

**DÉSAPPRENDRE L'ART DE « NE PAS VOIR » LA VIOLENCE COLONIALE AU CANADA :
CULTIVER DES SUBJECTIVITÉS RELATIONNELLES DÉCOLONISATRICES**

MARIANNE SAVARD

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme
Maîtrise ès arts Philosophie Spécialisation en études féministes et de genre

Département de Philosophie, Faculté des Arts et
L'Institut d'études féministes et de genre, Faculté des Sciences Sociales
Université d'Ottawa

© Marianne Savard, Ottawa, Canada, 2022

Sommaire

Les structures du colonialisme d’occupation au Canada perpétuent encore aujourd’hui les dépossession des Autochtones au bénéfice des occupant·es, ainsi que les tentatives de substitution des occupant·es aux peuples autochtones, suivant ce que Patrick Wolfe appelle une logique de l’élimination. Il ne suffit pas de déclarer notre reconnaissance du territoire autochtone. À titre de *Zhaaganaash* (occupante blanche sur un territoire Omàmìwinini/algonquin non cédé), il m’incomberait de « participer au processus de décolonisation », suivant l’appel à la justice 15.2 de l’ENFFADA (2019). Toutefois, la logique coloniale, incluant une épistémologie de l’ignorance, conditionne la population générale à naturaliser les hiérarchies désirées et à « ne pas voir » la violence coloniale — historique et contemporaine — au Canada. Alors que mon projet initial visait à cultiver des possibilités de subjectivité occultées par le patriarcat, à la lumière de la pensée de Luce Irigaray, mes études féministes m’ont fait voir l’urgence de la décolonisation. Je vois dans la pensée philosophique de Luce Irigaray une dimension *déconstructrice* (de la constitution du sujet, de son discours, et de ses « projet[s] téléologiquement constructeur[s] » d’un monde à son image et selon ses intérêts) et une dimension *reconstructrice* de possibilités alternatives (fondées sur ses concepts de la limite, l’intervalle, l’efflorescence, et l’éthique de la différence sexuelle, entre autres). Plus je lis son œuvre, et plus je lis de perspectives autochtones diverses, plus je vois comment les processus théoriques que décrit Luce Irigaray sont opérationnalisés contre les peuples autochtones sous le colonialisme d’occupation au Canada, et comment certaines nouvelles possibilités imaginées par Luce Irigaray — notamment pour les femmes — exist(ai)ent déjà, concrètement, chez certains peuples autochtones au Canada. Je soutiens que certaines théories irigaréennes sont ouvertes à des prolongements *anticoloniaux* et *décolonisateurs* utiles pour *ouvrir la réceptivité* d’occupant·es, au-delà des fragilités blanches et occupantes, à diverses perspectives autochtones essentielles au désapprentissage de nos aveuglements coloniaux et à la culture de subjectivités relationnelles qui sont spécifiquement *décolonisatrices* selon la définition de Tuck et Yang (2012). Le colonialisme d’occupation étant trop complexe pour s’expliquer à partir d’une seule théorie (Wolfe, 2006), mon projet consiste à développer un cadre d’analyse multidisciplinaire (incluant, mais non limité à la philosophie irigaréenne), dont la loupe de sélection se constitue de diverses perspectives autochtones. J’explore ce que voudrait dire la décolonisation en termes concrets dans mon quotidien de *Zhaaganash*.

Remerciements

Je remercie en ordre chronologique celles qui m'ont fait découvrir la pensée de Luce Irigaray (Professeure Naomi Goldenberg du département des sciences des religions de l'Université d'Ottawa ainsi que Professeure Valérie Daoust du département de philosophie) et celles qui m'ont révélé l'urgence de la décolonisation au Canada (Professeures Dominique Masson, Kathryn Trevenen, Gulzar Charania et Corrie Scott de l'Institut d'études féministes et du genre). En particulier, je remercie Professeure Daoust d'avoir eu confiance en moi pour ce projet, et d'en avoir accepté la supervision. Merci aux membres de mon comité d'évaluation, Professeure Sonia Sikka du département de philosophie et Professeure Karine Vanthuyne du département d'anthropologie. Merci à la bibliothécaire de recherche Jennifer Dekker de l'Université d'Ottawa pour toute son aide depuis plusieurs années. J'exprime aussi ma gratitude et mon admiration envers Dolorès Contré, artiste nishnaabe métisse, pour son amitié et pour son dévouement à cultiver des subjectivités relationnelles décolonisatrices à tous les niveaux de la société, au Canada et à l'étranger. Je suis reconnaissante envers Chantal Pelletier, mon amie depuis cinq décennies, ainsi que ma sœur Suzanne Savard, pour les échanges stimulants et les actions décolonisatrices qui continuent à m'inspirer. Je remercie toute ma famille pour son encouragement, et en particulier mon époux, Richard Turcotte, pour tout son soutien et sa patience depuis mon retour aux études en 2015.

Table des matières

Sommaire	ii
Remerciements	iii
Table des matières	iv
Table des illustrations	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Cadre théorique.....	23
a) La constitution du « sujet universel » et des rapports de pouvoir par effacement, appropriation et substitution : critiques, réimaginings et resymbolisations selon la pensée philosophique de Luce Irigaray.....	25
(1) Effacements de possibilités subjectives	28
(2) Effacements de possibilités relationnelles	37
Cultiver de nouvelles façons de voir	47
(3) Effacements des origines.....	49
L'oubli actif de la dette.....	56
(4) Effacements de possibilités de divinité/transcendance/spiritualité	62
(5) Effacements de généalogies	65
(6) Effacements d'existence politique	67
b) Cadre d'analyse croisée	70
(1) Théories féministes noires, théories critiques de la race et de la blanchité.....	70
La théorie enracinée dans l'expérience	70
Combahee River Collective : l'imbrication de multiples systèmes d'oppression .	73
La course à l'innocence (renommée « <i>whitestream feminism</i> » en théorie féministe autochtone)	74
Les savoirs situés et les possibilités <i>both/and</i>	75
La matrice de domination	76
La colère	77
Historique européen de la pratique, de l'idéologie et de la théorisation formelle du racisme	78
Doctrines de la découverte	81
Doctrines de terra nullius	81
Combahee River Collective (CRC) : Appel aux femmes blanches à éliminer le racisme de leur féminisme	83
Réponses de plusieurs féministes blanches à l'appel de la CRC.....	83
Le positionnement	84
La blanchité	85
Le privilège	91
Une épistémologie de l'ignorance blanche	94
Le suprémacisme blanc.....	95
Le conditionnement social au suprémacisme blanc	95

Rompre avec la solidarité blanche	96
Les complicités conditionnées à perpétuer le suprémacisme blanc	97
Les pièges dans l'exercice de l'alliance (<i>allyship</i>)	97
Une <i>praxis</i> de responsabilisation féministe en militance	98
(2) Théories coloniales	101
Les théories postcoloniales, anticoloniales, et décoloniales	101
Théories anticoloniales : Fanon et Césaire	103
La double dimension de la (dé)colonisation selon Fanon	104
Théorie anticoloniale : Memmi et la théorie du privilège	106
Théorie anticoloniale : Memmi et une double identité en tant qu'opprimé et privilégié	107
Les théories postcoloniales de Spivak - subalternisation genrée, violence épistémologique.....	108
Différences entre le colonialisme et le colonialisme d'occupation	111
Settler colonial studies.....	111
Idéalisations romantiques du territoire et de l'identité autochtones.....	113
Chapitre 2 : Perspectives autochtones genrées : pratiques, pensées, luttes et théories	117
a) « La terre » comme relation primordiale et spirituelle	118
b) La théorie	124
Une théorie de la « théorie » occidentale	124
La théorie autochtone.....	125
c) Historique	126
Traités iroquois avant le contact européen, et la participation des femmes.....	126
Divers impacts genrés du contact européen	131
Un double jeu colonial : le mythe de « la disparition de l'Indien », et « jouer l'Indien »	137
d) Mobilisation politique autochtone	141
Luttes politiques des femmes autochtones.....	142
e) Théorisations autochtones féministes.....	143
Le vécu et la douleur (Monture Angus)	143
« <i>Felt theory</i> »	145
La systématisation des oppressions « <i>white-eurocanadian-christian- patriarchal</i> » (<i>weccp</i>) — Janice Acoose.....	148
La puissance destructrice du stéréotype de la <i>squaw</i>	150
La criminalisation de l'autonomie sexuelle de femmes autochtones	152
La participation active des femmes blanches dans le <i>disempowerment</i> des femmes autochtones	152
La violence genrée comme pilier du colonialisme.....	155
L'analyse anticoloniale autochtone féministe en réponse au féminisme <i>whitestream</i>	155

L'imbrication de trois grandes oppressions du colonialisme d'occupation	156
Les corps autochtones comme ordres politiques alternatifs	156
Chapitre 3 : La décolonisation.....	159
a) Théorisations et recommandations autochtones :.....	159
(1) La décolonisation non métaphorique	159
Théorie des « settler moves to innocence »	159
« <i>Settler nativism</i> », questions identitaires.....	159
Les fantasmes d'adoption	161
L'appropriation culturelle	162
(2) La résurgence autochtone	163
Le récit de contes comme acte de résurgence	165
Le rêve et la résurgence	166
(3) Réimaginations, resymbolisations	166
(4) La réconciliation.....	169
(5) Recommandations aux occupant·es (ce que nous pouvons apprendre de perspectives autochtones pour décoloniser).....	170
Se voir selon un terme autochtone local à son égard, tel <i>Zhaaganaash</i>	172
b) <i>Unsettling</i> : un processus cyclique et continu	174
(1) L'autoréflexion critique - principes.....	174
Brève analyse de mon positionnement	175
Complicités — exemples.....	178
Possibilités subjectives autochtones	178
Possibilités relationnelles autochtones : la relation au territoire	179
Divinités et spiritualités autochtones	180
Généalogies autochtones	180
Origines et de récits d'origine autochtones.....	180
Existences politiques autochtones.....	180
(2) Actions qui alimentent le cycle de l'autoréflexion critique et l'action décolonisatrice	181
Possibilités subjectives autochtones	181
Possibilités relationnelles autochtones	183
Divinités et spiritualités autochtones	186
Généalogies autochtones	186
Origines et récits d'origine autochtones.....	186
Possibilités d'existence politique autochtone	186
Conclusion : Bâtir l'avenir ensemble	188
Bibliographie.....	192
Annexe : Appels à la justice visant l'ensemble de la population canadienne (Rapport final de la Commission d'enquête sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées)	211

Table des illustrations

Figure 1. <i>Indigenous rights forging changes in human rights</i> (Lightfoot, 2016, 13).	11
Figure 2. Gravure America par Theodor de Galle vers 1580 (Montrose, 1991, 2; Photo - The Burndy Library, Norwalk, Conn.)	114
Figure 3. Anishnaabe legal relationships (Craft, 2019, 66).	124
Figure 4. Brianna Olson-Pitawanakwat, par Kent Monkman 2021 (peinture acrylique sur toile, 60"x40"). © Kent Monkman. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Toute autre reproduction requiert la permission du titulaire du droit d'auteur.	167
Figure 5. Les Pères de la Confédération, par Rex Woods 1968 (peinture huile sur toile, 213,36 cm x 365,72 cm). © Chambre des communes. https://www.noscommunes.ca/About/HistoryArtsArchitecture/fine_arts/historical/609-f.htm	168
Figure 6. The Daddies, par Kent Monkman 2016 (peinture acrylique sur toile, 60"x112,5"). © Kent Monkman. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Toute autre reproduction requiert la permission du titulaire du droit d'auteur..	168

Introduction

*You cannot dismantle what you cannot see.
You cannot challenge what you do not understand.
(Layla Saad, 2020, *Me and White Supremacy*)*

*[I]l n'est pas question de changer telle ou telle chose
dans un horizon déjà défini comme culture humaine,
il s'agit de changer l'horizon lui-même.
(Luce Irigaray, 1992, *J'aime à toi*, 40)*

...[À] l'heure actuelle, au Canada, « régler le conflit » [entre les peuples autochtones et allochtones] équivaut à délaisser le passé, à oublier délibérément, comme un complot d'ignorance collective, les crimes qui ont entaché la psyché de ce pays pendant si longtemps, et à détourner les yeux devant les crimes incessants — le vol, la fraude et l'abus — qui teintent, de façon aussi inacceptable que quotidienne, la réalité des premiers habitants du territoire du Canada...(Taiaiake Alfred dans Coulthard, 2018, *Peau rouge, Masques blancs*, 11-12)

Cette thèse de maîtrise en philosophie avec spécialisation en études féministes et de genre comporte la double dimension de la recherche féministe : cette dernière « représente à la fois un projet sociopolitique de transformation des rapports sociaux et un projet scientifique d'élaboration de connaissances » (Dagenais, 1987, citée dans Ollivier, 2000, 7-8). La transformation sociopolitique visée dans mon projet est à son tour double : il s'agit de *désapprendre* et de *cultiver*. À *désapprendre* seraient les conditionnements de la culture dominante au Canada selon lesquels les personnes allochtones ne voient pas le Canada comme étant un état d'occupation coloniale, ne voient pas les multiples dépossession et violences systémiques contre les personnes autochtones, et ne se voient pas elles-mêmes comme des *settler* (occupant-es)¹ qui

¹ J'utilise le point selon le *Guide de communication inclusive : Pour des communications qui mobilisent, transforment et ont du style !* publié par l'Université du Québec, 2021, 20. Ce guide cite, en page 11, la Banque de dépannage linguistique de l'Office québécois de la langue française pour expliquer que

bénéficient tous les jours de la richesse produite par les dépossession des peuples autochtones. À *cultiver* seraient des subjectivités relationnelles qui sont spécifiquement décolonisatrices.

Selon Tuck et Yang (2012), la spécificité de la décolonisation dans le contexte de l'occupation coloniale tient au rétablissement des liens autochtones au territoire, de l'épanouissement de la vie autochtone, ainsi qu'à la mise de diverses perspectives autochtones au centre de l'analyse. Ainsi, *de désapprendre* et *de cultiver* demeurerait une impossibilité pour nous, occupant·es, si nous continuons à ignorer les perspectives autochtones et l'imbrication de multiples systèmes coloniaux de relations de pouvoir.

