

# La résurgence autochtone, un passage nécessaire vers une réconciliation

## L'exemple de l'alimentation traditionnelle

NICOLAS PAQUET<sup>1</sup>

Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal

**Résumé :** Au cours des dernières décennies, la reconnaissance des droits autochtones a occupé une place centrale dans les discours et réflexions sur la relation entre les Peuples autochtones et le gouvernement canadien. De récentes critiques ont souligné le caractère opératoire de la politique de la reconnaissance dans le contexte du colonialisme de peuplement canadien. Ce texte propose d'examiner comment le paradigme de la résurgence autochtone pallierait les lacunes d'une approche de type « from above » mise en œuvre, par exemple, dans les politiques décrétées par les institutions étatiques du gouvernement canadien. Par l'exemple du retour à une alimentation traditionnelle, ce texte aborde comment la résurgence s'avère une étape préalable et nécessaire pour une réconciliation entre Peuples autochtones et États.

**Mots-clés :** politique de la reconnaissance, résurgence autochtone, identité, colonialisme de peuplement

**Abstract:** During the last few decades, the recognition of Indigenous rights has been at the forefront of discussions and of much thinking about the relationships between the Indigenous Peoples and the Canadian government. More recently, some critiques highlighted the operational character of the politics of recognition in the context of the settler colonialism in Canada. This paper looks at how the Indigenous resurgence paradigm could be an alternative path in order to cope with the flaws of “from-above” approaches like the politics of recognition. The main question here is to see, through the example of the return to a traditional food, if resurgence is a necessary step before a possible reconciliation between the Indigenous communities and the state.

**Keywords:** politics of recognition, Indigenous resurgence, identity, settler colonialism

---

<sup>1</sup> Nicolas Paquet est candidat à la maîtrise en philosophie politique à l'Université du Québec à Montréal. Il a réalisé plusieurs documentaires, dont les longs métrages *La règle d'or* et *Ceux comme la terre*. Sa démarche comme cinéaste et ses recherches universitaires se combinent afin d'alimenter une réflexion critique sur la société. Courriel: paquet.nicolas.3@courrier.uqam.ca

Il remercie Dominique Leydet et les deux lecteurs anonymes dont les commentaires ont permis d'améliorer le présent article, et tient spécialement à dire « mahsi cho » aux Dènès qui ont partagé leurs connaissances et leurs histoires.

## Introduction

Depuis une dizaine d'années, le courant de pensée de la résurgence autochtone a été élaboré par un nombre grandissant d'auteurs et de philosophes des Premières nations, Inuit et Métis au Canada. D'abord conceptualisé par le politologue mohawk Taiaiake Alfred, le paradigme de la résurgence autochtone constitue une « révolution spirituelle » par laquelle les descendants des premiers occupants de ce que l'on nomme aujourd'hui le Canada seraient à même de retrouver leur identité et leur dignité, et ce malgré les impacts vifs d'un colonialisme de peuplement (Alfred 2009b).

Alfred, qui s'est inspiré entre autres des enseignements de penseurs autochtones<sup>2</sup> tels que l'historien dakota Vine Deloria Jr., décédé en 2005, et le professeur émérite en études autochtones Leroy Little Bear, voit aujourd'hui émerger une primordiale « intelligentsia autochtone »<sup>3</sup>, formée de penseurs autochtones qui proviennent de diverses communautés. Parmi ceux-ci la politologue nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson, qui a témoigné de l'influence directe des écrits d'Alfred dans son livre *Dancing on Our Turtle's Back* (2011), ainsi que les politologues cherokee Jeff Corntassel et déné Glen Coulthard.<sup>4</sup>

Ces auteurs actifs depuis une quinzaine d'années expliquent et précisent le caractère opératoire d'une praxis transformatrice, soit un ensemble de principes et d'actions susceptibles de contribuer à une autonomisation des communautés autochtones. Selon eux, l'identité autochtone a été « infériorisée », ce qui exige, avant même qu'une affirmation identitaire soit possible, une résurgence culturelle et spirituelle. Une fois la culture revitalisée, l'identité autochtone peut être affirmée dans l'espace public. En d'autres mots, l'impact négatif du colonialisme sur l'identité autochtone ne peut être contré par une affirmation de cette identité même. Une transformation doit précéder l'affirmation.

---

<sup>2</sup> J'utiliserai les termes qui permettent de nommer les peuples qui ont résisté et résistent encore au colonialisme de peuplement au Canada selon l'usage suivant : « Autochtone », traduisant "Indigenous", fait référence aux caractéristiques traditionnelles, tribales et naturelles des peuples qui furent les premiers à vivre sur un territoire, « Indiens » s'entend comme une catégorie légale au Canada et traduit le regard du gouvernement envers ces peuples (notamment par la *Loi sur les Indiens*), J'emprunte notamment ce lexique à la formulation de Taiaiake Alfred (Alfred 2009a : 23; Alfred et Corntassel 2005 : 598). En traduisant "Indigenous" par "Autochtone" plutôt que par "indigène", je suis l'usage courant.

<sup>3</sup> « To defend our nationhood against cooptation, it is essential to redirect our energies and resources toward education for our young people and the (re)development of a new *indigenous intelligentsia* rooted in tradition and committed to preserving their nations and creating the conditions for harmonious coexistence with other [...] writers, philosophers, teachers and artists are essential if we are to confront the state at a deep level » (Alfred 2009a : 177-78). Sans se limiter à ceux-ci, ce groupe de communicateurs comprend des jeunes universitaires qui transmettent et font la promotion des conceptions autochtones de la justice entre les peuples.

<sup>4</sup> Corntassel travaille avec Alfred au programme Indigenous Governance de l'Université de Victoria, alors que Coulthard y a fait ses études de maîtrise.

