteurs en parlent et les justifient.

Ce projet de recherche tentera aussi de mieux saisir les relations et les discours portés par les acteurs impliqués dans l'action collective contre le développement et le transport des sables bitumineux.

Nature des tâches qui vous seront demandées

Votre participation implique de donner une entrevue individuelle d'environ une heure et demie au cours de laquelle il vous sera demandé de décrire, entre autres choses, votre expérience au sein des mouvements sociaux opposés au transport des sables bitumineux au Québec, ainsi que de vos relations avec les autres actrices et acteurs impliqué(e)s. Les thèmes abordés seront :

- 1) Votre parcours d'engagement social et environnemental;
- 2) La description de vos pratiques d'action collective face au transport des sables bitumineux au Québec;

3) Les défis rencontrés.

Avec votre permission, cet entretien sera enregistré en format audio. Le lieu et l'heure de la rencontre sont à convenir entre l'étudiante-chercheuse et la personne participante. La transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas de vous identifier.

Participation volontaire

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure et que, par ailleurs, vous être libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas, les renseignements vous concernant seront détruits.

Votre accord à participer implique également que vous acceptez que l'étudiante-chercheuse puisse utiliser aux fins de la présente recherche (incluant la publication d'un mémoire et d'articles, la présentation des résultats lors de conférences ou de communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part.

Votre participation volontaire signifie qu'aucune forme de rémunération ne sera attribuée.

Vous êtes libre de ne pas répondre aux questions qui vous gênent ou indisposent.

Vous pouvez vous retirer de ce projet de recherche si vous le désirez, et ce, sans avoir à vous justifier et sans connaître quelque préjudice que ce soit.

Confidentialité et anonymat

L'étudiante-chercheuse et sa directrice seront les seules personnes à avoir accès aux notes de terrains, aux renseignements recueillis lors de l'observation participante et de l'entretien, à l'enregistrement de votre entrevue et au contenu de la transcription. Ces personnes s'engagent à garder confidentielles les données qui s'y trouvent.

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seules la personne responsable du projet et sa directrice de recherche auront accès à l'enregistrement de votre entrevue et au contenu de sa transcription.

Le matériel de recherche (notes de terrain, enregistrement numérique et transcription codée) ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par la personne responsable du projet jusqu'à ce qu'ils soient détruits.

Les enregistrements seront détruits une fois l'entretien retranscrit, et l'ensemble des données 5 ans après les dernières publications.

Pour préserver l'anonymat des participant(e)s, leurs noms seront changés lors de la transcription et de la rédaction du mémoire.

Dans le même esprit, les éléments personnels pouvant conduire à l'identification des participant(e)s ne seront pas présentés lors de la diffusion des données.

Moyens de diffusion

Les résultats de cette recherche seront publiés dans un mémoire de maîtrise et potentiellement dans un article qui sera soumis à une revue scientifique.

Un résumé des résultats de la présente recherche sera communiqué aux participant(e)s qui le désireront.

Un article vulgarisé sur nos conclusions sera potentiellement publié dans un blogue Internet pour permettre un accès libre à toute personne intéressée, notamment les participant(e)s des mouvements sociaux.

Avantages à participer à ce projet de recherche

Votre participation vous permettra de parler de votre expérience en tant qu'actrice ou acteur engagé(e) face au développement et au transport des sables bitumineux.

Votre participation contribuera à faire connaître les pratiques d'action collective entre Autochtones et non-Autochtones.

Elle contribuera à l'avancement des connaissances en proposant une meilleure compréhension de votre réalité d'engagement dans un mouvement social.

Risques à participer à ce projet de recherche

Par contre, il est toujours possible qu'un sujet ou une question provoque un inconfort ou ravive des émotions désagréables liées à une expérience que vous auriez pu vivre. Si tel est le cas, vous pouvez en parler avec l'étudiante-chercheuse qui pourra vous recommander une ressource d'aide appropriée si vous désirez parler de votre situation.

Si vous trouvez une question embarrassante, vous êtes libre de ne pas y répondre sans avoir à vous justifier.

L'étudiante-chercheuse a la responsabilité de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue si elle estime que votre bien-être est menacé.