D'abord, je me situe en tant que *Zhaaganaash* (occupante blanche vivant sur le territoire non cédé des peuples Omàmìwinini/Algonquins). Je suis d'ascendance doublement européenne, française et irlandaise. Mon époux est aussi *Zhaaganaash* de double ascendance européenne, et nous avons deux garçons adultes. Nous avons fait carrière militaire au Canada et outre-mer — moi pendant vingt ans, lui pendant trente-deux ans — incluant trois ans en Allemagne pendant la Guerre froide, mon déploiement à la Guerre du Golfe en 1991, son déploiement en Afghanistan en 2006, et trois ans aux Pays-Bas.

Après ma retraite, je travaille comme bénévole au Canada et aux Pays-Bas, dans les écoles et les activités communautaires de nos enfants, ainsi qu'au sein de l'Église catholique à diriger la musique et les activités de la jeunesse. La résistance active au sein

« L'utilisation de la mention préalable du type "Le masculin générique est utilisé afin d'alléger le texte et réfère aussi bien aux femmes qu'aux hommes" n'est pas compatible avec les principes de rédaction inclusive. »

de structures patriarcales contre la transformation des relations de pouvoir remet en question mes décennies d'énergie à tenter de réformer ces structures à partir de l'intérieur. Je quitte l'Église en 2016 et le christianisme en 2018. Mes questions, « Qui décide qui sera écouté·e ? Et comment en sommes-nous rendu·es là, avec l'omniprésence du pouvoir patriarcal ? », stimulent mon retour aux études universitaires en 2015.

Alors que mon projet de recherche initial vise à cultiver des subjectivités féminines, rendues impensables par le patriarcat selon la pensée de Luce Irigaray, mes objectifs se réorientent lors de mes études féministes qui m'éveillent à l'urgence de la décolonisation au Canada. Plus je lis de la pensée de Luce Irigaray, et plus je lis de pensées autochtones, plus je suis frappée par la rencontre de leurs critiques des discours sur l'Autre qui sous-tendent les structures de domination. Entre ces corpus de pensée, de nombreuses autres théories interdisciplinaires expliquent combien la lutte limitée au patriarcat ne suffit pas pour démanteler les rapports de domination puisque le patriarcat est inextricablement imbriqué avec d'autres structures d'oppression qui se renforcent mutuellement (p. ex., le suprémacisme blanc, le capitalisme, le colonialisme d'occupation, l'hétéronormativité, la violence genrée, le classisme, le capacitisme²). De plus, au sein de la complexité de cette « matrice de domination » (Hill Collins, 1990) et de ses privilèges, nous serions tou·tes positionné·es à la fois comme opprimé·es et oppresseur·es. Je redéfinis donc les objectifs

² Le « capacitisme » est la traduction du concept anglais « *ableism* ». Dominique Masson (de l'Institut des études féministes et de genre de l'Université d'Ottawa) théorise le capacitisme comme étant « une structure de différenciation et de hiérarchisation sociale fondée sur la normalisation de certaines formes et fonctionnalités corporelles et sur l'exclusion des corps non conformes et des personnes qui les habitent. Le capacitisme "fait système" au sens où il infuse et structure tous les aspects de la vie en société (subjectivités et identités, relations sociales et arrangements sociaux, institutions, représentations et environnements), et ce, dans toutes les sphères de la vie sociale » (Masson, 2013, 115).

de ma recherche vers la transformation de subjectivités d’occupant·es afin de pouvoir agir de façon décolonisatrice dans le contexte du colonialisme d’occupation au Canada.

Dans ce projet, j’utilise le terme « colonialisme d’occupation » au lieu de « colonialisme de peuplement » (Côté, 2019) comme traduction française de *settler colonialism*. Pour moi, « peuplement » est un euphémisme qui efface les déplacements forcés des peuples autochtones et donc ne fait qu’ajouter une violence coloniale additionnelle. Je compte employer les termes « colonialisme d’occupation » pour mieux évoquer la violence spécifique de ces déplacements. Quant au terme « *settler* », traduit ailleurs comme « pionniers », « colons », « colonisateurs », ou « Allochtones dans leur condition d’occupant » (Côté, 2019, 34), je compte employer plutôt le terme « occupant·es colonial·es » pour la même raison. Là où je traduis librement une source de langue anglaise, j’insère le symbole « » à côté du numéro de page dans ma citation. Là où je laisse la citation anglaise intacte, c’est parce que ma traduction libre ne capterait pas, à mon avis, les nuances du texte original.

Un des objectifs de la recherche féministe vise à contrer les discours dominants en favorisant les perspectives systématiquement marginalisées (Ollivier, 2000). Cet objectif se précise dans l’analyse autochtone anticoloniale féministe pour faire valoir non seulement les perspectives autochtones précises selon la nation d’appartenance, mais aussi la dimension genrée des expériences autochtones — notamment la violence coloniale genrée (Acoose, 1995; Monture, 1986, 2008; Turpel, 1993; Monture-Angus, 1995; Maracle, 1996; Smith, 2006; Ladner, 2009; A Simpson, 2014; L Simpson, 2017). Par conséquent, j’applique une pratique de citation qui favorise (sans s’y limiter) diverses

perspectives de femmes autochtones. En même temps, je vise à éviter d'ajouter au fardeau de personnes autochtones (Craft & Regan, 2020, *xiii*), d'abord en m'éduquant à la décolonisation selon les nombreuses ressources que ces dernières ont déjà publiées, et ensuite en évitant de faire concurrence avec des étudiant·es autochtones diplômé·es auprès de superviseur·es autochtones de thèse ou auprès de membres autochtones de jury.

Un autre objectif de la recherche féministe vise à défaire les fausses homogénéisations de catégories (p. ex., autochtones, femmes, occupant·es) (Ollivier, 2000). Donc, je précise, selon l'autoidentification de l'auteur·e autochtone, sa nation d'appartenance et son genre. Finalement, selon la recommandation de Jeff Corntassel (Tsalagi, États-Unis), mon usage personnel d'un terme autochtone régional pour les occupant·es allochtones me sert de miroir qui me présente des images de l'occupant·e (*Zhaaganaash*) que je suis à partir de perspectives autochtones nishnaabe³.

Je reconnais donc que ce territoire que nous appelons Ottawa⁴ demeure un territoire des peuples Omàniwinini (algonquins), territoire qu'ils n'ont jamais cédé, mais

³ Les *Nishnaabeg* incluent, entre autres, les nations des Algonquins (dont le cœur du territoire traditionnel était la Grande Rivière, aujourd'hui appelée « la rivière des Outaouais »), des Odawas plus au sud-ouest, des Ojibwés des Grands Lacs, et des Michi Saagiig de la rive nord du lac Ontario. Nishnaabe serait le terme au singulier, et Nishnaabeg au pluriel, et nishnaabe (g) — sans lettre majuscule — comme adjectif.

⁴ Le mot « Ottawa », dérivé du mot nishnaabe « Odawa » signifie « traite, échange ». Les peuples algonquins, répartis de part et d'autre de la *Kiji Sibi*, la Grande Rivière, ainsi que de toutes ces rivières tributaires, délimitaient leurs territoires familiaux selon la ligne de partage des eaux de ces rivières tributaires. Par exemple, selon les écrits de Samuel de Champlain datant ses visites dans les villages algonquins à partir de l'an 1613 (Lawrence, 2012, 22) le peuple algonquin des Ountcharounongas vivait le long des rivières Mississippi, Rideau et Nation Sud (Lawrence, 2012, 22), incluant ainsi une partie de ce que nous appelons aujourd'hui Ottawa. Le nom de la *Kiji Sibi*, cœur du territoire algonquin, aurait été mal traduit et attribué à tort aux Odawas en 1791 dans la cartographie britannique, à « Ottawahs River ». « Cette méconnaissance du territoire algonquin a peut-être été délibérée [de la part des Britanniques], car le contournement de ceux qui tenaient le titre au territoire faciliterait l'exploitation de ressources de leur

duquel ils ont été historiquement dépossédés par une série d'actions gouvernementales et citoyennes (Lawrence, 2012). Toutefois, cette déclaration de reconnaissance n'est que symbolique, métaphorique, si elle n'était pas accompagnée d'actes concrets vers la décolonisation (Tuck & Yang, 2012). Mon projet vise donc à explorer ce qu'impliquerait concrètement la décolonisation, à partir de mon positionnement particulier en tant que *Zhaaganaash* socialement conditionnée à la normalisation du colonialisme d'occupation au Canada.

Comme l'explique Nicolas Renaud (Wendat), cette normalisation rendrait invisible la violence de l'occupation coloniale : le grand public « *ne la voit pas* » (Renaud, 2020, 55). Cette cécité ne serait pas un accident ; elle serait plutôt le produit intentionnel d'une stratégie d'ignorance collective délibérée. Charles Mills, philosophe et théoricien critique de la race, écrit :

Ignorance is usually thought of as the passive obverse to knowledge, the darkness retreating before the spread of Enlightenment.

But...

Imagine an ignorance militant, aggressive, ... – not at all confined to the illiterate and uneducated but propagated at the highest levels of the land, indeed presenting itself unblushingly as knowledge (Mills, 2007, 13).

Mills analyse l'*ignorance* blanche comme étant intentionnelle, activement défendue et même présentée comme *connaissance* au point d'être érigée en *épistémologie de l'ignorance* blanche (Mills, 2007, 15). Un tel paradigme épistémologique et sociopolitique naturaliserait les conséquences de l'ignorance blanche et rendrait invisibles ses violences. Cette ignorance serait manipulée de façons paradoxales : elle

territoire », notamment des énormes pins blancs pour les mâts de navires militaires britanniques pendant les guerres entre les Britanniques et les Français (Lawrence, 2012, 34ᄡ).

serait institutionnellement structurée de façon *délibérée*, de façon à en effacer les traces intentionnelles et à conditionner la population à voir seulement et *inconsciemment* selon les œillères de cette ignorance. L'ignorance épistémologique comme stratégie coloniale serait à la fois institutionnellement délibérée et collectivement inconsciente. Paulette Regan ajoute : « Claiming ignorance is a colonial strategy – a way of proclaiming innocence because “we did not know” » (Regan, 2010, 41).

Ainsi, ce n'est guère surprenant qu'une grande partie de la population canadienne ne se voit pas comme occupante et ne voit pas les violences coloniales au Canada (MacDonald, 2020, 26) étant donné le conditionnement sociopolitique et épistémologique à de nombreux mythes : le mythe de la *découverte* du Canada par les Européens, le mythe de la fondation *paisible* du Canada sur un territoire qui supposément n'appartenait à personne, le mythe de l'*innocente bienveillance* de la mission de « civiliser » les Autochtones (Regan, 2010), ainsi que le mythe de la tragique disparition des peuples autochtones — « the vanishing Indian » (Armstrong, 1995, 282). Le mythe de gentils et polis Canadiens, défenseurs-modèles des droits de la personne, « meilleurs » et plus justes que les Américains, est encore véhiculé au Canada et ailleurs (Maracle, 2017, 50).

Suivant ces mythes, les Canadiens ne seraient pas des occupants, mais plutôt des héros portant « le fardeau de l'homme blanc » (CRPA, 1996, Vol. 1, 242), c'est-à-dire la responsabilité de « civiliser » les « sauvages » (en termes eurochrétiens). Cachées derrière ces mythes seraient des idéologies ancrées dans l'histoire européenne avec ses schèmes de justification chrétienne, projetées à l'échelle de la planète (Guillaumin, 1972) : les

idéologies de la hiérarchie des races, de la suprématie blanche européenne, du patriarcat, de la divinité en tant qu'autorité ultime définie uniquement en termes masculins.

L'enseignement public de cette vision mythique de l'histoire du Canada effacerait non seulement les perspectives autochtones, mais aussi les voix allochtones historiquement opposées aux processus de colonisation (Haig-Brown & Nock, 2006, 5). Paulette Regan, occupante blanche et auteure de *Unsettling the Settler Within*, déclare en 2010, « Si [nous, allochtones] voul[ons] comprendre les racines coloniales de pratiques contemporaines, nous devons d'abord "entamer le processus de 'désapprendre' selon lequel nous commençons à remettre en question les vérités reçues" » (Regan, 2010, 69ᄁ). Regan cite la juriste autochtone Val Napoleon (Crie Sauteaux Dunne Zah) selon laquelle le « manque d'autoréflexion critique de la part des occupant·es est hautement problématique ». Napoleon critique le phénomène de mettre seulement les personnes autochtones « sous la loupe », sans un partage réciproque de la part des occupant·es quant à « leur propre historique, leurs propres pratiques culturelles, visions du monde, et valeurs » (Regan, 2010, 33ᄁ). En considérant toute la recherche qui met les expériences autochtones sous la loupe, ainsi que le manque correspondant de recherche sur les expériences de descendant·es des colonisateurs en tant que bénéficiaires des injustices du colonialisme (Regan, 2010, 47) Regan propose l'approche pédagogique de *unsettling*, qui commence par une écoute active de diverses personnes autochtones au sujet de leurs expériences et bénéfices sous le colonialisme d'occupation au Canada (Regan, 2010, 33).

Selon la Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada (CVR), l'ensemble des stratégies et structures coloniales au Canada auraient produit un génocide culturel (CVR,

2015, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, 1). D'autres auteur·es y voient un génocide tout court, suivant la définition des Nations-Unies (MacDonald, 2020, 26). D'autres encore y voient une « logique de l'élimination » encore plus étendue que le génocide (Wolfe, 2006, 402ᄁ). Ces stratégies viseraient à légitimer « la souveraineté de la *Couronne* » sur le territoire et sur les peuples autochtones, en effaçant l'identité collective de ces derniers en tant que « peuples », identité fondée sur le lien au territoire. Traduites en loi qui ne reconnaît aucun système de loi autochtone, ces stratégies seraient encore aujourd'hui fondées sur des théories légales d'origine médiévale eurocentrée, notamment les doctrines de la *découverte* et de *terra nullius* (voir le Chapitre 1).