La résurgence autochtone prend forme face à une approche étatique qui nie la souveraineté autochtone et en contrepois à des pratiques politiques de reconnaissance qui maintiennent la relation de domination coloniale. Ce processus de décolonisation vise entre autres à permettre, en bout de piste, une coexistence pacifique entre les communautés autochtones et l'État, ou pour reprendre les termes de Charles Taylor, auteur de *The Politics of Recognition* (1994), entre des groupes minoritaires d'un côté et un groupe culturel dominant de l'autre.<sup>5</sup>

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

Les penseurs de la résurgence définissent la relation entre les communautés autochtones et l'État par le concept de colonialisme de peuplement, concept à nouveau popularisé par Lorenzo Veracini et Patrick Wolfe. Le colonialisme de peuplement vient caractériser l'histoire de la prise de possession des territoires de l'Amérique depuis l'arrivée des premiers colons. Bien qu'il ait évolué avec le temps, d'un passé autoritaire à un présent démocratique (Coulthard 2014 : 22), il s'agit d'une injustice coloniale inscrite dans la structure de ces États (Wolfe 1999 : 163). L'anthropologue mohawk Audra Simpson décrit le colonialisme de peuplement comme une tentative d'éliminer l'Autochtone, tentative qui a échoué jusqu'ici. « But this ongoing and structural project to acquire and maintain land, and to eliminate those on it, did not work completely. There are still Indians, some still know this, and some will defend what they have left. They will persist robustly » (Simpson 2014 : 12). Simpson souligne le caractère dialectique de la relation coloniale en évitant de réduire les Autochtones à un rôle de victimes. En effet, les communautés autochtones ont participé de différentes façons à l'instauration d'un rapport de force avec l'État (signature de traités, cogestion, revendications territoriales, ententes modernes). Bien que nous ne puissions passer sous silence l'aspect dominant/dominé de la relation, négliger l'opposition des Autochtones au colonialisme de peuplement reviendrait à nier un pan de l'histoire. La résurgence, comme nous le verrons, s'inscrit dans ce mouvement de résistance.

---

<sup>5</sup> Chez Taylor (1994), la politique de la reconnaissance cherche à mettre fin à la discrimination des minorités culturelles, par exemple le peuple québécois, au sein d'un État ou d'une société. Dans ce texte, la conceptualisation de Taylor sera examinée uniquement en fonction de la réalité des minorités formées par les peuples autochtones au Canada.

Plus précisément, ce texte examinera comment la résurgence autochtone confronte les impacts de la relation de domination coloniale par une approche de type « from below », c'est-à-dire par la recherche d'une autonomisation individuelle et communautaire « de l'intérieur » (Singh dans Eisenberg et al. 2014). Cette modification se produit principalement en dehors des normes et institutions étatiques. J'utiliserai comme exemple le retour à une alimentation traditionnelle, un des « mantras » de la résurgence (Alfred et Corntassel 2005 ; Corntassel 2012 ; Kuokkanen 2011 ; Simpson 2011). Ce geste du quotidien, en tant qu'affirmation culturelle, servira à illustrer la praxis qui transforme à la fois l'image que les individus ont d'eux-mêmes et les modes de vie en communauté.<sup>6</sup>

L'argumentation se divisera en trois sections. Dans la première, je procéderai à une analyse critique brève de la politique de la reconnaissance, notamment selon la conceptualisation du philosophe canadien Charles Taylor, en tant qu'approche susceptible de permettre une réconciliation entre groupe majoritaire et minorités culturelles. Je soulignerai deux lacunes soulevées par Coulthard quant au caractère opératoire de la reconnaissance dans le contexte du peuplement colonial canadien. La deuxième section sera consacrée à la présentation des caractéristiques de la résurgence et l'explication des forces de ce type d'approche « from below » ou ascendante. Il sera question de la capacité d'un mouvement initié par des individus et des communautés autochtones de combler les lacunes de la politique de la reconnaissance. Dans la troisième section, j'explorerai l'exemple du retour à l'alimentation traditionnelle et j'étudierai ses impacts sur l'identité autochtone de même que sur la capacité des communautés à s'affirmer par rapport au groupe dominant — la société coloniale canadienne — dans une perspective de réconciliation. Bien que des exemples empiriques ponctueront le texte, mon approche se veut d'abord théorique, par l'étude des œuvres qui forment le corpus bibliographique de la résurgence autochtone. Mon objectif consistera à déterminer en quoi la résurgence constitue une condition nécessaire à une coexistence pacifique entre les communautés autochtones et non-autochtones au Canada.

Il faut noter, avant d'aller plus loin, que le terme « réconciliation » peut prendre différentes significations. Pour le cas présent, la réconciliation réfère à l'avènement d'une relation harmonieuse entre Autochtones et allochtones.<sup>7</sup> Leanne Betasamosake Simpson propose une interprétation large de la réconciliation : « Reconciliation must move beyond individual abuse to come to mean a collective re-balancing of the playing field » (2011 : 22). Pour sa part, Coulthard (2014 : 107) critique les « politiques de la

---

<sup>6</sup> Ma position d'allochtone m'incite à avancer avec prudence sur le territoire qui sera exploré dans cet article. La réflexion sur les propositions des auteurs autochtones étudiés sera éclairée au besoin par mes observations lors de séjours chez les Dénés, dans les Territoires du Nord-Ouest.

<sup>7</sup> Cette réconciliation n'est pas spécifiquement liée à la Commission de vérité et réconciliation du Canada concernant les pensionnats autochtones et leurs conséquences.

réconciliation », car elles visent à rendre compatibles les revendications autochtones avec la prétention de souveraineté de l'État. La mise de l'avant de ce type de stratégie par le gouvernement canadien nuit présentement à une réelle réconciliation, celle décrite par Simpson.