Questions sur le projet et sur vos droits

Vous pouvez contacter l'étudiante-chercheuse responsable du projet si vous avez des questions supplémentaires sur le projet. Vous pouvez également discuter avec la directrice de recherche, Mme Sylvie Jochems, des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que personne participante à la recherche si vous en ressentez le besoin.

Le projet auquel vous allez participer a été approuvé sur le plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants (CERPÉ) de la Faculté des Sciences et de la Faculté des Sciences de l'éducation de l'UQAM. Pour toute question ne pouvant être posée à la direction de recherche ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter la présidente du comité par l'intermédiaire de la coordonnatrice du CERPÉ, Josée Savard, au (514) 987.3000, poste 1646, ou par courriel à l'adresse suivante : savard.josée@uqam.ca.

Remerciements

Votre collaboration est importante pour la réalisation de ce projet et nous tenons à vous en remercier.

Signatures

Participant(e)

Je reconnais avoir lu le présent formulaire et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que la personne responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé de suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme ni justification à donner. Il me suffit d'en informer la personne responsable du projet.

Je souhaite être informée des résultats de la recherche lorsqu'ils seront disponibles :

oui non

Nom en lettres moulées

Coordonnées en lettres moulées

Signature de la participant(e)

Date

Personne responsable du projet

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages et les risques du projet à la personne participante et avoir répondu, autant que je sache, aux questions posées.

Signature de l'étudiante-chercheure (personne responsable)

Date

Maryse Poisson

Courriel : poisson.maryse@courrier.uqam.ca <mailto:maryse.poissonb@gmail.com>

Tél. : (514) 987-3000 poste 3702

RÉFÉRENCES

- Adger, W. (2010). Social Capital, Collective Action, and Adaptation to Climate Change. *Der Klimawandel*, (1), 327-345.
- Ambroise, B. (2009, novembre). Performativité et actes de parole. Dans J. Arquembourg (dir.). *Situations pragmatiques*. Actes de la journée d'étude organisée par le CARISM-Institut Français de Presse, à Paris, le 28 octobre 2009 (p.1-17). Paris : HAL, archives ouvertes.
- Austin, J. (1962). *How to do things with Words*. Oxford: Éditions Urmson.
- Asch, (2014). *On being here to stay: Treaties and aboriginal rights in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Barrera, J. (2014, 31 janvier). Keystone XL black snake pipeline to face 'epic' opposition from Native American Alliance. *APTN National News*. Récupéré de: <http://aptn.ca/news/2014/01/31/keystone-xl-black-snake-pipeline-face-epic-opposition-native-american-alliance/>
- Barthe, W., de Blic, D., Heurtin, J.-P., Lagneau, É., Lemieux, C., Linhardt, D., Moreau de Bellaing, C., Rémy, C. et D. Trom. (2013). Sociologie pragmatique : mode d'emploi. *Politix*, 3 (103), 175-204.
- Beudet, G. (2013). Effervescence du monde sociopolitique autochtone québécois en 2012-2013. *Recherches amérindiennes du Québec*, 43 (1), 105-107.
- Beaumont, H. (2015, 21 juillet). Oka Could Happen Again Amid Pipeline Battles, First Nation Leaders Say. *Vice*. Récupéré de http://www.vice.com/en_ca/read/oka-could-happen-again-amid-pipeline-battles-first-nation-leaders-say
- Bénatouil, T. (1999). Critique et pragmatique en sociologie: Quelques principes de lecture. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54 (2), 281-317.
- Berger, R. et Kell, J, (1993). Social Work in the Ecological Crisis. *Social Work*, 38 (5), 521-526.
- Bignall, S. (2014). The collaborative struggle for excolonialism. *Settler colonial studies*, 4 (4), 340-356.

Boilard, A. et Y. Leanza (2011). Notes de lecture de M.Cohen-Emerique (éd). *Pour une approche interculturelle en travail social. Théories et pratiques*, France : Presses de l'EHESP. *Alterstice*, 1(1), 101-106.

Boissonade, J. (2009). Les apports de la sociologie pragmatique à la transaction sociale. *Pensée plurielle*, 1 (20), 37-50.