L'interprétation historiquement variable des théories des doctrines de la *découverte* et de *terra nullius* servirait à justifier l'objectif de *remplacer* les Peuples autochtones par les occupant·es à titre de propriétaires originaux du territoire. En 1920, Duncan Campbell Scott, sous-surintendant général des Affaires indiennes, déclare au Parlement en 1920 : « je veux me débarrasser du problème indien... Notre but est de continuer jusqu'à ce qu'il n'y ait pas un seul Indien au Canada qui n'ait [...] été absorbé par l'État et qu'il n'y ait aucune question indienne et aucun département indien »⁵. Le Livre blanc de 1969 (du gouvernement libéral sous le premier ministre Pierre Trudeau avec Jean Chrétien comme ministre des Affaires indiennes) réitère cet objectif d'assimilation à la population canadienne avec effacement de tout statut spécial indien, ce qui déclenche une importante mobilisation autochtone ainsi qu'un manifeste produit

⁵Archives nationales du Canada, groupe d'archives 10, vol. 6810, dossier 470-2-3, vol.7, 55 (L-3) et 63(N-3)

par l'Association des Indiens de l'Alberta intitulé *Citizens Plus*, mieux connu sous le titre *Livre rouge*.

Il y aurait une certaine accélération depuis trente ans de la critique du colonialisme au Canada, forcée surtout par « la crise d'Oka » de l'été 1990 et par la poursuite collective de milliers de survivants des pensionnats indiens contre le gouvernement fédéral. Cette critique du colonialisme inclut de nombreuses études autochtones et universitaires, ainsi que les rapports de trois grandes commissions d'enquête nationale : en 1996, la Commission royale sur les Peuples autochtones (CRPA) ; en 2015, la Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada (CVR) ; et, en 2019, la *Commission d'enquête nationale sur les Femmes et filles autochtones disparues et assassinées* (ENFFADA). De plus, de nombreuses enquêtes provinciales plus récentes incluent la Commission Viens (2019) et l'enquête de la coroner Kamel (2021) au Québec.

Il y aurait aussi un certain progrès politique, avec la reconnaissance fédérale de ce que Sheryl Lightfoot (Nishnaabe) appelle les « *soft rights* » (les droits culturels autochtones) mais peu de progrès concret sur les « *hard rights* » (les droits au territoire et à l'autodétermination, fondés sur un rapport de nation à nation). Lightfoot illustre et explique, en Figure 1, l'évolution de droits autochtones dans le contexte contraignant du droit international :

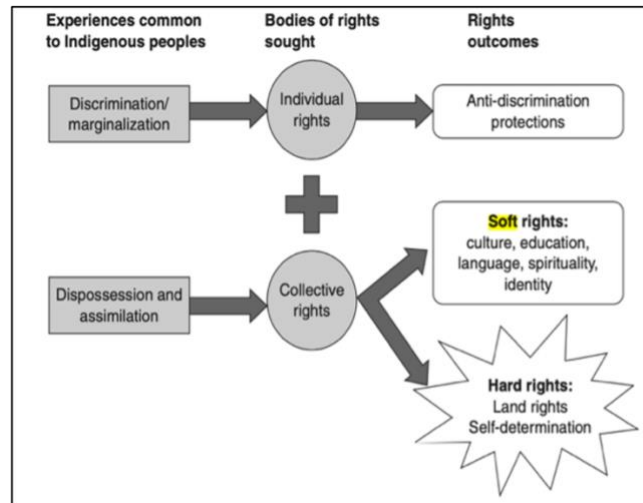


Figure 1. *Indigenous rights forging changes in human rights* (Lightfoot, 2016, 13).

Prior to the passage of the [UNDRIP] in 2007, international human rights law and discourse excluded two elements that are most critical to Indigenous peoples. First, the international human rights regime did not include collective rights to maintain such characteristics as culture, language, religion, identity, or their own educational systems in the face of assimilative pressures. These rights, which I will call 'soft rights,' are indicated visually in Figure 1 [] by a box with rounded corners. Second, Indigenous peoples' self-determination and their collective right to maintain their lands were specifically excluded from the post- World War II UN decolonization regime by the 'salt water' thesis. These were the 'hard rights' that states, especially settler colonial states, resist most fiercely. (Lightfoot, 2016, 13)

L'adoption de la loi fédérale C-15 le 16 juin 2021 (visant l'élaboration d'un plan d'action pour assurer la compatibilité des lois et politiques fédérales avec la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, DNUDPA) serait, selon Jody Wilson-Raybould (Kwakwaka'wakw; ancienne ministre fédérale de la justice) un pas législatif nécessaire, mais insuffisant sans l'établissement d'autres mesures concrètes pour l'opérationnaliser et pour en vérifier le progrès concret, tel que déjà recommandé par la CRPA en 1996 (Wilson-Raybould, 20 mai 2021). Le risque demeurerait que le gouvernement et la population considèrent la loi C-15 comme étant suffisante pour

résoudre « le problème indien » et veuillent passer à autre chose, n'ayant rien transformé.

En 1996, le rapport de la CRPA constate que « les Canadiens non autochtones n'ont qu'une connaissance superficielle des questions autochtones..., que la plupart des Canadiens n'accordent encore qu'une très faible priorité aux enjeux chers aux autochtones... » (CRPA vol 5, 1996, 136), qu'il faut non seulement une « sensibilisation du public », mais aussi une « transformation des attitudes fondamentales », des « comportements » et des « préjugés et de l'hostilité qui surgissent à la moindre provocation » (CRPA vol 5, 1996, 137-8). Ainsi, une stratégie « à long terme » devrait comporter une

bonne information... accompagn[ée] d'une véritable interaction... Il faudra faire preuve d'imagination pour déchirer le voile d'indifférence derrière lequel se dérobent les Canadiens non autochtones et pour susciter des occasions de contact direct [entre personnes autochtones et non autochtones] sur le plan personnel...[et] sur un pied d'égalité... permett[a]nt d'écarter les stéréotypes et d'abaisser les barrières qui font obstacle à la collaboration (CRPA vol 5, 1996, 137-8).

Il faudrait non seulement rendre accessible du matériel « [d']éducation interculturelle » pour utilisation « dans les écoles, dans le cadre de l'éducation permanente et par les organismes communautaires », et aussi augmenter la participation à des « échanges..., des cérémonies et festivals, de[s] placements professionnels et de[s] jumelages divers qui faciliteraient la communication entre les cultures » (CRPA vol 5, 1996, 141). La CRPA identifie aussi, parmi les défis à aborder dans la sensibilisation du public, « les intérêts particuliers... susceptibles d'être touchés par les changements qui interviendraient dans les collectivités autochtones et par l'exercice des droits

ancestraux », par exemple chez les groupes de « chasseurs... pourvoyeurs... et des entreprises commerciales » (CRPA vol 5, 1996, 142).

En dépit de ces recommandations, les résultats du sondage Environics de 2015, intitulé « Canadian Public Opinion on Aboriginal Peoples », indiquent que, au niveau de la population générale vingt ans après la CRPA,

il n'y a simplement aucune preuve qu'une proportion significative de *settler* canadiens voient leur État en tant qu'État d'occupation ou [se voient] eux — mêmes en tant que settler [occupant-es] ou même en tant que personnes blanches. Seulement une *minuscule* proportion de répondants ressent une certaine responsabilité personnelle ou collective pour le génocide culturel, encore moins pour le génocide tel que défini par les Nations Unies (MacDonald, 2020, 26^x, mes soulignements).

Est-ce de l'ignorance ou du déni? Ou un conditionnement collectif au déni au sein d'une épistémologie coloniale de l'ignorance? Selon Regan, le déni collectif permet de « dévi[er] les regards *loin* du problème de l'occupation coloniale. De faire autrement provoquerait une crise d'identité collective et nous exposerait au trauma d'avouer des vérités bouleversantes » (Regan, 2010, 34^x, mes italiques). Certaines vérités bouleversantes parviendraient quand même à atteindre la population, telles que les centaines de sépultures non marquées d'enfants autochtones, découvertes autour d'anciens « pensionnats indiens » depuis mai 2021, en commençant par celui à Kamloops en Colombie-Britannique. D'une part, la population indignée situerait le blâme à l'extérieur à soi (dans l'Église catholique et le gouvernement fédéral), mais, d'autre part, elle commencerait à s'engager plus personnellement aux rassemblements publics de réflexion. La journée annuelle du Gilet orange le 30 septembre en serait un exemple, pour commémorer tous les enfants internés dans les pensionnats indiens. En 2021, cette

journée est renommée la Journée nationale de la Vérité et de la Réconciliation, à l'initiative du premier ministre Justin Trudeau.

Toutefois, les messages contradictoires et les dénis par les personnages politiques n'inspireraient guère confiance aux peuples autochtones. Par exemple, le premier ministre Justin Trudeau aurait refusé deux invitations à Kamloops par la cheffe Rosanne Casimir (Tk'emlúps te Secwépemc) pour y participer à une cérémonie commémorative le 30 septembre 2021, la première Journée nationale de la Vérité et de la réconciliation que Trudeau lui-même venait d'inaugurer. Trudeau serait parti en vacances ce même jour. Il aurait finalement été contraint à offrir par la suite des excuses pour son « erreur »⁶. Et le 24 octobre 2021, à l'émission télévisée *Tout le monde en parle*, Jean Chrétien aurait proclamé son ignorance des abus perpétrés dans les pensionnats indiens lorsqu'il était ministre des Affaires indiennes entre 1968 et 1974, alors que son département aurait reçu de nombreux rapports à cet effet, dont un adressé directement à lui⁷.

Ces dénis et refus répétés feraient preuve de « l'épistémologie de l'ignorance » décrite par Charles Mills. En 1996, la CRPA dénonçait « à quel point les sociétés démocratiques sont capables de tolérer en leur sein les pires énormités morales » (CRPA, vol 1, 840). De fait, selon l'historien Roger Epp, ce n'est pas un « problème indien » que nous avons au Canada, mais bel et bien un « problème d'occupant·es », « a *settler problem* » (Epp, 2003, 228). Et le premier problème des occupant·es serait le refus de se

⁶ <https://www.theguardian.com/world/2021/oct/06/justin-trudeau-indigenous-reconciliation-day-family-holiday-mistake>

⁷ <https://www.ledevoir.com/politique/canada/642678/un-commentaire-de-jean-chretien-sur-les-pensionnats-fait-sursauter-un-depute-du-npd>

voir comme occupant·es, au niveau du public et au niveau des gouvernements. Le manque de volonté politique commence par ce refus. Mais la population générale détient aussi une responsabilité et un pouvoir en cette matière. Les trois grandes enquêtes nationales canadiennes appellent non seulement les gouvernements à réparer les injustices, mais aussi toute la population à reconnaître son implication personnelle et à participer à la réconciliation : « We are all Treaty people »⁸, « nous sommes tous visés par les traités et avons tous une responsabilité à agir »⁹.

JoAnn Episknew, analyste en politique de santé d'origine Métis, refuse les discours qui ne traitent que du besoin *de guérison des Autochtones*. Elle précise que les Autochtones souffrent de *blessures à l'âme* plus que de *maladies*, et que ce serait plutôt « le colonialisme qui est malade et qui a besoin d'analyse et de traitement » (Episknew, 2009, 11ᵃ). Episknew fait écho à Albert Memmi¹⁰ qui écrivait en 1973, « le colonisateur est une maladie de l'Européen, dont il doit être complètement guéri et préservé... Cette guérison suppose une thérapeutique difficile et douloureuse, un arrachement et une refonte de ses conditions actuelles d'existence » (Memmi, 1973, 171). Episknew explique la grande valeur de guérison individuelle et collective que porte la littérature autochtone, non seulement pour les personnes autochtones mais aussi pour les occupant·es : «to cure the settlers from the delusions learned from their mythology » (Episknew, 2009, 15).

⁸ TRC *Honouring the Truth, Reconciling for the Future* (2015), 15.

⁹ CVR vol 6, (2015), 8.

¹⁰ Tunisien juif, auteur de *Portrait du colonisé précédé par un portrait du colonisateur*, Paris: Payot (1973).

Afin de stimuler une telle guérison du colonisateur, l'écrivaine Crie-Métis Emma Larocque voudrait voir dans la littérature autochtone « une analyse plus profonde de la personnalité et de la psyché du colonisateur... [ainsi qu'] un traitement plus complet... de l'opresseur — en nous tous » (Larocque, 2010, 168ᄡ). Larocque articule l'importance de l'autoreprésentation autochtone et de la lecture de la littérature autochtone, non seulement pour les Autochtones, mais aussi pour les colonisateurs. La littérature autochtone servirait de « nouveaux miroirs inconfortables » pour l'identité canadienne blanche (Larocque, 2010, 168ᄡ), lui permettant de se voir sous un nouvel œil. De ce nouveau miroir surgiraient aussi de nouvelles images de subjectivités autochtones auparavant occultées par le colonialisme.

De son côté d'occupante, Paulette Regan appelle les occupant·es à se *déstabiliser* (« *unsettle the settler within* »), à se mettre soi-même « sous la loupe » au lieu de « derrière la loupe » (Regan, 2010, 33-4) de façon humble, vulnérable et non défensive (Regan, 2010, 28ᄡ), ouverte à l'émotion, centrée sur des perspectives autochtones. Cet engagement passerait par une réciprocité de témoignages, c'est-à-dire, par les témoignages de la part des occupant·es, partagés franchement avec les Autochtones et avec d'autres occupant·es. Dans ces témoignages de leurs propres récits, les occupant·es avoueraient aussi leur manque de connaissance ainsi que leurs complicités collectives, assumant la responsabilité de déstabiliser leurs assises d'occupant·es en se soumettant au regard critique :

Settler stories as counter-narratives [counter to mainstream myths] that create decolonizing space are both interior and relational. As such, they require us [settlers] to risk revealing ourselves as vulnerable 'not-knowers' who are willing

to examine our dual positions as colonizer-perpetrators and colonizer-allies (Regan, 2010, 28).

Cet appel de Regan reflète les deux dimensions de la décolonisation selon Frantz Fanon, soit la dimension subjective (la transformation de l'auto-perception), et la dimension objective (la transformation politique) (Fanon, 1961).

Il faut ici souligner une spécificité du colonialisme *d'occupation* par rapport au colonialisme dont parle Fanon. Alors que ce dernier colonialisme vise à *multiplier* les colonisés et à exploiter leur *labeur*, le colonialisme *d'occupation* vise à *éliminer* les Autochtones en tant que tels, *s'approprier* leur territoire, et les *remplacer* par les occupants en tant que propriétaires originaux et légitimes du territoire.