### **Lacunes de la reconnaissance dans ce contexte de peuplement colonial**

Le courant de pensée de la résurgence autochtone prend en quelque sorte ses distances avec le discours de la reconnaissance, discours qui a dominé la « question autochtone » depuis plus d'une trentaine d'années. Concept quasi hégémonique dans le contexte canadien, la reconnaissance a motivé une foule de modifications législatives et de nombreuses tentatives de transformation du rapport entre les peuples autochtones et l'État. La politique de la reconnaissance, de Hegel à Taylor et Kymlicka, a été déclinée selon diverses propositions devant permettre une relation plus harmonieuse entre les groupes majoritaires et minoritaires qui forment nos sociétés. Dans ce texte, l'expression « politique de la reconnaissance » fera référence à la conceptualisation de Charles Taylor. Toutefois, la signification de ce terme pourrait aussi s'étendre aux propositions élaborées par d'autres penseurs libéraux de la reconnaissance comme Will Kymlicka.

En 1994, Taylor a défendu la nécessité de l'atteinte d'une reconnaissance mutuelle de la dignité des cultures. Pour cela, il a admis que certaines normes ou législations puissent être justifiées afin d'octroyer des droits ou de protéger la culture de groupes minoritaires. Selon le philosophe, la non-reconnaissance, passant notamment par la discrimination et le racisme, a pour effet d'inférioriser ceux qui en sont victimes. Il donne en exemple le cas de la colonisation de l'Amérique.

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

Dans son argumentation, Taylor ajoute que la survie de la culture d'un individu est une condition nécessaire lui fournissant un horizon, un « cadre orientant ». Celui-ci est alors en mesure de choisir ses plans de vie et de donner ainsi un sens à celle-ci. Il s'agit d'un besoin vital pour la réalisation de soi (Taylor 2003). Ce besoin de reconnaissance « culturelle », Taylor en illustre la mise en pratique avec l'exemple des lois linguistiques adoptées par le gouvernement du Québec, afin de rendre obligatoire l'usage du français comme langue d'apprentissage à l'école et d'affichage pour les commerces.

Dans le contexte canadien, la reconnaissance mutuelle a occupé et occupe encore une place de premier plan dans le débat sur la relation entre Autochtones et allochtones (Coulthard 2007 : 437). Des expressions utilisées couramment telles que « demandes de

reconnaissance des droits ancestraux » illustrent le caractère consacré de la reconnaissance dans la vie politique du pays. C'est à travers le paradigme dominant/dominé un paradigme colonial que s'exercent ces demandes ; les Autochtones étant ceux à qui une reconnaissance adéquate est refusée. Plusieurs gestes ont été posés et plusieurs décisions ont été prises afin de reconnaître et d'accommoder les cultures autochtones au Canada. De La Paix des Braves à la création du Nunavut, en passant par des décisions telles que *Delgamuukw v. British Columbia*<sup>8</sup> et *Tsilhqot'in Nation v. British Columbia*<sup>9</sup>, ces choix politiques et juridiques cherchent à reconnaître ou redéfinir la place des cultures autochtones et parfois à encourager la vitalité de celles-ci dans les communautés visées. Par exemple, la Convention de la Baie James a octroyé des « bribes d'autonomie politique » aux Inuit signataires (Martin 2003 : 40). Bien que la délégation de cette gestion soit encadrée par les normes fixées par l'État, des communautés ont su innover et utiliser ce pouvoir limité afin de moduler des programmes gouvernementaux en fonction de leur culture et de leur vision du monde. Il n'est pas question ici de juger des pratiques de reconnaissance particulières ni de déterminer si tel ou tel agissement du gouvernement constitue une application juste de la politique de la reconnaissance. Toutefois, les réflexions qui suivent sont susceptibles d'éclairer notre appréciation des diverses actions des gouvernements et des tribunaux. Souvent, les décisions gouvernementales qualifiées comme des volontés de reconnaissance mutuelle ont eu pour objectif et effet de nuire à la dignité des Autochtones. Les principes philosophiques de la politique de la reconnaissance ont été instrumentalisés afin de servir tantôt ce que les tribunaux ont appelé le « bien commun » (par exemple avec la décision *Delgamuukw*), tantôt le profit des sociétés privées. Les critiques qui sont relevées dans la suite du texte ciblent ce type d'approche de la reconnaissance dite « from above »<sup>10</sup>, et ce à la lumière de la structure de la relation coloniale telle que définie par Franz Fanon.

#### *Dimensions subjective et objective de la relation coloniale*

Dans *Peau noire, masques blancs*, le penseur et psychiatre Frantz Fanon définit la relation coloniale de domination selon deux dimensions : la première, dite subjective, concerne les attitudes et les comportements des individus, la deuxième, objective, est formée des normes et structures de la relation, notamment l'exploitation capitaliste du « colonisé ». Une politique opératoire devrait, selon Fanon (1952), modifier les deux dimensions de la relation coloniale. Nous verrons qu'aux yeux de Coulthard, la politique de la reconnaissance ne confronte pas adéquatement les deux dimensions de la relation coloniale.

<sup>8</sup> Voir <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/1569/index.do>

<sup>9</sup> Voir <http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/14246/index.do>

<sup>10</sup> Dans la suite du texte, les termes approche descendante et approche ascendante seront utilisés en lieu et place de « from above » et « from below ».