Boltanski, L. (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard NRF Essais.

Bourque, D., Comeau, Y., Favreau, L. et L. Fréchette. (2007) *L'organisation communautaire : fondements, approches et champs de pratique*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.

Borrows, J. (2014). Canadian Law Schools and Indigenous Legal Traditions. Dans B. Child et B. Klopotek (eds), *Indian subjects*. Santa Fé: SAR.

Bystydziensky, J. et Schacht, P. (2001). Introduction. Dans Bystydzienski, J. et P. Schacht (dir) *Forging Radical Alliances Across Difference: Coalition Politics for the New Millennium (p.1-19)*. Blue Ridge Summit: Rowman and Littlefield Publishers.

Cameron, R. (2015, 13 octobre). Un grand bond vers l'avant et tout peut changer: la nécessité d'un profond changement politique. *Journal l'Alternative*. Récupéré de : <http://journal.alternatives.ca/spip.php?article8058>

Calder v. Attorney-General of British Columbia, 1973 S.C.R. 313

Cefaï, D. (2007) *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*. Paris: Éditions La Découverte, collection bibliothèque du mauss.

Cefaï, D. (2002) Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes dans une perspective pragmatiste. Dans Cefaï, D. et I. Joseph (eds), *L'héritage du pragmatisme : conflits d'urbanité et épreuves de civismes (p.61-103)*. Paris : Éditions de l'Aube.

Cefaï, D. (1996). La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. *Réseaux*, 14 (75), 43-66.

Chatterjee, P. (2010). Reflections on "Can the subalterns speak?: subaltern studies after Spivak. Dans R. Morris (ed), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea (p.81-87)*. New York: Colombia University Press.

Charandeau, P. (2001). Visées discursives, genres situationnels et construction textuelle. Dans Universitaires du Sud (eds), *Analyse des discours. Types et genres (341-348)*. Toulouse : Universitaires du Sud.

Coates, J. et Gray, M. (2012). The environment and social work: An overview and introduction. *Int. J. Soc. Welf.*, 21(3), 230-238.

Comeau, Y. (2010). *L'intervention collective en environnement*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (1996). *À l'aube d'un rapprochement: Points saillants de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa: Groupe Communication Canada.

Davis, L. O'Donnell, V. et Shpuniarsky, H. (2007). Aboriginal-Social Justice Alliances: Understanding the Landscape of Relationships through the Coalition for a Public Inquiry into Ipperwash. *Revue internationale d'études canadiennes*, (36), 95-119.

Conférence mondiale des peuples contre le changement climatique. (2010). *Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère*. Cochabamba : Conférence mondiale des peuples contre le changement climatique.

Delgamuukw v. British Columbia 1997 S.C.R 1010

Denzin, N. (1996). Review: Post-pragmatism. *Symbolic interaction*, 19 (1), 61-75.

Dominelli, L. (2012). *Green social work : from environmental crises to environmental justice*. Cambridge: Editions Polity.

Doucet, L. et Favreau, L. (1991). *Théorie et pratiques en organisation communautaire*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Dorvil, H. et Mayer, R. (2001) Introduction: Problèmes sociaux: éléments et dynamiques. Dans H. Dorvil et H. Mayer (eds) *Problèmes Sociaux - Tome II: Études de Cas et Interventions Sociales (p.1-19)*. Montréal: Presses de l'Université du Québec.

Duperré, M. (2004). *L'organisation communautaire : la mobilisation des acteurs collectifs*. Québec: Les presses de l'université Laval, Collection Travail social.

Filieule, O., Mathieu, L. et Péchu, C. (2009). *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Paris: Éditions Presses de Science Po, Collection Références.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.

Gallagher, E. (2015, 7 décembre). Canada : Activists shut down Enbridge Line 9 pipeline for 10 hours. *Revolution news*. Récupéré de: <https://revolution-news.com/canada-activists-shut-down-enbridge-line-9-pipeline-for-10-hours/>

Gary Lewis, A. (2012). Ethics, Activism and the Anti-Colonial: Social Movement Research as Resistance. *Social Movement Studies*, 11, (2), 227–240.