Selon Eve Tuck (Aléoute) et K. Wayne Yang en 2012 dans leur célèbre article « Decolonization is not a Metaphor », le colonialisme d'occupation n'est pas simplement un synonyme de l'oppression générique. Deux spécificités caractérisent le colonialisme d'occupation : premièrement, la logique de l'élimination des Autochtones (Wolfe, 2006, 402, cité par Tuck & Yang, 2012, 12) et deuxièmement, la dépossession des territoires autochtones. Conséquemment, la *décolonisation* dans le contexte d'occupation devrait répondre à ces spécificités et ne serait pas simplement substituable à la « justice sociale » générique ou à la « lutte contre l'oppression » générique (Tuck & Yang, 2012, 21⁸). La *décolonisation* dans le contexte d'occupation ne serait donc pas une métaphore générale pour la justice sociale (Tuck & Yang, 2012, 3, 7), mais plutôt, aurait un sens spécifique et concret : « decolonization specifically requires the repatriation of Indigenous *land* and *life* » (Tuck & Yang, 2012, 21, mes italiques). Cette spécificité impliquerait de la part des occupant·es, de placer les luttes et les perspectives *autochtones* bien visiblement au

centre de leur vision afin de contrer les effacements, la logique d'élimination, ainsi que le mythe de la disparition tragique des Autochtones. « Settler colonialism and its decolonization implicates and unsettles everyone. » (Tuck & Yang, 2012, 7)

Selon Taiaiake Alfred (Mohawk), le rétablissement décolonial de la vie autochtone doit passer par des mesures concrètes de restitution et de réparation, au-delà de belles paroles de réconciliation qui ignorent l'accumulation des torts et leurs effets d'appauvrissement et qui dessinent un bel avenir ensemble sans vraiment rien changer. Il s'agirait de *restituer* concrètement le rapport autochtone à la terre ainsi que la vie autochtone collectivement auto-déterminante ; et de *réparer* concrètement les torts et les effets des multiples violences, dépossessions et destitutions :

Recasting the *Onkwehonwe* (original people) struggle as one of seeking restitution as the precondition of reconciliation is not extremist or irrational... Restitution ... involves ... the return of what was stolen, accepting reparations (either land, material, or monetary recompense) for what cannot be returned, and forging a new socio-political relationship based on Canada's admission of wrongdoing and acceptance of the ... obligation to engage Indigenous peoples in a restitution-reconciliation peace-building process (Alfred, 2009a, 183).

De plus, comme le spécifie la CVR en 2015, la violence coloniale est genrée, avec des stratégies qui visent de façons spécifiques les femmes et les filles autochtones. L'Appel à l'action 41 formulé par la CVR à cet effet a mené à l'établissement de l'*Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées* (ENFFADA, 2019). Cette enquête mène aux appels à la justice visant non seulement les gouvernements et de nombreuses institutions, mais aussi la population générale (Appels à la justice 15.1-15.8, en annexe à ce présent travail) en tant que partie intégrale de la solution.

La population générale est appelée, entre autres, à « participer [personnellement] à la décolonisation » en s'éduquant à l'historique colonial, en « reconnai[ssant] l'importance... pour les communautés autochtones locales de la *terre* sur laquelle *on vit* », en « *écout[ant]* les vérités racontées », en « lutt[ant] contre le racisme, le sexisme, l'ignorance, l'homophobie et la transphobie », en « deven[ant] des alliés solides » et en exigeant l'action gouvernementale concrète (ENFFADA Appels à la justice 15.1-15.8, mes italiques). Alors que ces appels sont de bons points de départ, c'est la *façon* doit on y répond qui serait importante (Regan, 2010, 32).

Si notre « écoute » des témoignages autochtones demeure *passive*, émotivement distante, rationnelle et « neutre », ressentie « *at a safe distance [from] the ... distant other* » (Regan, 2010, 48-9) même si elle se veut empathique et sincère (Regan, 2010, 39-40), elle ne représenterait que de l'empathie *passive* (Regan, 2010, 48) sans autoréflexion critique, sans engagement émotif, sans un sens d'implication et de responsabilité collective. Regan cite de nombreuses recherches recommandant plutôt une écoute *active* (caractérisée par un engagement non seulement cognitif, mais aussi émotif), une autocritique, et un témoignage actif et collectif (« *a collective testimonial exchange* ») par lequel on assumerait « la responsabilité de l'éducation collective [des occupant·es] » (Regan, 2010, 49). C'est en ces termes, ainsi qu'en termes de « corriger la mémoire collective » par le biais de *insurgent remembering* (remémorations dissidentes) que Regan exprime ses propres actions décolonisatrices dans ses divers rôles au gouvernement et comme directrice de recherche pour la CVR. Plus précisément, ses remémorations dissidentes incluent, d'une part, la déconstruction du mythe du Canadien

peacemaker, et, d'autre part, la démonstration de la continuité historique et contemporaine des structures de violence coloniale qui encadrent les relations autochtones-allochtones. Regan effectue cette démonstration en exposant le lien entre les pratiques discursives coloniales du XIXe siècle (sur les traités et les politiques indiennes) et le discours contemporain — déficient — sur la réconciliation.

Regan note aussi la sorte d'action à laquelle Taiaiake Alfred appelle les occupant-es :

Alfred ... calls upon those settlers who would be Indigenous allies – those 'who are capable of listening' – 'to share our vision of respect and peaceful co-existence' and to 'creatively confront the social and spiritual forces that are preventing us from overcoming the divisive and painful legacies of our shared history as imperial subjects. (Regan, 2010, 61)

De son côté, Andrea Smith stipule la primauté de l'action collective : « You don't think your way into a different way of acting; you act your way into a different way of thinking. » (Smith, 2013, 264) Elle critique le virage excessivement individualiste qu'elle observe dans certains exercices nombrilistes de l'autoréflexion critique « blanche », des exercices limités à une sorte de confession ou à l'auto-amélioration (Smith, 2013, 274). Elle pose la question, « Comment collectiviser la transformation individuelle ? » (Smith, 2013, 264) et explore des possibilités de réponse :

our project becomes less of one based on self-improvement or even collective self-improvement, and more about the creation of new worlds and futurities for which we currently have no language. In addition, the "new" worlds may exist within this world... (Smith, 2013, 274)

Elle souligne l'implication de toute personne dans les structures imbriquées d'oppression (Smith, 2013, 277), ainsi que le besoin de travailler ensemble pour les contester et les démanteler de façon concrète, au niveau organisationnel. Elle donne l'exemple d'une personne diplômée invitée comme conférencière ; cette personne

pourrait contester le privilège institutionnel en incluant, en tant que co-locutrice, une personne non diplômée qui a des savoirs situés de la question sous discussion (Smith, 2013, 264).

Les deux approches — l'autoréflexion critique (marquée par l'écoute active et émotive) ainsi que l'engagement dans des actions collectivement transformatrices — doivent donc être liées, en s'approfondissant mutuellement.

Sans l'écoute active et l'autoréflexion critique, nous risquons de « ne pas voir » que nous sommes tou·tes impliqué·es personnellement et collectivement dans le colonialisme d'occupation et donc dans la décolonisation (Tuck & Yang, 2012, 7; Arvin, Tuck & Morrill, 2013, 9; Smith, 2013, 277), nous risquons de « ne pas voir » notre responsabilité individuelle et collective à *désapprendre*, et nous risquons de ne pas passer à l'action décolonisatrice. Si nous agissons comme si les problèmes sont *extérieurs* à nous (Regan, 2010, 40), en ne voyant pas que nous en faisons partie de façon systémique du fait de nos conditionnements, nous continuerons à faire partie du problème. La cécité et le déni face aux structures d'oppression coloniale et face à nos propres complicités constitueraient une façon certaine de les perpétuer. Anne Russo ajoute:

As Morgan Bassichis ... notes, 'the very systems we are working to dismantle live inside of us'. And yet we often act as if these structures, ideologies, and power lines are outside of ourselves, our groups, and our efforts, and so we do not consistently question how they are shaping our identities, our relationships, and our organizations, as well as our ideas, strategies, and visions. (Russo, 2018, 2)

L'action collective décolonisatrice aussi déstabilise nos façons de « ne pas voir ».

Face à ce constat, je me pose trois questions : premièrement, comment *comprendre* notre « ne pas voir » la violence coloniale au Canada ? Deuxièmement, comment

désapprendre ce « ne pas voir » ? Troisièmement, comment cultiver un *agir décolonisateur* ? Ces questions structurent mes trois chapitres : le premier consiste en un cadre d'analyse conceptuelle en deux volets - philosophique et interdisciplinaire - de subjectivités et de relations de pouvoir pour comprendre les structures de conditionnement à sélectivement « ne pas voir », tout en offrant certaines réimaginations et resymbolisations de subjectivités relationnelles. Le deuxième chapitre présente, surtout à partir de diverses perspectives autochtones, certaines réalités autochtones genrées — historiques et contemporaines — sous le colonialisme d'occupation au Canada. Le troisième chapitre aborde la décolonisation nécessaire au Canada : d'abord, à partir de perspectives autochtones, et ensuite, à partir de l'approche de *déstabiliser l'occupant·e en soi* selon Paulette Regan, afin de cultiver des subjectivités relationnelles qui sont spécifiquement décolonisatrices. Le fil conducteur de toute ma recherche demeure de « cultiver des subjectivités relationnelles décolonisatrices ».

Chapitre 1 : Cadre théorique

Ce premier chapitre est théorique en deux temps, d’abord philosophique selon la pensée de Luce Irigaray, et ensuite multidisciplinaire puisque le colonialisme d’occupation est trop complexe pour s’expliquer à partir d’une *seule* théorie (Wolfe, 2006 ; Cole, 2004, 165). Donc, je croise la pensée de Luce Irigaray — qui resymbolise les subjectivités relationnelles dans le contexte du patriarcat qui opprime les femmes — avec des théories féministes noires, des théories critiques de la blanchité, des théories postcoloniales et les *settler colonial studies*. Ce cadre élargi sert à élucider la complexité des subjectivités relationnelles dans la matrice de domination dans laquelle chacun·e, et chaque groupe, sont positionné·es à la fois en tant qu’opprimé·es et oppresseur·es selon une combinaison particulière, relationnelle et dynamique.

Mon cadre d’analyse préliminaire est *philosophique* selon la pensée de Luce Irigaray. Sa pensée est riche en potentiel non seulement déconstructeur, mais aussi restructeur. Elle me permet d’extraire certains processus constitutifs du sujet philosophique universel, d’exposer leurs liens au patriarcat (qui est un des piliers du colonialisme), et d’identifier des cibles spécifiques pour ces processus. Elle me permet aussi de réimaginer et de resymboliser des possibilités subjectives et relationnelles de façons pertinentes à mon projet. Toutefois, elle n’aborde pas spécifiquement l’aspect décolonisateur, d’où le besoin des autres théories.

Mon extraction de processus et de cibles à partir de la pensée de Luce Irigaray est guidée par des perspectives autochtones, en tenant compte des façons dont ces processus ont été opérationnalisés contre les peuples autochtones sous le colonialisme

d'occupation au Canada. Parmi les processus que j'y trouve, je me concentre sur l'effacement, l'appropriation et la substitution¹¹. À propos de cibles théoriques de ces processus, je me concentre sur les possibilités subjectives, les possibilités relationnelles, les divinités et spiritualités, les généalogies, les origines et les récits d'origine, et l'existence politique.

L'œuvre de Luce Irigaray ne se limite pas à la déconstruction, mais elle réimagine, resymbolise et reconstruit les subjectivités et les relations en vue de l'épanouissement et l'engendrement sociaux, culturels, politiques, et spirituels, en lien étroit avec l'environnement. Elle appelle à spiritualiser le corps afin de pouvoir cultiver des subjectivités relationnelles. En particulier, ses concepts de la limite, de l'efflorescence, du devenir continu, de l'intervalle et de l'éthique de la différence sont pertinents pour nous occupant-es, pour la culture de nos propres subjectivités relationnelles, et aussi pour notre conscientisation à faire place aux subjectivités autochtones.

Au fur et à mesure que j'explique chaque conceptualisation irigaréenne, j'indiquerai brièvement certains liens que j'y trouve avec certaines expériences autochtones concrètes — d'une part, des effacements, appropriations et substitutions dans les structures d'oppression coloniales, et d'autre part, de la vie sans l'oppression coloniale. J'expliquerai en plus grand détail ces perspectives autochtones et ces liens aux chapitres 2

¹¹ J'aurais pu aussi traiter spécifiquement d'autres processus tels que la déformation de l'image, du dévoilement, du détournement, de la réduction, de l'inversion (renversement), de l'exclusion, du déni et de l'amplification sélective. Ces autres processus sont importants dans la pensée de Luce Irigaray et figureront dans ses citations et dans mes explications, mais sans que je les développe en détail, étant donné les limites de ce travail.

et 3. Les six cibles théoriques reviendront dans la section *Unsettling* (Chapitre 3b) en tant que cadre d'analyse de complicités et d'actions décolonisatrices.

a) La constitution du « sujet universel » et des rapports de pouvoir par effacement, appropriation et substitution : critiques, réimaginings et resymbolisations selon la pensée philosophique de Luce Irigaray

Luce Irigaray critique le sujet philosophique occidental qui est idéalisé en tant que point de référence universel, mais qui cache un positionnement et un intérêt masculin. En 1974, Luce Irigaray énonce : « Toute théorie du “sujet” a toujours été appropriée au “masculin”. À s’y assujettir, la femme renonce à son insu à la spécificité de son rapport à l’imaginaire » (Irigaray, 1974, 165). La non-neutralité du sujet ainsi que le rapport à l’imaginaire sous-tendent mon analyse des subjectivités relationnelles, et comportent des ancrages pour la resymbolisation, la décolonisation et la résurgence autochtone (Simpson, 2011, 2017), comme le sera expliqué au chapitre 2.

Cultiver des subjectivités relationnelles irigaréennes impliquerait d’être pleinement conscient-e de la non-neutralité du sujet, de son appartenance (individuelle et collective, genrée) à un tout plus grand, et de la « limite » fondamentale qui attire vers l’autre, non pour l’anéantir, mais pour bâtir ensemble une communauté qui valorise et représente les besoins-désirs différents. Cultiver des subjectivités relationnelles irigaréennes passerait par l’épanouissement mutuel (« l’efflorescence »). Cette efflorescence se bâtirait *en relation avec* l’autre — incluant avec l’environnement — de façons évolutives, cycliques (avec des retours à soi), mutuellement bénéfiques, respectueuses, non hiérarchiques, non appropriatives, non monolithiques, et non totalisantes (Irigaray, 1983, 197).