Une première lacune de la politique de la reconnaissance a trait à son incapacité de transformer de manière satisfaisante la dimension subjective de la relation coloniale. Selon Coulthard, ce type d'approche descendante – où un droit est « accordé » ou « octroyé » par l'État – ne permet pas la libération des communautés autochtones dans le contexte colonial qui est le nôtre (Coulthard 2007 : 442). Citant les thèses de Franz Fanon, Coulthard avance que les Autochtones ne peuvent se défaire de l'image d'infériorité imposée par le rapport colonial en demandant que l'État colonisateur leur offre des droits ou des compensations. L'auteur déne explique, suivant Fanon, que la libération<sup>11</sup> des membres des communautés autochtones doit passer par une « lutte » afin de déconstruire leur identité coloniale. Cette lutte ne prendrait pas forme dans le cas des négociations actuelles : « many colonized societies no longer have to struggle for their freedom and independence. It is often negotiated, achieved through constitutional amendment, or simply 'declared' by the settler-state and bestowed upon the Indigenous population in the form of political rights » (Coulthard 2007 : 448).

Chez Coulthard, la lutte doit prendre la forme d'une « praxis transformatrice » par laquelle le « colonisé » se défait de cette identité exogène qu'il a intériorisée. Sans que celle-ci n'adopte nécessairement le caractère violent prôné par Fanon (1961), il doit y avoir un conflit qui dans un premier temps s'installe à l'intérieur même de l'individu et de la communauté par un « processus critique d'affirmation de soi »<sup>12</sup> (Coulthard 2007 : 455). Nous verrons dans la deuxième section comment la transformation prend place dans le paradigme de la résurgence, notamment par des « actes de résistance » et d'affirmation culturelle. Retenons pour l'instant qu'en l'absence de conflit, la dimension subjective ou psychoaffective de la relation coloniale n'est pas modifiée de manière satisfaisante.

D'autre part, le cadre normatif de la relation ne peut être adéquatement remis en question tant qu'il se situe dans le cadre des politiques de la reconnaissance définies dans les termes de l'État. Au sujet de cette deuxième lacune de la politique de la reconnaissance, Coulthard précise que l'idéologie du groupe dominant est intériorisée par les populations « colonisées » :

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

---

<sup>11</sup> Coulthard parle, en anglais, de « desubjectification ».

<sup>12</sup> Coulthard met en doute les effets psycho-affectifs bénéfiques de la lutte violente en citant en exemple la guerre de l'indépendance algérienne où des années de carnage auraient eu des impacts psychologiques graves dont doivent se libérer les Algériens encore aujourd'hui.

maintaining the economic and political structure of master/slave (colonizer/colonized) relations themselves (Coulthard 2007 : 438)<sup>13</sup>.

Selon ce même auteur, la libération doit être réalisée par une confrontation qui doit aller au-delà de la négociation dans les termes imposés par l'État. Le politologue Jakeet Singh écrit en ce qui concerne la famille des approches de la reconnaissance de type descendantes, dont fait partie les conceptualisations de la politique de la reconnaissance proposées par les penseurs libéraux, que celles-ci « tends to be state-centred, universalistic, and normatively monistic. [...] The goal is that of cultural accommodation, which is achieved by expanding liberal-democratic norms to be more respectful and inclusive of cultural difference » (Singh dans Eisenberg et al. 2014 : 47). Suivant cette définition, la reconnaissance ne met pas en doute les normes libérales-démocrates de l'État, normes qui ne sont pas nécessairement celles acceptées par les peuples autochtones. En résultent un dialogue et des négociations qui n'ouvrent pas la porte aux principes et au vocabulaire autochtones et entraînent une persistance du rapport colonial. Il y a accommodement à l'intérieur d'un cadre déjà déterminé sans que la structure du rapport de domination soit affectée ou modifiée.

En d'autres mots, les conceptualisations proposées par Taylor et les autres penseurs de la reconnaissance — de Hegel à Kymlicka — ne mettent pas en doute la dimension objective de la relation coloniale, car la reconnaissance demeure à l'intérieur des mêmes cadres qui ont légitimé le colonialisme de peuplement : le capitalisme et l'idée de « progrès » pour l'exploitation du territoire et les normes libérales de la pensée occidentale pour la conception politique fondamentale. À titre d'exemple, nous pouvons citer *Delgamuukw*<sup>14</sup> *v. British Columbia*, décision de la Cour suprême du Canada où il est précisé que le « bien commun » doit avoir priorité sur les droits territoriaux ancestraux des Premières Nations (Alfred 2000 : 13 ; Tully 2008 : 273-274). Il y a reconnaissance des droits ancestraux des communautés Gitksan ou Wet'suwet'en, tant que les principes économiques de développement endossés par l'État ne sont pas ébranlés. Tant que l'exploitation du territoire peut continuer.

### **Le paradigme de la résurgence : la pertinence d'une approche ascendante**

La résurgence autochtone, bien qu'elle ne soit pas en elle-même une réplique à la politique de la reconnaissance, propose une voie alternative permettant d'attaquer la dimension subjective (l'intériorisation de l'identité coloniale imposée présentée plus haut) et de modifier ou de « s'évader » de la dimension objective (la structure et les normes de la relation) du rapport colonial. Ce courant de pensée vise à transformer

---

<sup>13</sup> Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel (1993) élabore la dialectique du maître et de l'esclave afin de démontrer la formation de la conscience de soi.