Giroux, D. (2008). Éléments de pensée politique autochtone contemporaine. *Politique et société*, 27 (1), 27-53.

Giroux, D. (2009). Expressions de la doublure corps-terre dans l'imaginaire politique autochtone contemporain au Canada, *Magma : Revue internationale en sciences humaines et sociales*, 7 (3), 22-34.

Giroux, D. et Mailhot, (2014). Une résistance autochtone radicale et interpellante. *Relations*, (772) 25-27.

Godart, O. (2004). De la pluralité des ordres: Les problèmes d'environnement et de développement durable à la lumière de la théorie de la justification. *Géographie, économie, société*, 3 (6). 303-330.

Guay, C. et Thibault, M. (2012). Libérer les mots: pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14 (1). Récupéré de <http://ethiquepublique.revues.org/956>

Graves, B. (1998). Can the subaltern speak? *Political discourse: Theories of colonialism and postcolonialism*. Récupéré de <http://www.postcolonialweb.org/poldiscourse/spivak/spivak2.html>.

Grossman, Z.. (2001). Let's Not Create Evilness for this River: Interethnic Environmental Alliances of Native Americans and Rural Whites in Northern Wisconsin. Dans J. Bystydzienski et S. Scacht (eds.), *Forging Radical Alliances across Difference: Coalition Politics for the New Millennium* (p.56-78). London: Rowman and Littlefield.

Grossman, Z.. (2002). *Place Membership in Ethnic Conflict Management: The Case of Native American and White Framers/Ranchers*. Conférence à la rencontre annuelle de Association of American Geographers (AAG), New York.

Haluza-DeLay, R. et Carter, A. (2014). Joining Up and Scaling Up: Analyzing Resistance to Canada's "Dirty Oil". *Cultural Studies of Science Education*, 9, 343-362.

Healy, K. (2005). *Social work theories in context: a critical introduction*. Sydney: Pargrave Macmillan.

Hoberg, G. Rivers, A. et Salomons, G. (juin 2012). *Comparative Pipeline Politics: Oil Sands Pipeline Controversies in Canada and the United States*. Conférence a la rencontre du Canadian Political Science Association, Edmonton. Récupéré de <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2012/Hoberg.pdf>

James, W. (2010). *Le pragmatisme*, Paris: Flammarion.

Jeffrey, D. (2014) Environmentalism in Social Work: What Shall We Teach? *Journal of Women and Social Work*, (1), p.1-7.

Jochems, S. Poisson, M. et Létourneau, M. (à paraître). L'action collective en contexte de crise écologique : réflexions autour de pistes d'articulation entre travail social et sciences de l'environnement. (Ouvrage collectif en préparation).

Keller, J. (2014, 2 mai). B.C First Nation launches legal challenge over Kinder Morgan pipeline. *CTV news*. Récupéré de <http://www.ctvnews.ca/canada/b-c-first-nation-launches-legal-challenge-over-kinder-morgan-pipeline-1.1804190#ixzz350kqw2ja>

Klein, N. (2014). *Tout peut changer: capitalisme et changement climatique*. Paris: Lux Éditeurs.

Kloppenber, J. (1996) Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? *The Journal of American History*, 83 (1), 100-138.

Koening, E. (2005). *Cultures and Ecologies: A Native Fishing Conflict on the Saugeen-Bruce Peninsula*. Toronto: University of Toronto Press.

Larsen, S. (2003). Promoting aboriginal territoriality through interethnic alliances: the case of the Cheslatta t'en in British Columbia. *Human Organization*, 62 (1),74-84.

Laugier, S. (2009). *Wittgenstein: Les sens de l'usage*. Paris: Vrin.

Le Billion, P. et Carter, (2012) Securing Alberta's tar sands: Resistance and criminalization on a new energy frontier, dans Schnurr, M. et Swatuk, L. (eds) *Natural Resources and Social Conflict: Towards Critical Environmental Security* (p.170-192). London: Palgrave Macmillan.