Le respect de la limite nécessiterait une valorisation mutuelle de « l'intervalle » entre sujets non neutres. Cet intervalle vital et créatif protégerait chacun-e contre toute fusion ou appropriation par l'autre, et consisterait, à la fois, en un espace d'épanouissement et à un pont vers l'autre. Afin de cultiver cet intervalle, Luce Irigaray propose une nouvelle façon, intentionnelle, de voir qui respecterait l'invisible du devenir chez soi et chez l'autre. « Le respect de l'invisibilité de l'autre », ce sens profond d'hospitalité et de partage envers l'autre, « correspondrait au devenir humain, à l'être humain » (Irigaray, 2003, 147ᄡ) :

The respect of difference, particularly of sexual difference, does not correspond to the respect of something visible but of something invisible which results from a relation with oneself, with the other, with the world peculiar to each gender.

The respect of the invisibility of the other, this hospitality given to the other as other not only in one's own country, in one's own home but also in oneself – in one's own body, and one's own breath, one's own mind or soul – correspond, for me, to a human becoming, a human being. (Irigaray, 2003, 147)

Cultiver cette contemplation intentionnelle de l'invisible par le biais d'une culture de la respiration transformerait l'invisibilité de l'autre non plus en une *lacune* de notre vision, mais en une nouvelle *source* invisible de vision, nourrie par l'énergie qui émane de l'autre (Irigaray, 2003, 149-50). L'efflorescence mutuelle dépendrait de cette nouvelle vision, de cette énergie partagée, de cette hospitalité réciproque en tant que « invitation à habiter cette demeure » (Irigaray, 1984, 194).

Je trouve ici des liens intéressants avec certaines pensées autochtones, notamment sur la non-neutralité du sujet, le rapport à l'imaginaire, les façons de voir, la spiritualisation du corps, et les relations de partage et de responsabilité mutuelle (Armstrong, 1995; Bartlett, 2012; L Simpson, 2011, 2014; Coulthard, 2014; Reid, 2020).

Toutefois, la relation selon les pensées autochtones comporte cette différence fondamentale avec la pensée irigaréenne : l'ancrage spécifique au territoire, à la terre-mère. La relation autochtone au territoire est primordiale pour la formation de toute autre relation humaine et pour le rapport à l'imaginaire, même si elle se vit de façons différentes d'un peuple autochtone à l'autre (Episkenew, 2009; Larocque, 2010; L Simpson, 2014; Starblanket & Stark, 2018).

Le rapport à l'imaginaire serait fondamental à la constitution de la subjectivité. Luce Irigaray, psychanalyste et linguiste en plus d'être philosophe, examine les implications du rapport à l'imaginaire et des liens entre l'imaginaire et le symbolique selon le modèle du psychanalyste Jacques Lacan. L'imaginaire serait étroitement lié au désir. Le symbolique, un ensemble de systèmes de représentation (p. ex., linguistiques, visuelles, culturelles), interagirait avec l'imaginaire, le moulant et étant moulé par lui. Les systèmes de représentation incluent le discours philosophique.

Dans *Speculum* (1974), son ouvrage le plus connu, Luce Irigaray¹² tente d'exposer les fondements qui auraient permis la puissante systématisation du discours philosophique et des structures de domination qui y sont associées. Elle explore les liens entre le symbolique et l'imaginaire dans les cultures patriarcales occidentales qui étouffent les possibilités d'émergence d'imaginaires et de symboliques autres que masculins. Avec ses concepts de la limite, de l'intervalle, de l'efflorescence et de la nouvelle vision qui font partie de son éthique de la différence sexuelle, Luce Irigaray

¹² Je répète toujours «Luce Irigaray» au lieu d'abrégier à «Irigaray» par respect de sa demande spécifique - en entrevue en 1995, elle rejette la réduction de son identité à son patronyme : «surtout ne m'appellez pas Irigaray - j'ai horreur de cela» (Hirsch, Olsen & Brulotte, 1995, 102ᄁ).

cherche à resymboliser des possibilités occultées pour pouvoir cultiver des subjectivités relationnelles (incluant envers l'environnement) respectueuses, mutuellement bénéfiques, interdépendantes, et sans domination (Irigaray, 1983, 197).

Toutes les cibles d'effacement dont je traite dans ce texte se recoupent dans la constitution de la subjectivité. Les analyser en isolement les unes des autres serait peut-être une autre manifestation de la tendance coloniale à tout séparer et catégoriser. Cependant, chacune contribue sa profondeur distincte et pertinente, tout en étant liée aux autres. Il y aura donc de nombreux chevauchements, surtout dans la première partie sur les possibilités subjectives. Je donnerai, pour chacune des cibles, des exemples d'effacements, appropriations et/ou substitutions qui s'y appliquent selon la critique de Luce Irigaray. J'ajouterai aussi les réimaginings et les resymbolisations qu'elle propose, en signalant, au fur et à mesure, certaines rencontres entre sa pensée et diverses pensées autochtones.

(1) Effacements de possibilités subjectives

Luce Irigaray critique la prétention du sujet philosophique occidental traditionnel à être le point de référence universel, absolu, abstrait, neutre et indifférencié. Ce sujet idéalisé serait autonome, isolé en tant qu'« être » fixe et fermé, constitué en opposition à l'autre de façon hiérarchique. Elle en critique les conséquences matérielles qui vont loin au-delà du symbolisme.

Alors que Luce Irigaray se concentre particulièrement sur le patriarcat capitaliste dans son analyse, j'étendrai mon analyse à d'autres structures d'oppression imbriquées— notamment le suprémacisme blanc et le colonialisme — dans mon cadre théorique élargi.

Toutefois, sa concentration sur la différence sexuelle est pertinente comme point de départ pour deux raisons : la première est que, pour Luce Irigaray, tel qu'expliqué par Elizabeth Grosz, « la différence sexuelle n'est pas "seulement une différence sociale parmi d'autres, mais plutôt cette forme de différence qui rend possibles toutes les autres différences vécues, le moteur de toutes les différences vécues" » (Rawlinson, 2016, 58).

Deuxièmement, selon des perspectives autochtones féministes qui guident mon travail, la violence genrée est un pilier délibéré du colonialisme d'occupation (Smith, 2005) et de son « assujettissement des communautés autochtones » (Perreault, 2015, 41 ; Kuokkanen, 2007 ; Smith, 2005). De fait, l'analyse genrée détient une place centrale dans l'analyse anticoloniale féministe et constitue selon moi un point de départ logique dans la déconstruction du sujet philosophique occidental présenté comme neutre et indifférencié, mais cachant des points de vue et intérêts particuliers non avoués.

Luce Irigaray expose comment, de façons répétées dans l'histoire, les auteurs masculins de divers corpus de textes dans divers domaines (p. ex., la philosophie, la psychanalyse) réduisent les représentations de femmes et de la différence sexuelle en fonction *de l'homme, pour et par lui*, s'érigeant eux-mêmes en tant que seuls sujets d'énonciation. Luce Irigaray écrit : « Comme personnes assurant l'ordre de la parole et de la culture [p. ex., la langue française¹³ et le droit] ne restent que des sujets masculins,

¹³ Luce Irigaray donne trois cas grammaticaux de l'effacement du féminin dans la langue française : « a) le générique se désigne par *il* et *il* seulement ; b) le pluriel mixte s'exprime par le masculin pluriel, ce qui implique que dans un groupe mixte,... la femme doit endosser le *il(s)*... [L] e rapport de la femme à elle-même, le rapport des femmes entre elles, et en particulier la relation entre mère et fille, sont donc effacés dans toute situation de mixité ; c) le genre masculin est valorisé au détriment du genre féminin, cela signifie que le *il* l'emporte toujours sur le *elle*... Le langage et ses valeurs reflètent l'organisation sociale et inversement » (Irigaray, 1992, 113-4).

même s'ils n'assument pas ou ne reconnaissent pas leur genre, et un sujet féminin dépersonnalisé, impersonnalisé » (Irigaray, 1992, 126). Elle appelle les sujets masculins à assumer leur identité sexuée particulière, ce qui ouvrirait une place pour une identité subjective féminine.

Je trouve des liens pertinents ici entre la pensée de Luce Irigaray, de Gayatri Spivak (féministe postcolonialiste, originaire des Indes) et de Nicolas Renaud (Wendat) quant à la suppression de voix non dominantes. Selon Gayatri Spivak (1988), les subalternes ne peuvent plus parler. Nicolas Renaud (Wendat) rajoute la notion de *l'absorption* (une fausse fusion, une appropriation) de voix autochtones par des non-Autochtones dans de nombreuses productions artistiques québécoises comme la pièce de théâtre *Kanata* par Robert Lepage et Michel Nadeau (2015), ainsi que le film *L'Empreinte* par Carole Poliquin et Yvan Dubuc (2015) : « Ainsi “absorbé” plutôt qu’effacé, l’Autochtone n’a pas plus de voix [que s’il/elle était effacé] pour offrir sa perspective et nommer son expérience coloniale » (Renaud, 2020, 63). « La réalité présente des communautés autochtones, leurs cultures et leur propre histoire sont évacuées du film [*L'Empreinte*]... on semble dire en fin de compte : “je n’ai pas vraiment à vous entendre... car je suis moi-même un peu vous” ». Contrairement à cette prétention non autochtone d’une affiliation identitaire autochtone, Renaud soutient que « l’évocation d’un distant métissage, sans expérience de cette appartenance, ne fait pas de quelqu’un un Autochtone ni un “métis” » (Renaud, 2020, 63). La prétention non autochtone au métissage autochtone servirait à déculpabiliser la population occupante coloniale québécoise :

La nation [Québécoise] redéfinie comme métissée réclame du coup l’absolution de tout rôle colonial et déclare sa solidaire parenté avec les Autochtones (sans

vraiment se soucier de ce qu'en pensent les Autochtones) en tant que victimes d'un même et unique colonisateur : l'Anglais. C'est encore en le niant qu'on restaure le colonialisme, cette fois dans une plasticité inventive des mythes nationaux. (Renaud, 2020, 63).

Cette « absorption » effectuerait une substitution de voix autochtones par les voix franco-qubécoises. L'absorption n'*effacerait* pas dans le sens où il n'y aurait plus aucune trace autochtone. Au contraire, une certaine voix autochtone serait revendiquée à l'*intérieur* des identités franco-qubécoises tout en étant refusée aux Autochtones eux/elles-mêmes : « Ainsi “absorbé” plutôt qu'effacé, l'Autochtone n'a pas plus de voix pour offrir sa perspective et nommer son expérience coloniale » (Renaud, 2020, 63). Cette fausse fusion constituerait un mécanisme de déni de complicité coloniale. Je trouve ici certains liens avec la critique irigaréenne : l'*emprunt* devenu *appropriation* et *substitution* ; le refus de reconnaître le statut particulier des personnes de qui l'emprunt a été effectué ; et finalement, l'effacement actif et défensif de la dette envers ces dernières.

Selon Luce Irigaray, la possibilité d'être un sujet d'énonciation figurerait au centre des effacements de possibilités subjectives féminines. Ces dernières incluraient aussi d'être sujet *pour soi*, sujet d'autoreprésentation et sujet d'autodétermination, à partir de sa propre existence ancrée dans un corps sexué. Les éléments constitutifs de telles subjectivités qui sont effacés incluent leurs rapports particuliers (non neutres) à elles-mêmes, à leurs désirs, à leurs imaginaires spécifiques, aux autres femmes et à la transcendance. Le mécanisme principal d'effacement consisterait en la réduction de l'autre dans le Même à l'intérieur du discours philosophique. Ce discours cacherait les « emprunts » au féminin jamais avoués ni repayés et deviendrait le fondement d'une

puissante et dominante systématisation de l'effacement, de l'appropriation et de la substitution. Luce Irigaray explique :

c'est bien le discours philosophique qu'il faut questionner, et déranger, en tant qu'il fait la loi à tout autre, qu'il constitue le discours des discours... [Il faut] interroger ce qui fait la puissance de sa systématité, la force de sa cohésion, la ressource de ses déploiements, la généralité de sa loi et de sa valeur. C'est dire sa position de maîtrise, et de reprise possible des différentes productions de l'histoire.

Or, cette domination du logos philosophique vient, pour une bonne part, de son pouvoir de réduire tout autre dans l'économie du Même. Le projet téléologiquement constructeur qu'il se donne est toujours aussi un projet de détournement, de dévoiement, de réduction, de l'autre dans le Même. Et, dans sa plus grande généralité peut-être, d'effacement de la différence des sexes dans les systèmes autoreprésentatifs d'un « sujet masculin ». D'où la nécessité de « rouvrir » les figures du discours philosophique — l'idée, la substance, le sujet, la subjectivité transcendente, le savoir absolu — pour en faire surgir les emprunts au/du féminin, leur faire « rendre » ce qu'elles doivent au féminin. (Irigaray, 1977, 72-3)

Ainsi, les fondements de la domination du logos philosophique, de sa prétention de maîtrise devenue puissante capacité systématisante, incluraient : 1) la *réduction de tout autre dans l'économie du Même* ; 2) un *projet* téléologique de structure de maîtrise, par le biais du *dévoiement*, de la réduction de l'autre dans le Même ; et 3) *l'effacement de la différence* des sexes dans les systèmes autoreprésentatifs d'un « sujet masculin ».

Expliquons. D'abord, la réduction et le dévoiement : l'autre-femme est « réduite dans le Même », limitée dans son devenir, coupée de « la spécificité de son rapport à l'imaginaire » (Irigaray, 1974, 165), détournée vers le cul-de-sac de la complémentarité, l'opposition, et la comparaison toujours et seulement par rapport à l'homme, l'homme étant établi comme point de référence absolu, universel et neutre, dans ce que Luce Irigaray appelle « l'économie du Même ». Dans cette économie, tout est comparé et mesuré contre ce point de référence absolue, ce Même — le seul ayant droit à un *pour*

soi. Cette économie construirait et soutiendrait le « projet téléologiquement constructeur » d'un monde ordonné selon la « loi de la valorisation exclusive des besoins-désirs des hommes, et des échanges entre eux » (Irigaray, 1977, 168). Ce monde consisterait en « un monopole hommo-sexuel », un « empire de l'hom (m) o-sexualité. Non dans une pratique "immédiate", mais dans sa médiation "sociale" » (Irigaray, 1977, 168).