<sup>14</sup> *Delgamuukw vs. British Columbia* (1997) 3 S.C.R. 1010.



l'identité des individus et l'identité culturelle contemporaine des communautés<sup>15</sup>. Il engage, en premier lieu, à retisser le lien avec le territoire qui a été effrité du fait de la colonisation. Cette transformation passerait d'abord par des gestes du quotidien<sup>16</sup>, soit la revitalisation des langues et des institutions sociopolitiques autochtones, un retour à une alimentation traditionnelle et une éducation autochtone découlant de la transmission de la culture traditionnelle et de la pratique des activités sociales, spirituelles et familiales autochtones. Selon cette proposition, le simple fait de « marcher sur le territoire » peut devenir un acte de liberté, une façon de renouer avec la terre habitée. Les identités autochtones individuelle et collective ont été transformées par le colonialisme de peuplement et une décolonisation « de l'intérieur » demeure possible. La thèse d'Alfred peut se résumer ainsi : d'une part, une reconnexion avec le territoire est primordiale pour que les principes qui ont été ceux des communautés autochtones par le passé puissent refaire surface ou être confirmés. Pour l'auteur, le contact avec la terre devient une condition nécessaire. D'autre part, si de nombreuses pratiques traditionnelles ont été mises de côté, plusieurs demeurent connues bien qu'elles ne soient pas pratiquées. Elles peuvent être réinscrites dans le quotidien. L'utilisation de la langue traditionnelle constitue un exemple pertinent. Comme nous le verrons plus tard, pour ces penseurs, la revitalisation des pratiques traditionnelles ne doit pas se faire de façon aveugle, mais selon un traditionalisme conscient qui se nourrit du passé sans faire abstraction de la réalité contemporaine.

Pour Alfred, parmi tous les effets du colonialisme, la première tâche de la résurgence doit être de confronter la perte d'autonomie qui découle du racisme envers les peuples autochtones. « One of the major consequences of colonialism was the loss of our ability to think for ourselves » (Alfred 2009a : 178, 2009b : 60). Cette thèse sur l'impact « psycho-intellectuel » du colonialisme de peuplement souligne le besoin d'atteindre ou de retrouver un certain niveau d'intégrité. En cela, reconnaissance et résurgence placent la capacité de l'individu de choisir ses plans de vie — ou autrement dit de « penser pour soi-même » — comme motivation fondamentale (comme mentionné précédemment, la reconnaissance de la valeur de la culture d'un individu lui fournit un cadre orientant pour le choix de ses plans de vie). Toutefois, selon la lecture de Fanon des thèses hégéliennes, aussi citées chez Coulthard, la dignité ou l'*autonomisation* ne passeraient pas immédiatement par la lutte pour la reconnaissance contre un groupe dominant, mais par une reconstruction à l'intérieur des communautés. En cela, il s'agit d'un mouvement ascendant qui prend naissance au sein des groupes opprimés et qui ne dépend pas de l'accord du groupe dominant.

---

<sup>15</sup> L'identité culturelle se déploie tant dans les coutumes, les pratiques artisanales et spirituelles, les modes de vie, l'histoire, les conceptions politiques des communautés, les relations avec le milieu et les autres et la langue (Alfred et Cortassel 2005: 609).

<sup>16</sup> Ces gestes sont « quotidiens » au sens où ils peuvent se pratiquer dans la vie de tous les jours, et non parce qu'ils vont réapparaître du jour au lendemain. Leur revitalisation pose des défis qui s'inscrivent dans une perspective à moyen ou long terme.

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

Alfred et plusieurs autres auteurs autochtones à sa suite déploient un discours d'émancipation qui se distancie de ce rapport à l'autre inhérent à toute relation dominant/dominé ou « maître/esclave » dans la dialectique de Hegel. « Indigenous resurgence rejects victimhood and the institutionalization of Indigenous dysfunction, challenging it with ideas and practices of cultural, physical, political and spiritual strengthening »<sup>17</sup>. S'articule chez Alfred et Corntassel une conception du monde et un vivre-ensemble propre aux différentes communautés autochtones et qui n'a pas besoin de l'approbation de l'État colonisateur (Alfred et Corntassel 2005). Selon ceux-ci, toutes les ressources nécessaires à une résurgence sont déjà présentes à même le langage autochtone c'est-à-dire à travers des principes et des conceptions comme l'importance du lien harmonieux avec la nature. Le paradigme de la résurgence autochtone vient remplacer ou compléter celui de la confrontation directe avec l'État. Leanne Simpson va dans le même sens et précise le caractère primordial de la résurgence : « Transforming ourselves, our communities and our nations is ultimately the first step in transforming our relationship with the state » (2011 : 17). Selon Simpson, l'identité coloniale caractérisée par l'image intériorisée de leur infériorité doit d'abord être confrontée pour que les Autochtones puissent s'exprimer et s'affirmer selon les principes d'une philosophie autochtone. La décolonisation de l'intérieur et le rejet de l'image imposée doivent précéder le mouvement d'affirmation identitaire dans les rapports avec l'État.

Jeff Corntassel souligne que la résurgence exige une attitude courageuse qui envisage la vie autochtone « au-delà de l'État » (Corntassel 2012). Cette première caractéristique de la résurgence consiste à définir celle-ci comme un mouvement en dehors du cadre où l'État occupe une place centrale. Pour Alfred, l'expérience actuelle qui se vit au sein de divers peuples autochtones prouve que le changement ne peut avoir lieu à l'intérieur de la structure coloniale (Alfred 2009b : 24). En faisant abstraction de la relation coloniale, la résurgence évite la lacune de la politique de la reconnaissance citée plus haut, c'est-à-dire la critique qui énonce qu'une reconnaissance « accordée » ne peut que perpétuer le rapport de domination. Chez Fanon (1967), il doit y avoir un retournement face à l'opresseur.

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

---

<sup>17</sup> Tiré du texte du plan de cours « IGOV 540 ; Indigenous Resurgence » hiver-été 2014, par Taiaiake Alfred, Université de Victoria. <http://web.uvic.ca/igov/uploads/pdf/IGOV%20540%202014%20syllabus.pdf>

struggle for freedom on their own terms and in accordance with their own values (Coulthard 2007 : 453-454).