Le Billion, P. et Vandecasteyen, R. (2013). (Dis)connecting alberta's tar sands and British Colombia's north coast. *Studies in Political Economy*, 91, 35-57. Récupéré de <https://twpl.library.utoronto.ca/index.php/spe/article/view/19966>

Le Breton, D. (2004). *L'interactionnisme symbolique*. Paris: PUF, collection Quadrige Manuels.

Leroy, P. (2004). Sciences environnementales et interdisciplinarité: une réflexion partant des débats aux Pays-Bas. *Natures Sciences Sociétés*, 12 (3), 274-284.

Lewis, N. Barbier, R., Boudes, P., Bozonnet, J.-P., Candau Bozonnet, J. Dobré, M. et Rudolf, F. (2012) *Manuel de sociologie de l'environnement*. Québec: Éditions des Presses de l'Université Laval

Long, D. (1997). The Precarious Pursuit of Justice: Counter-Hegemony in the Lubicon First Nations Coalition. Dans W. K. Carroll (éd.) *Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practice* (p.251-268). Toronto: Garamond Press.

Maingueneau, D. (1991). L'analyse du discours: Introduction aux lectures de l'archive. Paris: Hachette.

Maingueneau, D. (1983). *Sémantique de la polémique*. Lausanne: l'Age d'Homme.

Maldonado-Gonzalez, A.-L. (2009). Que peut faire le travail social en environnement au Québec? *Le sociographe* (2), 83-91.

Manuel, A. (2015). *Unsettling Canada: A national wake-up call*. Toronto: Between the lines.

Mathieu, L. (2002) Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux. *Revue française de sciences politiques*, 52 (1), 75-100.

Mathieu, L. (2012). *L'espace des mouvements sociaux*. Bellecombe-en-Bauges (France): Éditions du Croquant.

Marlow, C. et Van Rooyen, C. (2001). How green is the environment in social work? *International Social Work*, 44 (2), 241–254.

Mongin, O., Lempereur, N. et Schlegel, J.-L. (2006). Entrevue avec Achille Mbembe. Qu'est-ce que la pensée post-coloniale? *Esprit*, 12, 117-133.

Mehta, D. (2016, 10 janvier). Chippewas of the Thames first Nation taking Canada to court over Enbridge's line 9 pipeline. *Huffington Post*. Récupéré de: http://www.huffingtonpost.ca/2016/01/10/ontario-first-nation-heads-to-country-s-top-court-over-enbridge-s-line-9_n_8949316.html

Mongeau, P. (2008). *Réaliser son mémoire ou sa thèse: Côté jeans & côté tenue de soirée*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Nachi, M. (2006). *Introduction à la sociologie pragmatique*. Paris: Armand Colin, collections Curus.

Napoleon, V. (2012). Thinking about indigenous legal orders. Dans R. Provost et C. Sheppard (eds), *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralism* (p.229-245). Netherlands: Springer.

Nation Haïda c. Colombie-Britannique (Ministère des Forêts), 2014 SCC 73.

Neveu, É. (2011). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris: Éditions La découverte, coll. Repères.

Otero, M. et S. Roy (2013). *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui? Repenser la non-conformité*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Pereira, I. (2010). *Les grammaires de la contestation. Un guide de la gauche radicale*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.

Pickerill, J. et Barker, A. (2012). Radicalizing Relationships To and Through Shared Geographies: Why Anarchists Need to Understand Indigenous Connections to Land and Place. *Antidote*, 44 (5), 1705-1725. Récupéré de <http://onlinelibrary.wiley.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/doi/10.1111/j.1467-8330.2012.01031.x/pdf>

Preston, J. (2013) Neoliberal settler colonialism, Canada and the tar sands. *Race and Class*, 55 (2), p.42-59.

Rachédi, L. et A. Pierre. (2007). De l'enseignement de la compétence interculturelle à l'Université à la promotion des récits de vie. *Revue canadienne de service social*, 24 (1), 73-80.

Rousseau, S. (2009). Genre et ethnicité racialisée en Bolivie, Pour une étude intersectionnelle des mouvements sociaux, *Sociologie et société*, 41(2), 135-160.

Saïd, E. (1980). *L'orientalisme : l'orient créé par l'occident*. Paris: Éditions du Seuil.