La différence sexuelle, ainsi que les besoins-désirs des femmes et les échanges entre elles, n'auraient aucune représentation selon la loi qui compte au sein des « systèmes autoreprésentatifs d'un "sujet masculin" ». La différence sexuelle servirait plutôt à disqualifier l'autre — la femme — comme sujet, à la considérer comme inadéquate, avec l'évocation du manque, de l'excès ou de la déviance par rapport au Même. Des systèmes autoreprésentatifs d'un « sujet féminin » sont impensés et impensables dans le projet que se donne le discours philosophique. La différence, déterminée comme déviante et non conforme au Même, servirait à fixer la femme *en soi*, sans aucune possibilité *pour soi* mais définie en tant que « bien domestique *de/pour* l'homme » (Irigaray, 1977, 167). La différence sexuelle, et la femme elle-même en tant que sujet *pour soi*, seraient absorbées, *occultées*, invisibilisées, invalidées en tant que non représentables. Comment donc « "rouvrir" les figures du discours philosophique » comme le demande Luce Irigaray ? Selon elle,

[cela] peut se faire par différents moyens... Soit en interrogeant *les conditions de possibilité de la systématité elle-même* : ce que la cohérence de l'énoncé discursif occulte de ses conditions de production, quoi qu'il en dise dans le discours. Ainsi la « *matière* » dont se nourrit le sujet parlant pour se produire, se reproduire ; la *scénographie* qui rend praticable la représentation, sans oublier le *miroir*, le plus souvent masqué, qui permet au logos, au sujet, de se redoubler,

de se réfléchir, lui-même. Toutes interventions dans la scène qui, restées ininterprétées, assurent sa cohérence. Il faut donc les faire rejouer, dans chaque figure du discours, pour le déconcerter de son ancrage dans la valeur de « présence ». Pour chaque philosophe — à commencer par ceux qui ont déterminé une époque de l'histoire de la philosophie — il faut repérer comment s'opère la coupure d'avec la contiguïté matérielle, le montage du système, l'économie spéculaire. (Irigaray, 1977, 72-3)

Il faudrait donc remettre en question « les conditions de possibilité de la systématité », incluant la *matière* dont se nourrit le sujet parlant pour se produire, se reproduire, et la *scénographie* de la *représentation*, dont le *miroir* qui permet au logos, au sujet, de ne réfléchir que lui-même.

Le *miroir* masqué et la *matière* figurent de façon importante dans les explications de Luce Irigaray des processus d'effacement, d'appropriation et de substitution de possibilités subjectives non masculines, de possibilités relationnelles autres que hom(m)osexuelles ou hiérarchiquement hétérosexuelles, d'origines maternelles, de divinités et de spiritualités féminines, de généalogies non patriarcales, et d'existence politique féminine.

« La question du miroir figure dans *Speculum...* pour interpréter et critiquer l'enfermement dans le *Même* du sujet occidental » (Irigaray, 1992, 103), selon « un vieux rêve de symétrie » qui comporte une « tache aveugle » (Irigaray, 1974, 9-162). L'Autre devient « l'Autre du Même », une version corrompue du Même, reléguée au dos invisible du *miroir* narcissique de l'Un, sans possibilité d'autoreprésentation. Le modèle du miroir, de la symétrie du Même, est privilégié —

comme condition de possibilité de la maîtrise dans la méconnaissance de l'autre. Modèle phallogratique... Quant au privilège de la symétrie, il est corrélatif de celui du *miroir plan* : qui peut servir à l'autoréflexion du sujet masculin dans le langage, à sa constitution comme sujet du discours. Or, la femme, à partir de ce

seul miroir plan, ne peut advenir que comme l'autre inversé du sujet masculin (son *alter ego*), ou comme lieu de surgissement et de voilement de la cause de son désir (phallique) [la cause du désir masculin], ou encore : comme manque, parce que son sexe...n'est pas spécularisable. Donc, dans l'avènement d'un désir « féminin » [et d'un rapport spécifique à l'imaginaire], ce miroir plan ne peut pas être privilégié et la symétrie ne peut pas y fonctionner comme dans la logique et dans le discours d'un sujet masculin. (Irigaray, 1977, 127)

Le miroir masqué servirait donc à amplifier sélectivement le reflet du sujet masculin et à reproduire cette autoréflexion dans le langage. Cette amplification se manifeste par une double production qui se renforce mutuellement : d'une part, la production du *discours* du sujet masculin, et d'autre part, la production du sujet masculin comme *sujet d'énonciation*, comme maître qui détermine le discours. Donc, le miroir servirait à l'effacement de toute possibilité de constitution d'un sujet féminin comme sujet d'énonciation, ou d'un discours de sujet d'énonciation féminin. Le miroir servirait à l'appropriation exclusive par le sujet masculin du statut de sujet d'énonciation du discours.

La femme serait exclue de figurer en tant que sujet *pour soi* dans la face du miroir. Ses seules possibilités d'existence (ses possibilités d'« advenir ») selon ce modèle du miroir seraient sous des formes tordues ou réduites : soit un reflet faussement symétrique dont la valeur tient à sa capacité d'amplifier le sujet masculin ; soit comme déficiente puisqu'elle n'a pas de phallus (« son sexe n'est pas spécularisable », son sexe n'est pas visible ni amplifiable dans le miroir) ; soit finalement par la réduction à la « cause » du désir masculin sans aucune possibilité de représenter son propre désir féminin.

En tant que cause du désir masculin, elle risquerait de surgir (elle existerait comme « lieu » de surgissement du désir masculin). Afin de mieux contrôler le pouvoir de la femme ainsi définie comme source de stimulation imprévisible (de surgissement) du désir masculin, le sujet masculin du miroir la relèguerait au dos invisible du miroir où elle demeurerait voilée, cachée, réprimée. Le miroir si utile à l'amplification du sujet masculin rendrait impensable toute possibilité d'existence *pour soi* de la femme, toute émergence ou représentation de son propre désir, de son rapport à soi, de son rapport spécifique à l'imaginaire. « La reconnaissance d'une sexualité féminine "spécifique" remett[rait] en cause le monopole de la valeur par le seul sexe masculin » (Irigaray, 1977, 71).

De l'analyse historique et philosophique qu'effectue Luce Irigaray émerge « une impression de ce que cette histoire n'a pas voulu que soit la femme. Cette histoire des idées occidentales n'a pas voulu que les femmes et la féminité soient davantage que l'opposition, le même, ou la complémentarité à l'homme » (Deutscher, 2002, 29ᄁ). Ainsi, la « différence sexuelle » définie en termes irréductibles à l'opposition, à la complémentarité ou au même, à partir d'un sujet d'énonciation autoreprésentative autre que le sujet masculin, est historiquement exclue, rendue « irrecevable », « impensé [e] et impensable » (Irigaray, 1983, 38), incohérente, impossible et irreprésentable, « *unspeakable* » (Rich, 1979, 308) dans la logique phallogocentrique des cultures occidentales (Irigaray, 1992, 100).

On constate assez facilement que le *je* et le *tu* ne s'emploient pas de manière équivalente selon que les sujets parlants sont femmes ou hommes... [C]es *je* et *tu* se situent à l'intérieur d'une problématique unique où il n'y a pas deux sujets, mais la mise en œuvre d'une économie incomplète d'un seul sujet (Irigaray, 1992, 112).

Finalement, en plus du *miroir* qui constitue une « condition [] de possibilité de la systématité elle-même », c'est-à-dire « ce que la cohérence de l'énoncé discursif occulte de ses conditions de production, quoi qu'il en dise dans le discours », il y aussi « la "*matière*" dont se nourrit le sujet parlant pour se produire, se reproduire » qui est une condition de possibilité de la systématité elle-même.

La matière maternelle de laquelle dépend toute personne humaine pour naître et pour « se reproduire » serait d'une part appropriée par l'instrumentalisation et l'échange de femmes dans l'économie masculine. Cette idée sera développée dans la section ci-dessous sur les effacements de possibilités relationnelles. D'autre part, la matière concrète serait remplacée par la matière symbolique dans le discours de la raison du sujet parlant. Ce sujet nie ses origines matérielles, nie sa dette envers la mère et finit par l'oublier, effaçant les traces de ses origines, y substituant des origines d'ordre symbolique : une naissance dans la raison et la parole, le *logos*, une naissance coupée de toute origine matérielle. Cette idée de l'effacement, l'appropriation et la substitution des origines sera développée plus loin dans ce texte, dans la section sur les effacements des origines.

(2) Effacements de possibilités relationnelles

Luce Irigaray analyse l'instrumentalisation des femmes dans l'organisation sociale patriarcale qui existe depuis des siècles. Dans cette organisation sociale qu'elle appelle hom(m)o-sexuelle, les femmes ont « une valeur d'usage [et d'échange] pour l'homme et la société sans être partenaire[s] d'échanges » (Irigaray, 1992, 127), ni avec les hommes ni entre elles.

« Les corps des femmes... assurent la condition de possibilité de la socialité et de la culture, mais... ils restent une “infrastructure” méconnue... » (Irigaray, 1977, 167). La dette envers la femme n'est pas reconnue ; cette dette est oubliée et effacée par la substitution symbolique de la naissance de l'homme de raison par lui-même (Irigaray, 1983, 31). La femme serait « *matière* dont se nourrit le sujet parlant pour se produire, se reproduire » (Irigaray, 1977, 72-3), mais demeure exclue elle-même à titre de sujet parlant, enfermée « dans une seule fonction » de reproduire d'autres sujets parlants (masculins) au sein de « la division du travail — producteur [homme]/reproductrices [femmes] » (Irigaray, 1987, 30).

Luce Irigaray appelle les femmes à « refus[er] » la soumission « à ce rôle social désubjectivé » que constitue l'enfermement dans la fonction *reproductrice* sans aucune dimension de *production* : « A-t-il jamais été demandé aux pères de renoncer à être des hommes ? des citoyens ? Nous n'avons pas à renoncer à être des femmes pour être des mères. » (Irigaray, 1987, 30) Elle rejette l'équivalence entre « engendrement » et « reproduction biologique ». Les femmes peuvent engendrer :

autre(*sic*) chose(*sic*) que des enfants : de l'amour, du désir, du langage, de l'art, du social, du politique, du religieux, etc. Mais cette création nous a été interdite depuis des siècles et il faut que nous nous réappropriions(*sic*) cette dimension maternelle qui nous appartient en tant que femmes. (Irigaray, 1987, 30)

Sa pensée rejoint celle de la féministe américaine noire Audre Lorde (Lorde, 1984) résumée par la féministe blanche Adrienne Rich, appelant les femmes à reconnaître les expériences suivantes en tant que puissantes ressources pour la lutte féministe :

La colère féminine. L'amour entre femmes. Le lien puissant et tragique entre mère et fille. Le fait qu'une femme puisse se réjouir de créer avec son cerveau et pas avec son utérus. Les réalités de la maternité lesbienne. La sexualité de

femmes plus âgées. Les rapports — douloureux, obliques, and souvent amers — entre femmes noires et blanches, incluant la honte, la manipulation, la trahison, l'hypocrisie, l'envie, et l'amour. Si nous avons appris quelque chose en sortant du silence et en parvenant au langage, c'est ceci : ce qui a été maintenu comme non-dit (et donc *indicible*) en nous constitue la plus importante menace à l'ordre patriarcal dans lequel les hommes contrôlent d'abord les femmes et ensuite toutes les personnes qui peuvent être définies et exploitées en tant qu'« autres ». (Rich, 1979, 308x, mes soulignements)

Ici, ce que l'ordre dominant (masculin, blanc, hétérosexuel) viserait à contrôler afin de maintenir dans l'indicible, l'inimaginable, le non représentable), inclut des possibilités relationnelles/généalogiques entre mères et filles, et des relations intersubjectives entre femmes. Les relations homosexuelles féminines seraient impensées aussi dans la psychanalyse patriarcale, selon la critique irigaréenne, sauf en termes très limités d'« *animalité* », d'« hermaphrodites », ou de « *mime de modèles masculins*. La mise en jeu de désirs entre corps, sexes, paroles, de femmes y est inconcevable », impensable en termes d'amantes adultes indépendantes (Irigaray, 1977, 192). Les relations lesbiennes dans le schème patriarcal ne seraient admises que « sous le regard de leurs "gardiens" » pour alimenter les fantasmes des hommes. « Pas question qu'elles aillent seules au "marché", qu'elles jouent de leur valeur entre elles, qu'elles se... désirent, sans le contrôle de sujets-vendeurs-acheteurs-consommateurs » (Irigaray, 1977, 192-3). La seule possibilité sexuelle socialement acceptable pour la femme, selon le schème patriarcal, serait d'être l'objet de désir de/pour l'homme.

Luce Irigaray désire resymboliser « la singularité de notre jouissance » en termes différents des « normes d'une économie phallogratique ». Elle suggère aux femmes de découvrir « la singularité de notre amour pour... nos femmes-sœurs », amour qui est

« nécessaire pour que nous ne restions pas servantes du culte phallique, des objets d'usage et d'échange entre hommes, objets rivaux sur le marché » (Irigaray, 1987, 32-3).

Les peuples autochtones, à qui le modèle sexuel hétéropatriarcal est imposé par le colonialisme, n'auraient pas à imaginer de nouvelles possibilités alternatives à ce modèle. Une diversité d'identités et d'orientations sexuelles autochtones existait déjà et existe encore, dont la désignation générale « 2-Esprit » engloberait aujourd'hui une grande variété d'identités et de comportements spécifiquement liés à leur contexte et leur lieu culturel (Hunt & Holmes, 2015). Dans certaines cultures autochtones, le genre ne serait pas rigidement lié au sexe, mais plutôt à l'occupation ou à l'habillement (Cannon, 2012).