On retrouve ce type d'observations dans l'ouvrage *Find Dahshaa, Self-Government, Social Suffering, and Aboriginal Policy in Canada* de Stephanie Irlbacher-Fox. Cette étude comparative et originale du processus de tannage des peaux d'originaux avec celui de négociation des droits autochtones illustre la rencontre de « deux visions du monde ». L'auteure y décrit la résurgence dans les mêmes termes qu'Alfred et Corntassel, usant de l'exemple du tannage, pratique qu'elle a apprise chez les Dénés de Radili Ko' (Fort Good Hope). Remarquant le caractère historique souvent accolé à l'autochtonité, Irlbacher-Fox présente la « réalité » d'une réappropriation culturelle autochtone dans le cas d'une pratique artisanale ancestrale encore vivante dans certaines communautés et revitalisée par de jeunes femmes dénés notamment.

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

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

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

Aux yeux de l'auteure, le tannage constitue l'engagement significatif d'une communauté dans un objectif commun, suivant des valeurs qui lui sont propres et motivant le rythme ainsi que la progression du projet « communautaire ». Ces valeurs, qui résonnent à la fois dans les gestes du quotidien et ce que l'on nomme le « vivre ensemble », sont transmises de génération en génération. Irlbacher-Fox raconte

comment les aînées qui les accompagnaient, elle et d'autres femmes déneés en apprentissage, dans le tannage des peaux leur expliquaient que l'acquisition de ce savoir-faire s'accompagne d'une responsabilité. Porter la connaissance signifie la responsabilité d'assurer la continuité de la pratique ou technique acquise et de travailler avec la communauté à l'améliorer.

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

Avant d'en venir à l'exploration de cette pratique, je souligne que chez Coulthard la résurgence demeure un processus de décolonisation. Même si elle prend place en dehors du cadre étatique, elle constitue une réponse nécessaire aux effets du colonialisme. De manière indirecte, la résurgence a comme visée la coexistence pacifique des divers groupes qui cohabitent sur un même territoire. Elle cherche à faciliter un rapport harmonieux entre les peuples autochtones, l'État et les compagnies qui envahissent de plus en plus les terres ancestrales à la recherche de ressources naturelles. Sur le terrain, la revitalisation des modes de vie autochtones, souvent rendus « illégaux » par l'État canadien, force un changement de la dimension objective du colonialisme de peuplement. Il peut donc y avoir des implications concrètes au niveau des lois, voire de la Constitution (Alfred 2005 : 268), et des ententes sur l'exploitation des ressources du territoire pour qu'elle tienne compte de la vision du développement des communautés autochtones et de leur aspiration en ce qui concerne le déploiement d'économies de subsistance. La résurgence, en tant qu'approche initiée au sein des communautés, assure un dialogue plus équitable et fait en sorte que la rencontre des cultures découle d'un accord mutuel. La résurgence préfigure cette confrontation ; une « négociation » par laquelle les communautés autochtones s'expriment et protègent le territoire suivant des valeurs qui leur sont propres, et en utilisant leur langage.

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

La résistance s'incarne dans des pratiques qui ne sont pas celles cautionnées par l'État, soit un rapport à l'environnement qui fait fi des méthodes imposées par l'État colonial. Par des actes de liberté, les Autochtones « reprennent leur place » pour

reprendre les termes de Fanon. Ils agissent autrement et par leur non-coopération, ils témoignent de leur identité autochtone revitalisée. Du même coup, ils font pression pour changer les normes et institutions de l'État. Sans qu'il y ait une confrontation directe constante, tout acte de résurgence peut être vu comme un acte de résistance face à l'image intériorisée d'infériorité et aux cadres imposés par le colonialisme de peuplement.

Dans « Indigenous Economies, Theories of Subsistence, and Women », la politologue Sámi Rauna Kuokkanen souligne l'impact négatif qu'a eu la réglementation par l'État canadien de l'économie de subsistance des communautés autochtones, notamment en ce qui a trait à la chasse et à la pêche.

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

Selon l'auteure, cela a affecté et affecte encore aujourd'hui l'identité autochtone tandis que la mise en place d'économies de subsistance pourrait agir tant pour modifier l'identité des individus, dont celle des femmes, que pour créer une forme de résistance face aux normes imposées par l'État.

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

Ce type d'action représente une mise en application des principes d'action ou des caractéristiques de la résurgence autochtone – responsabilité, lien avec le territoire et le *courage* de confronter les normes – et exemplifie cette double répercussion subjective et objective des actes de résistance. Il y a d'abord un gain d'autonomie pour l'individu, et ensuite du rejet de la structure imposée dans la relation coloniale. Pour Singh, ce type d'approche dite ascendante se caractérise par une résistance face à l'impérialisme culturel (dans Eisenberg et al. 2014 : 47-48).

S'évader du rapport à l'autre, de l'impérialisme de l'État colonial propagé par les normes et institutions libérales-démocrates dont parle Singh, devient un moyen de renouer avec l'identité qui a été effritée, voire détruite par des décennies de colonialisme. Il faut toutefois souligner que si cela permet de modifier de manière satisfaisante la dimension subjective de la relation coloniale, la dimension objective se transforme, en quelque sorte, uniquement par le rejet ou l'abstraction de cette même relation. Des modes de vie traditionnels et des visions du monde autochtones apparaissent en dehors du spectre de l'État. Encore une fois, la résurgence ne fait que

préfigurer la transformation de la relation avec l'État (Coulthard 2014). La résurgence s'incarne d'abord par des pratiques « ici et maintenant », souvent en dehors des institutions étatiques. Nous verrons que ce processus peut émerger par la pratique de gestes du quotidien qui à première vue paraissent anodins et sans portée sur la vie sociale et politique.