Salter, C. (2014) Intersections of the colonial and postcolonial: pragmatism, praxis and transformative grassroots activism at Sandon Point. *Settler Colonial Studies*, 4 (4), 382–395.

Sarfati, G-E. (2009) *Éléments d'analyse du discours*. Paris: Armand Colin.

Sauvé, L. (2005). Repères pour la recherche en éducation relative à l'environnement. Dans *Éducation et environnement - Un croisement des savoirs* (p. 27-49). Montréal: Acfas.

Sauvé, L. (2010). La dimension politique de l'éducation relative à l'environnement – Un certain vertige. Texte éditorial. *Éducation relative à l'environnement – Regards, Recherches, Réflexions*, 9 (7-21).

Scott, C. (2011). *Aboriginal autonomy and development in northern Quebec and Labrador*. Victoria: UBC Press.

Séguin, M., P. De Coninck et F. Tremblay. (2005). Présentation du dossier: Le contexte planétaire de l'écocitoyenneté. *Nouvelles pratiques sociales*, 18 (1), 18-25.

Sibeud, E. (2007). Du postcolonialisme au questionnement postcolonial: pour un transfert critique. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, (4), 142-155.

Skills for solidarity (s.d). *Lead now: skills for solidarity*. Récupéré de: <http://www.leadnow.ca/skills-for-solidarity/>.

Smith, L. T. (1999), *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, New York: Zed Books.

Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? Dans C. Nelson et L. Grossberg (eds), *Marxism and the interpretation of Culture* (p.271-313). Urbana: University of Illinois Press.

Taiaiake, A. (2005). Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. *Government and opposition*, 40 (4), 597-614.

Taiaiake, A. (2008). *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Ontario. Oxford University Press.

Taiaiake, A. (2013, novembre). *Being and becoming indigenous resurgence against contemporary colonialism*. Communication donnée dans le cadre du Narrm Oration de l'Institut pour le développement autochtone Murrup Barak, Université de Melbourne. Récupéré de <http://taiaiake.net/2013/12/13/being-and-becoming-indigenous-resurgence-against-contemporary-colonialism/>

Thévenôt, L. (2006) *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*. Paris: Éditions La découverte, Collections TAP/Politique et société.

Tilly, C. et Tarrow, S. (2008). *Politique(s) du conflit: de la grève à la révolution*. Paris: Éditions Presses de Sciences Po, Collection Références.

Treacy, H , T. Campbell et J. Dickson, (2006). Current State of the Law in Canada on Crown Obligations to Consult and Accommodate Aboriginal Interests in Resource Development. *Alberta Law Review*, 44, 571-595.

Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique (2014), 2014 CSC 44.

Tully, J. (2000). The struggles of indigenous peoples for and of freedom. Dans J.Tully (ed.), *Political theory and the rights of indigenous peoples*, (p. 36-59). Cambridge: Cambridge university press.

Van de Sande, A. et Renault, G. (1998). L'intégration des concepts autochtones dans le curriculum du travail social, *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, 4(1), 164-173.

Varga, K. (1990). Le récit postmoderne. *Littérature*, (77), 3-22.

Veltmeyer, H. (2014) Extractivist resistance: The case of the Enbridge oil pipeline project in Northern British Columbia. *The extractive industries and society*, 1(1), 59-68.

Wallace, R. (2013). *Merging fires: Grassroots peacebuilding between indigenous and non-indigenous peoples*. Winnipeg: Fernwood Publishing.

Wesley, D (2014) *Social movement heterogeneity in public policy framing: a multi-stakeholder analysis of the Keystone XL pipeline (Thèse de doctorat)*. Northeastern University.

Willow, A. (2012). Re(con)figuring Alliances: Place Membership, Environmental Justice, and the Remaking of Indigenous-Environmentalist. Relationships in Canada's Boreal Forest. *Revue internationale d'études canadiennes*, 36, 95-119.

Wotherspoon, T. (2013). The "Idle No More" Movement: Paradoxes of First Nations Inclusion in the Canadian Context. *Social Inclusion*, 1(1), 21-36.

Zapf, M. K. (2009). Social work and the environment: Understanding people and place. *Critical Social Work*, 11(3), 30-46.