Luce Irigaray consacre sa carrière à réimaginer, à resymboliser et à redéfinir les relations entre hommes et femmes différemment de celles imposées par l'universel masculinisé. C'est ce qui lui aurait valu la critique d'être d'essentialiste. Pourtant, son œuvre ne vise pas à consacrer la binarité ou le modèle hétéronormatif, ni à nier le droit à l'épanouissement selon diverses identités et orientations. Son œuvre comporte trois grands volets : de démasquer le point de vue masculin caché derrière le sujet universel ; de tenter de réimaginer, de resymboliser et de définir de nouvelles subjectivités ouvertes à l'expression et à l'épanouissement des femmes ; et finalement de réimaginer les relations entre hommes et femmes. Accusée à tort d'être homophobe, elle précise qu'elle se concentre à améliorer les relations malsaines de pouvoir inégal entre hommes et femmes produites selon le modèle patriarcal dominant. Selon sa réimagination d'une « relation homme-femme horizontale, le patriarcat n'existerait plus... Inventer une

nouvelle relation reviendrait à inventer un nouvel ordre socio-culturel » (Irigaray, 1995, 112). Cela passerait par le démantèlement du discours du *un* universel.

Alors que Luce Irigaray tente d'*imaginer* de nouvelles possibilités subjectives non patriarcales pour les femmes, Mary Ellen Turpel (Crie) explique que les femmes crie en auraient déjà vécu l'expérience réelle (et pas seulement imaginée) :

Our communities do not have a history of disentanglement of women from political or productive life. This is probably the most important point for [white] feminists to grasp in order to appreciate how State-imposed gender discrimination uniquely affected First Nations women. I have found that it is difficult for white feminists to accept that patriarchy is not universal (Turpel, 1993,180).

Toutefois, afin de comprendre les conditionnements relationnels de femmes et d'hommes selon les schèmes philosophiques occidentaux, Luce Irigaray poursuit sa réimagination en démantelant le discours philosophique du *un* universel :

Le naturel est au moins deux : masculin et féminin... L'universel s'est pensé comme *un*, pensé à partir de *un*. Mais ce *un* n'existe pas... Aucune nature ne peut prétendre correspondre au tout du naturel... En ce sens, une forme de négatif existe dans le naturel... [N]ul n'accomplit en soi le tout... Confondre la partie et le tout, c'est entacher le négatif d'une positivité imaginaire... Déjà il n'est plus question de la réalité, mais d'une construction faite à partir d'un point de vue... Il est donc pertinent de questionner les statuts de *un* et d'universel en fonction de leur(s) particularité(s) (Irigaray, 1992, 65-6).

Il faudrait reconnaître le négatif en soi-même en termes de limite qui n'est pas à abolir, mais à valoriser sur deux plans : d'abord, la limite en soi du fait d'être sexué-e, et ensuite, la limite face à l'autre qui est « condition de devenir et de création » (Irigaray, 1992, 65), ouvrant des possibilités de devenir et de transcendance, au lieu de les anéantir.

Je suis sexué(e) implique "je ne suis pas tout(e)... Avant d'être limité(e) par les autres, je suis limité(e) par moi-même du fait de l'objectivité de mon corps sexué et du fait de la particularité qui s'ensuit de mon inscription dans une généalogie. En ce sens, il n'y a pas de subjectivité immédiate (Irigaray, 1992, 91-2).

Il n'y aurait donc aucune subjectivité sans médiation de l'objectivité corporelle, aucune subjectivité sans cet ancrage *objectif*. Le travail du négatif devrait donc se définir sur le plan du respect au lieu du déni de l'objectivité intrinsèque à la subjectivité : « L'homme n'a donc pas à considérer sa nature comme fardeau, pas plus qu'il ne doit s'inventer une deuxième nature humaine : abstraite et irréelle, et pas davantage ne doit-il neutraliser la différence entre l'homme et la femme au nom d'une factice égalité » (Irigaray, 1992, 75).

Le *je* comporterait une objectivité à reconnaître, à valoriser, et à développer dans l'identité subjective, par exemple, *je-il*, *je-elle*¹⁴. De plus, ce respect de l'objectivité intrinsèque à la subjectivité appelle à l'attribution d'une « valeur positive accordée au pronom "elle" » (Irigaray, 1992, 111-2).

Je te reconnais signifie je reconnais que tu es, que tu existes, que tu deviens. Dans cette reconnaissance, je te marque, je me marque de l'incomplétude, du négatif. Tu n'es ni je ne suis le tout, ni le même, principe de totalisation. Et notre différence est irréductible à *une* hiérarchie, *une* généalogie, *une* histoire. Elle ne peut être estimée en termes de plus ou moins. Ce qui reviendrait à l'anéantir (Irigaray, 1992, 164).

Au lieu du passage de la nature à la culture tel que Hegel le conceptualise, par un « travail du négatif » que Luce Irigaray critique comme étant *antinaturel* (en tant que *négarion* de l'objectivité matérielle du sujet vers une spiritualisation dématérialisée), Luce Irigaray propose un passage de la nature à la culture par la reconnaissance *positive* de la limite et par la spiritualisation du corps sans abolir la corporéité. « Le naturel ne doit donc

¹⁴ Danielle Poe (2011), Rebecca Hill (2016) et Oli Stephano (2019) interprètent les concepts de Luce Irigaray comme étant ouverts aussi aux identités transgenres et non binaires.

plus s'abolir dans le spirituel, mais le spirituel consiste en la culture du naturel. Un droit civil approprié est nécessaire comme médiateur pour cette culture » (Irigaray, 1992, 90).

La reconnaissance de la limite impliquerait une reconnaissance d'individus en tant qu'identités subjectives objectivement sexuées. Ainsi, au lieu d'un « droit des personnes » indifférenciées ou des « droits de l'Homme » neutre et universel, un nouveau droit civil serait nécessaire pour bâtir ensemble une culture relationnelle, éthique, respectueuse de l'altérité. « Ce droit concerne les besoins et les désirs des personnes réelles en tant que telles : la vie et ses qualités respectives par exemple. Il ne se réduit pas aux questions concernant les biens. » (Irigaray, 1992, 91)

Cette nouvelle façon de définir l'altérité permettrait de combler les lacunes de la pensée philosophique « paralysée... dans un rêve irréaliste approprié à un seul sujet (masculin), dans le leurre d'un absolu unique ». La pensée philosophique aurait « laissé la religion et la politique dans un empirisme qui manque fondamentalement d'éthique en ce qui concerne le respect des personnes » (Irigaray, 1992, 104). Luce Irigaray chercherait à faire représenter en religion et en politique les réalités particulières effacées par le sujet unique. Elle propose son éthique de la différence sexuelle comme cadre pour y arriver, en passant par la spiritualisation du corps et du désir.

La spiritualisation du corps et du désir se ferait par « l'éducation du sensible » à la « contemplation » sans « regard... prédateur » (Irigaray, 1992, 50). Il ne s'agirait pas de nier le désir, « de renoncer au sensible... mais de le cultiver » *aussi* comme énergie spirituelle (Irigaray, 1992, 49). C'est ce que Luce Irigaray appelle en 1984 la culture du *transcendantal sensible*, soit la culture active de la divinité à partir de l'intérieur d'une

subjectivité et entre subjectivités, à partir de l'expérience perceptuelle : « *nous serions* les médiateurs et les ponts » de ce « *transcendental sensible* advenant à travers nous » (Irigaray, 1984, 124). On ne lamenterait pas « le Dieu mort de Nietzsche », on n'attendrait pas non plus le dieu de façon passive. Plutôt, on « le suscit[erait] à travers nous, entre nous » (Irigaray, 1984, 124). En 1992, Luce Irigaray pense cette spiritualisation à la lumière de

certaines cultures du yoga où le corps... est cultivé pour devenir plus spirituel et plus charnel, les deux à la fois. Un ensemble de pratiques... éduquent peu à peu le corps à renaître, à se donner une naissance propre, charnelle et spirituelle, chaque jour à chaque instant. Le corps n'est donc plus simplement corps engendré par les parents, il est aussi celui que je me redonne [dans ma matérialité, et non pas en la niant] (Irigaray, 1992, 48).

Une telle spiritualisation s'effectuerait en soi, pour soi, et permettrait un nouvel accès à la transcendance :

[L]'immortalité n'est plus réservée à l'au-delà et sa condition n'est plus déterminée par un autre que moi. Elle est acquise par chacun(e) dans le respect de la vie et sa spiritualisation. L'universel — si ce mot peut encore ici s'employer — consiste dans l'épanouissement de la vie et non dans la soumission à la mort comme le veut Hegel... (Irigaray, 1992, 48).

La spiritualisation est fondamentale aux façons autochtones de connaître : la spiritualisation de la vie, de l'épanouissement (individuel et collectif) et du lien au territoire. Leanne Simpson (Nishnaabe) explique le concept nishnaabe de la *mino bimaadiziwin* — vivre une bonne vie en termes d'épanouissement, de fleurissement individuel et collectif (Simpson, 2011, 17ᄡ), de « renaissance continue de mon être et de mon devenir » (Simpson, 2011, 49ᄡ) liée au « retour à soi » (Simpson, 2011, 49ᄡ). Simpson situe cet épanouissement dans la prophétie sacrée nishnaabe des sept feux selon laquelle la conjoncture contemporaine représenterait le septième feu, une longue

période coloniale de perte culturelle. Les Nishnaabeg seraient appelés à devenir un nouveau peuple — les Oshkimaadiziig — responsable de « raviver la langue, les philosophies, les traditions politiques et économiques, les façons de connaître et la culture » en travaillant auprès des Aîné-es. Il s'agirait de « reconstruire la nation, d'établir de nouvelles relations avec d'autres nations en revenant aux visions nishnaabeg originales de paix et de justice » (Simpson, 2008, 14). Selon la prophétie, ce que les Oshkimaadizig réussissent à accomplir contribuerait à déterminer le résultat du Huitième Feu, le feu éternel de la paix qui doit être allumé par tous les peuples.

In order for the Eighth Fire to be lit, settler society must also choose to change their ways, to decolonize their relationships with the land and Indigenous Nations, and to join with us in building a sustainable future based on mutual recognition, justice and respect. (Simpson, 2008, 14)

Je trouve que la spiritualisation et l'épanouissement, décrit-es de deux différentes façons par Luce Irigaray et par Leanne Simpson, pourraient offrir deux points de rencontre productifs dans le processus de bâtir ensemble, entre peuples autochtones et non autochtones, cet avenir durable que décrit Leanne Simpson.

Luce Irigaray articule aussi la spiritualisation du corps et de l'énergie du désir en termes du « regard du Bouddha sur la fleur » qu'il contemple avec admiration, sans vouloir la cueillir, la déraciner, la tuer. Et la fleur elle-même s'épanouit, « évolue... en elle-même : elle croît, fleurit, repousse », puisant du sol les ressources avec lesquelles elle se donne forme dans sa matière.

Le regard du Bouddha sur la fleur peut nous servir de modèle. Et la fleur également. Entre nous nous pouvons nous éduquer à être à la fois le regard contemplatif et beauté adéquate à notre matière, épanouissement spirituel et charnel des formes de notre corps (Irigaray, 1992, 49).

Cette invocation de l'admiration et de l'épanouissement libre comme approches de relation avec l'autre reflète les concepts irigaréens de la *limite*, de l'*intervalle*, de l'*efflorescence*, de la nouvelle vision et de l'*éthique de la différence sexuelle* dans la subjectivité relationnelle. Luce Irigaray explique encore l'efflorescence comme une « nouvelle naissance », une « nouvelle aurore », une fécondation mutuelle « avant toute procréation », un fleurissement de « tous les deux... Se régénérant, se renouvelant » (Irigaray, 1984, 176, 180). L'efflorescence comporterait aussi des intervalles de retour à soi, de « laisser être et demeurer dans la force du devenir », de « laisser aller l'autre » (Irigaray, 1984, 197).

Luce Irigaray se sert du puissant véhicule du langage pour représenter cet intervalle avec la phrase « J'aime à toi ». Dans cette phrase, le *à* représente l'intervalle, le pont, signifiant « une barrière contre l'aliénation de la liberté de l'autre dans ma subjectivité, mon monde, ma parole... » (Irigaray, 1992, 172), ou encore « le lieu de non-réduction de la personne à l'objet ». Sans ce *à* dans « J'aime à toi », la phrase « "je t'aime"... risque[] toujours d'anéantir l'altérité de l'autre, de le/la transformer en mon bien, mon objet, de le/la réduire au/en mien, ce qui est dire faisant partie de mon champ de propriétés existentielles ou matérielles » (Irigaray, 1992, 172). Ce « *à* » contrerait la verticalité relationnelle de la domination et inviterait plutôt à l'horizontalité relationnelle.

Laisser être et devenir, laisser s'épanouir en relation avec toutes les espèces vivantes qui partagent le territoire : ce sont là des concepts nishnaabeg fondamentaux selon Leanne Simpson, en particulier dans l'encadrement communautaire des enfants. Chacun·e définirait ses propres vérités à la lumière des valeurs traditionnelles et de son

insertion personnelle dans les récits sacrés. La vérité absolue n'existerait pas. La pluralité de vérités refléterait la diversité de plusieurs parties d'un tout (Simpson, 2011, 59, citant Murray Sinclair, 1994, 27).

Ainsi, pour Luce Irigaray et pour Leanne Simpson toutes deux, une subjectivité relationnelle incarnerait le processus du devenir et du laisser être, un processus dynamique, créatif, toujours ouvert, jamais complet, en relation interdépendante sans fusion ou domination, vers l'épanouissement mutuel. Et selon ces deux auteures, ce processus exigerait de cultiver positivement ses énergies et ses capacités de voir (Irigaray, 2003, 2017 ; Simpson, 2011, 56).

Cultiver de nouvelles façons de voir

Luce Irigaray appelle à une nouvelle façon de voir, au-delà de la vision comme correspondance bidimensionnelle (horizontale et verticale, sans profondeur). La vision comme correspondance à des modèles déjà codifiés dans le langage, la représentation écrite ou imagée nous oblige selon elle à « renoncer à une grande partie de notre vision » (Irigaray, 2003, 144), notamment la vision en profondeur et la perception du mouvement. Dans le modèle de la vision comme correspondance, l'on ne verrait qu'en termes fixes et universalisés (p. ex., une fleur) ce qui pourtant évolue dynamiquement sous nos yeux (*cette* fleur particulière qui évolue et qui se donne forme en sa matière, sans finalité autre que son propre épanouissement). Luce Irigaray imagine une nouvelle vision, non seulement pour rétablir la vision en profondeur, mais aussi pour percevoir l'invisible du devenir en déploiement. Il s'agirait de voir de façon ouverte, non codifiée. Chacun-e cultiverait cette vision, d'une part, dans son rapport à soi, à son imaginaire, à son désir, à

son devenir, comme valeurs en soi, pour soi (Irigaray, 1992, 61) et, d'autre part, dans son rapport à l'autre, protégeant l'intervalle. Ainsi, l'éthique de la différence sexuelle de Luce Irigaray comporterait, entre autres, la limite, l'intervalle, l'efflorescence, le laisser être et devenir, le retour à soi, la nouvelle naissance, l'engendrement mutuel, et la nouvelle vision.