### **Retour à une alimentation traditionnelle**

Parmi les divers éléments de la praxis de la résurgence, je développerai davantage la piste du retour à une alimentation traditionnelle. Cela illustrera les effets possibles sur les individus et la communauté et j'explorerai ainsi le potentiel de cet acte quotidien de résurgence afin d'agir sur les dimensions subjective et objective de la relation coloniale. Je souligne d'abord que dans les propositions des auteurs de la résurgence, le retour à une alimentation traditionnelle n'engage pas à une vision passéiste de la vie autochtone. Si ce type d'alimentation suppose un lien fort avec les ressources offertes par le territoire, il est possible de respecter certains des principes qui la sous-tendent concepts opérationnels dans les termes d'Alfred (1995) et de s'alimenter suivant des valeurs traditionnelles sans se limiter exclusivement à la chasse, à la pêche et à la cueillette chez les communautés qui ne pratiquaient pas l'agriculture. Ainsi, cultiver des tomates ou des courges par l'initiative d'un jardin communautaire répondrait avec cohérence aux principes traditionnels choisis par certaines communautés autochtones.<sup>18</sup> Selon Alfred, il doit y avoir une « sélection » en fonction de ce que sont devenues ces communautés. Il ne s'agit pas de se limiter aux activités purement traditionnelles. On peut penser à l'exemple d'une communauté dont les ressources halieutiques auraient été décimées. Il serait sans doute légitime qu'elle se tourne vers l'élevage ou tout autre mode de subsistance en harmonie avec le territoire et les autres communautés. Sur le plan politique, Alfred donne en exemple l'affirmation nationaliste mohawk à Kahnawake et la revitalisation de la pensée politique autochtone, l'auteur écrit qu'il s'agit d'une « selective revitalization of key elements within an existing culture, a self-conscious and syncretic reformation leading to the creation of an identity and institutional framework strongly rooted in tradition but adapted to modern political reality » (1995 : 179).

Alfred veut éviter de figer la culture autochtone dans une approche traditionaliste essentialiste. Il propose un « self-conscious traditionalism », soit : « an approach which sees culture as a dynamic process, and traditionalism as a constant referencing back and forth between what is remembered of the past and what is demanded by the exigencies of the present » (Alfred 1995 : 75). L'alimentation traditionnelle est susceptible de correspondre à cette définition d'un mouvement traditionaliste « conscient ». Elle peut répondre aux exigences du présent surtout dans les territoires nordiques compte tenu du prix exorbitant des denrées alimentaires tout

---

<sup>18</sup> Corntassel et Bryce (2012) fournissent un exemple de ce genre de pratiques résurgentes à Victoria.

en se référant aux valeurs traditionnelles autochtones de respect et de responsabilité envers le territoire, la faune et la flore, et ce sans rejeter toutes les commodités de la « vie moderne ».

En ce qui concerne le caractère opératoire de ce type de pratique, celui-ci peut en premier lieu redonner une fierté à celui qui subvient à ses besoins. La dimension subjective du colonialisme est transformée puisque l'image que l'individu opprimé a de lui change. Comme il a été mentionné plus haut, Kuokannen souligne l'impact que la mise en place par les femmes d'une économie de subsistance peut avoir sur l'autonomie de celles-ci. Cette autonomie peut rimer avec une fierté accrue, un sentiment de participer activement à la vie de la communauté et d'y avoir un rôle à jouer. Les femmes se libérant du régime patriarcal imposé par le colonialisme se percevraient comme étant mieux à même de prendre une place dans l'organisation politique de la communauté et en position de résistance face à l'économie capitaliste globale.

La dignité de tous les individus de la communauté s'en trouverait également modifiée. Tous ceux qui seraient en mesure de contribuer à ce mode de vie de subsistance alimentaire transformeraient leur identité, autant les aînés transmettant les savoirs ancestraux que les enfants plantant les semences du jardin communautaire (Paquet 2014). Un sentiment d'émancipation pourrait toucher l'ensemble de la communauté. Tant sur le plan individuel que sur celui de la communauté, l'alimentation traditionnelle de subsistance signifie aussi une diminution de la dépendance aux programmes sociaux et communautaires du gouvernement. En ce sens, le rapport à l'autre, à l'État, s'en trouve légèrement moins déséquilibré.

En deuxième lieu, ce type d'activités que sont la chasse, la pêche et l'agriculture offre la possibilité de transformer les structures même du fonctionnement social et politique communautaires imposées par l'État (Singh dans Eisenberg et al. 2014 : 65-66). Selon Singh, en « agissant différemment localement », une transformation de la relation et des normes de conduite peut s'opérer. Par exemple, la gestion collective des produits de la chasse ou encore l'aménagement du territoire pour en assurer l'équilibre écologique peuvent passer par des modes de prise de décisions « autochtones », notamment par des principes de démocratie directe et de consensus. Les perspectives de la dimension objective de la relation coloniale se trouvent ici attaquées « de l'intérieur » et l'exemple de l'alimentation traditionnelle permettrait d'élaborer un contre-discours par rapport aux normes imposées. Face à la structure coloniale du conseil de bande se crée ou se renouvelle un mode alternatif de vie politique et des institutions dont les normes ne sont pas obligatoirement celles du cadre libéral démocratique du constitutionnalisme canadien.

Il est cohérent d'avancer que la revitalisation de l'alimentation traditionnelle peut raviver des modes de partage communautaire des produits de la chasse, de la pêche et

de la cueillette. Ces pratiques traditionnelles sont d'ailleurs encore respectées au sein de certains des groupes autochtones. Je pense par exemple au village de Lutsel K'e dans les Territoires du Nord-Ouest, où il est toujours coutume qu'un jeune chasseur partage sa première prise avec tout le village et où les gens qui pêchent aux filets offrent un « droit de consommation » à ceux qui n'auraient pas accès à cette ressource autrement. Comme en témoigne Pete Enzoe, pêcheur et habitant de ce même village nordique, les pêcheurs indiquent simplement à ceux qui le demandent où sont tendus les filets, et leur permettent ainsi de prendre librement quelques poissons (Paquet 2014).

Selon Kuokkanen, cette « économie sociale » peut jouer un rôle central dans la vie communautaire et sa transformation. « I suggest that situating the social economy at the center of indigenous governance enables the reinstatement of the vital social institutions that traditionally played a key role in the community governance » (Kuokkanen 2011 : 232). Par un retour aux valeurs et institutions traditionnelles, la thèse de Kuokkanen précise une voie ouverte pour confronter les normes hégémoniques du capitalisme, soit une des normes de la dimension objective de la relation de domination.

Selon Corntassel et Alfred (2005), l'alimentation traditionnelle peut également reconstruire des réseaux de solidarité et avoir des effets bénéfiques pour la santé des individus. Corntassel cite un exemple personnel :

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

Alfred n'hésite pas à lier la santé physique des individus avec la capacité des nations autochtones à regagner leur dignité.

Health and healing, truly, is achieved by rejecting the modern toxic lifestyle; physical and mental healing and cultural reconnection are linked. Physical health is the bodily manifestation of recovered dignity. When clear, calm minds and strong bodies are connected, we have whole persons again, and working together we become strong and dignified nation (Alfred 2009b : 165).

Ces nations fortes et dignes deviennent des interlocuteurs pertinents et plus éloquents face à un groupe dominant et à l'État. L'objectif de ces gestes tel que le retour à l'alimentation traditionnelle n'est pas de modifier directement la structure de la relation avec le groupe dominant, toutefois certains de ces gestes peuvent avoir cet effet. Les institutions sociales des communautés se transformant, le rapport avec l'État peut, en bout de piste, être modifié (Singh dans Eisenberg et al. 2014 : 65).



## Conclusion

La résurgence autochtone dévoile des pistes pour une praxis transformatrice permettant non seulement la revitalisation de la culture autochtone, mais également d'envisager l'émergence d'un dialogue respectueux, véritablement à l'écoute de l'autre, qui pourrait participer à la modification de la relation de domination coloniale. Ainsi, selon Coulthard, cet « empowerment préfigure a means of evading the politics of recognition's tendency to produce Indigenous subjects of empire » (2007 : 440). D'où la thèse selon laquelle la résurgence serait un mouvement ascendant nécessaire dans le contexte colonial canadien actuel.

À la lumière des propositions présentées par les penseurs autochtones de la résurgence, il apparaît pertinent sinon nécessaire pour les communautés autochtones de posséder un discours enraciné dans leur culture traditionnelle — discours éthique en lien étroit avec le territoire et qui n'est pas « éteint », car il persiste comme les braises dans la cendre (Coulthard dans Eisenberg et al. 2014.) — et des leaders courageux prêts à attaquer le niveau d'opération objectif du colonialisme de peuplement. Pour cela, le vocabulaire et les concepts utilisés dans les discussions entre Autochtones et allochtones devraient comprendre la vision autochtone du territoire. Pour leur part, les allochtones doivent revoir leur relation avec l'environnement et le territoire qu'ils habitent et partagent avec les Autochtones. Cela est essentiel pour la santé de la planète, et constitue une condition à une réconciliation et à une décolonisation.

## Références

ALFRED, T., 1995, *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto, Oxford University Press.

\_\_\_\_\_, 2009a, *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*, 2<sup>nd</sup> edition. Don Mills, Oxford University Press.

\_\_\_\_\_, 2009b, *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto, University of Toronto Press.

ALFRED, T., et J. CORNTASSEL, 2005, « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism », *Government and Opposition*, 40, 4 : 596-614.

CORNTASSEL, J., 2012, « Re-envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-determination », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1 : 86-101.

CORNTASSEL, J. et C. BRYCE, 2012, « Practicing Sustainable Self-Determination: Indigenous Approached to Cultural Restoration and Revitalisation », *Brown Journal of World Affairs*, 18, 11 : 151-62.

COULTHARD, G. S., 2007, « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada », *Contemporary Political Theory*, 6, 4 : 437-460.

\_\_\_\_\_, 2014, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

EISENBERG, A., WEBBER, J. H. A., BOISSELLE, A., et G. COULTHARD, 2014, *Recognition versus Self-determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. Vancouver, UBC Press.

FANON, F., 1952, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil.

\_\_\_\_\_, 1961, *Les damnés de la terre*. Paris, François Maspero.

\_\_\_\_\_, 1967, *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Weidenfeld.

GOTT, R., 2007, « América Latina como una sociedad de colonización blanca », *Estudios Avanzados*, 5, 8 : 7-33.

HEGEL, G. W. F., 1993, *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard.

IRLBACHER-FOX, S., 2009, *Finding Dahshaa: Self-government, Social Suffering and, Aboriginal Policy in Canada*. Vancouver, UBC Press.

KUOKKANEN, R., 2011, « Indigenous Economies, Theories of Subsistence, and Women: Exploring the Social Economy Model for Indigenous Governance », *American Indian Quarterly*, 35, 2 : 215-240.

MARTIN, T., 2003, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

PAQUET, N. (Réalisateur), 2014, *Ceux comme la terre* [Documentaire]. Saint-Alexandre de Kamouraska, franC doc, 73 min.

SIMPSON, L., 2011, *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg, Arbeiter Ring Pub.

SIMPSON, A., 2014, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham, Duke University Press.

TAYLOR, C., 1994, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.

\_\_\_\_\_, 2003, *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, 2<sup>e</sup> édition. Montréal, Boréal.

VERACINI, L., 2013, « 'Settler Colonialism': Career of a Concept », *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 41, 2 : 313-33.

WOLFE, P., 1999, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. London, Cassell.