L'approfondissement des capacités de voir figure dans la pratique mi'kmaw de *l'Etuaptmunk* et aussi dans la pratique okanagan de *l'En'owkin*. Ces pratiques *délibérées* de l'élargissement des façons de voir au-delà de ses propres perspectives servent à bâtir collectivement des communautés et des solutions équitables et durables. Selon l'Aîné mi'kmaw Dr Albert Marshall, *l'Etuaptmunk* (la vision à deux yeux, « *Two-Eyed Seeing* »), *veut dire* « apprendre à voir d'un œil avec la vigueur des savoirs et des façons autochtones de connaître, de [voir de] l'autre œil avec la vigueur des connaissances [occidentales], et d'utiliser ces deux yeux ensemble au bénéfice de tou·tes » vers un avenir équitable et durable (Bartlett et al, 2012 ; ENFFADA, Vol 1a, 146 ; Reid, 2020). Il s'agirait d'une pratique de valorisation de l'autre, de sa contribution et de sa production de connaissance, sans effacement, fusion, appropriation ou instrumentalisation. Cette pratique respecterait les valeurs autochtones de la responsabilité, de la durabilité et du respect des sept générations passées et à venir. *L'Etuaptmunk* sert déjà depuis plus de dix ans comme modèle en co-gestion piscicole au Canada (Reid, 2020). Le Dr Marshall recommanderait cette approche décolonisatrice aux occupant·es (Reid, 2020). De son côté, la gardienne des savoirs okanagan Jeannette Armstrong explique la pratique de *l'En'owkin* comme une

quête de compréhension des points de vue qui divergent des siens afin que les solutions collectives n'excluent les besoins d'aucun groupe.

Dans toutes ces pratiques, incluant celle proposée par Luce Irigaray, on trouve la *quête active* (au-delà d'une simple ouverture passive) à voir ce qu'on ne voit pas encore, à comprendre des réalités et des possibilités des autres dans l'élaboration mutuelle de solutions pour le bien-être de tou·tes. Cet apprentissage diffère fondamentalement du conditionnement social à « ne pas voir » les réalités qui ne nous conviennent pas.

(3) Effacements des origines

Luce Irigaray poursuit sa réflexion des effacements constitutifs du sujet philosophique pour expliquer le remplacement philosophique patriarcal des femmes par les hommes dans la « naissance » humaine. Elle théorise « le mode du semblant » comme mode de fonctionnement des sociétés patriarcales : « À la valeur des rapports de (re)production matérielle, naturelle, et corporelle [ces sociétés] sur-imposent et même substituent la valeur des productions symboliques et imaginaires » (Irigaray, 1977,168).

Ainsi, les rapports de reproduction *matérielle* (l'engendrement matériel qui passe par la femme) sont effacés, et la production *idéalisée* (le sujet philosophique qui s'auto-engendre) lui est substituée. Cette production idéalisée est déjà à l'œuvre dans le mythe de la caverne de Platon : la *raison* à elle seule, symbolisée par la lumière éblouissante du soleil, sert de nouvelle définition de ce qui caractérise l'homme, et c'est l'homme qui se la donne lui-même. Donc, l'homme se donne lui-même naissance à titre d'homme défini par la raison. Il accomplit cette nouvelle naissance en s'échappant de la sombre caverne matérielle de Platon et en parvenant à la lumière éblouissante de la raison. Ensuite,

l'homme de raison — le sujet philosophique — transmet ses connaissances à d'autres hommes, leur donnant « naissance » en tant que sujets philosophiques, hommes de raison. « Dans cette nouvelle matrice de l'Histoire, ... l'homme engendre l'homme comme son semblable » (Irigaray, 1977, 168). La femme est exclue de cette production, de cet engendrement du discours et dans le discours. Elle est exclue du statut de sujet du discours, de sujet d'énonciation. Sa capacité de production est effacée, ainsi que sa parole.

Dans son texte « Le corps-à-corps avec la mère », Luce Irigaray croise sa critique de la philosophie et sa critique de la psychanalyse pour expliquer l'effacement de la parole féminine, effacement justifié par « la folie des femmes ». Elle analyse le rapport entre le désir et la folie :

Chaque sexe a rapport à la folie. Tout désir a rapport à la folie. Mais, apparemment, un désir s'est pris pour sagesse, mesure, vérité, et a laissé à l'autre sexe le poids de la folie qu'il ne voulait pas s'attribuer, se reconnaître. Ce rapport du désir à la folie s'exerce, de façon privilégiée, dans le rapport à la mère, pour l'homme comme pour la femme. Mais, trop souvent, l'homme s'en démet et s'en décharge sur la femme — les femmes. » (Irigaray, 1987, 22)

Le rapport à la femme-mère, à la fois pour les hommes et pour les femmes, serait un premier désir et un premier amour profond dont ils et elles « ne peuvent s[e] passer ». Toutefois, selon « le schéma [patriarcal] qui se met en place à travers les mythologies et tragédies grecques » et qui forme l'imaginaire occidental, ce rapport avec la mère est imaginé, symbolisé et structuré socialement pour la « satisfaction de besoins individuels et collectifs ». La femme-mère est réduite à la « fonction maternelle », « reproductrice d'enfants... et de force de travail », qui « sous-tend l'ordre social et l'ordre du désir » selon la loi du père. Cette loi n'admet pas « la puissance féminine maternelle en ce qui concerne

le désir » (Irigaray, 1987, 23). La loi du père vise à subordonner et à instrumentaliser la reproduction selon son projet téléologiquement constructeur du monde à son image. Les besoins-désirs féminins ne figurent pas dans ce projet qui « privilégie le genre masculin jusqu'à le confondre avec le genre humain » (Irigaray, 1987, 26).

Le désir d'elle, son désir à elle, voilà ce que doit venir interdire la loi du père, de tous les pères : pères de familles, pères de nations, pères religieux, pères professeurs, pères médecins, pères amants, etc. Moraux et immoraux, toujours ils interviennent pour censurer, refouler, le désir de la mère. (Irigaray, 1987, 23)

Luce Irigaray résume le lien originel avec la mère de chaque être humain. « [D]ans le ventre de la mère », il reçoit « le tout : la vie, la maison, celle où il habite et celle de son corps, la nourriture, l'air, la chaleur, le mouvement, etc. » (Irigaray, 1987, 28). La vie commence avec ce lien premier à la mère, « dans une matrice originelle, première terre nourricière, premières eaux, premières enveloppes, où l'enfant se t[ient] *entier*, et la mère *entière* par la médiation de son sang. Selon un rapport certes dyssymétrique, ils sont reliés avant toute coupure » du cordon ombilical (Irigaray, 1987, 26).

Dans *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger* (1983), Luce explique la gestation maternelle comme un don de la mère qui se donne toujours et partout (pendant les neuf mois), nuit et jour sans mesure, sans absence périodique. La mère

donne la possibilité du commencement à partir duquel le tout de l'homme va se constituer. Ce don se reçoit sans retour... Ce reçu, sans retour, a lieu dans un réceptacle : en elle, mais aussi en lui... [E]lle donne, il prend. Il n'y a pas... de va-et-vient, d'aller-retour, du don... Cette dette, de vie, semble naturelle et devoir rester impayée. Impayable. (Irigaray, 1983, 31)

Cette dette originelle demeure visible de façon permanente dans le nombril, « la marque la plus irréductible de la naissance..., la cicatrice de la coupure du cordon ombilical » (Irigaray, 1987, 26). Toutefois, le fait de ne pas pouvoir repayer cette dette

n'équivaut pas à l'oublier, à la nier, à ne pas en être reconnaissant-e, ou à tenter d'en anéantir toute trace.

Pourtant, c'est bien ce qui s'opérerait dans le patriarcat : un oubli « abyssal » (Irigaray, 1980, 66), un manque de reconnaissance, un déni de cette dette impayée et impayable envers la mère, un anéantissement de ses traces. Le Père de la culture patriarcale veut « trancher ce lien trop étroit avec la matrice originelle ». Le Père « refus[e] à la femme son pouvoir d'engendrement » (Irigaray, 1987, 26). Il se l'approprie. Il se substitue dans l'imaginaire et la représentation symbolique en tant que « source » génératrice unique, tel le soleil (Irigaray, 1983, 43). Il veut « être le seul créateur » (Irigaray, 1987, 26). Il élabore une loi exclusive qui « forclot ce premier corps, cette première maison, ce premier amour... les sacrifi[ant] » (Irigaray, 1987, 26) aussi dans la représentation langagière, y laissant un « trou dans la texture de la langue » (Irigaray, 1987, 28). Cette loi du père

surimpose au monde charnel archaïque un univers de langue et de symboles qui ne s'y enracine plus, sinon comme ce qui fait trou [absence de représentation] dans le ventre des femmes et au lieu de leur identité. Un pieu... est ainsi enfoncé dans la terre pour délimiter l'espace sacré dans beaucoup de cultures patriarcales. Il définit un lieu de rassemblement entre hommes fondé sur une immolation. (Irigaray, 1987, 28)

La matrice originelle serait immolée dans la représentation. Luce Irigaray théorise un matricide originel plus archaïque encore que le parricide par la horde primitive selon Freud dans *Totem et tabou* - le parricide mythique par Œdipe sur lequel Freud fonde sa théorie du complexe d'Œdipe et des structures patriarcales. Selon Luce Irigaray, les origines du patriarcat remonteraient plus loin encore dans la mythologie grecque,

jusqu'au matricide de Clytemnestre¹⁵ par son fils Oreste. Ce matricide aurait servi à instaurer Zeus comme Dieu-Père d'un nouvel empire patriarcal, à la suite de « son appropriation des puissances archaïques de la terre-mère » (Irigaray, 1987, 24). Zeus aurait effectué cette appropriation en dévorant tout rond Métis, la déesse Titane de la Sagesse qu'il avait violée et qui était enceinte de lui¹⁶ (Lawler, 2011, 17). Par un renversement pervers — un « effet en retour de cette consommation aveugle d'elle » (à

¹⁵ Luce Irigaray explique comment Clytemnestre « n'obéit pas à cette image de vierge-mère qui nous est proposée comme idéal depuis des siècles ». « [P]assionnément amante », Clytemnestre prend éventuellement un amant, croyant son époux mort à la guerre après de nombreuses années sans nouvelles. Finalement, lors du retour d'Agamemnon, accompagné par « une autre femme », Clytemnestre le tue pour plusieurs raisons incluant « la jalousie », « la peur peut-être », et « aussi parce qu'il a sacrifié leur fille [Iphigénie] à des conflits entre hommes, motif souvent oublié par les auteurs tragiques » (Irigaray, 1987, 24). Cette manifestation de la puissance du désir féminin ne serait pas admissible dans le nouvel ordre patriarcal voulu par Zeus qui se présente comme Dieu-Père après « son appropriation des archaïques puissances de la terre-mère » (Irigaray, 1987, 24). L'oracle d'Apollon, fils de Zeus, avertit Oreste que ce nouvel ordre patriarcal exige le matricide. À noter, « l'oracle s'exprime à partir d'une fente dans la terre, mais son lien à la terre-mère a été totalement réduit au silence. Tout ce qui est entendu dorénavant, ce sont les paroles du père — le dieu céleste » (Mortensen, 1994, 124). Alors, Oreste « tue sa mère et il en devient fou, ainsi que sa sœur Électre. Électre, la fille, reste folle. Le fils matricide doit être sauvé de la folie pour instaurer l'ordre patriarcal... Apollon... l'aide à sortir de la folie ». La folie est « représentée sous la forme d'une troupe de femmes » furieuses qui pourchassent Oreste et « crient vengeance », « révoltées, sortes d'hystériques révolutionnaires qui s'insurgent contre le pouvoir patriarcal en train de se mettre en place » et qui sont finalement enterrées par Athéna entre autres. Athéna, « engendrée [] par le seul cerveau d[e son] Père-Roi » Zeus, demeure fidèle à son service au détriment de ces femmes qui se révoltent. Athéna les « enterr[e]... sous [son] sanctuaire pour qu'elles ne troublent pas l'ordre nouveau des foyers, l'ordre de la cité, l'ordre unique désormais. » (Irigaray, 1987, 24) Athéna déclare Oreste innocent lors de son procès (Lawler, 2011, 17). « Le meurtre de la mère se solde donc par l'impunité du fils, l'enterrement de la folie des femmes — et l'enterrement des femmes dans la folie —, l'accès à l'image de la déesse vierge, née du Père, obéissante à sa loi » (Irigaray, 1987, 25). L'empire patriarcal est fondé.

¹⁶ Selon Catherine Keller (citée par Cheryl Lawler), la Cosmogonie d'Hésiode révèle que Métis — dont le symbole est le serpent, symbole préhellénique de la sagesse — est la mère d'Athéna, sans que Athéna en soit au courant. Athéna, née du front de Zeus et coupée de tout lien à son origine maternelle préhellénique, devient la nouvelle figure de la sagesse dans l'ordre patriarcal olympien de Zeus, portant sur son plastron le blason du serpent sans en connaître l'origine. Zeus, ayant assimilé la sagesse de Métis, devient « the locus classicus of the "feminine within" » et s'installe comme unique Dieu-Père qui peut engendrer tout seul. La symbolisation « triomphale » du culte de Zeus déforme les vestiges des Titans préhelléniques vaincus (représentés comme monstrueux). Athéna se vante (à tort) de ne pas avoir eu de mère et se range fermement « du côté du père » dans l'ordre patriarcal (Lawler, 2011, 17-18). Bien que ces propos ne figurent pas dans le texte de Luce Irigaray, les effacements, les appropriations et les substitutions des origines maternelles qu'elle dénonce dans la constitution d'un seul sujet sont visiblement à l'œuvre dans cette histoire d'Athéna. J'y vois un lien avec l'effacement des origines autochtones sous le colonialisme d'occupation au Canada, qui sera développé dans le chapitre 2.

la fois mythologique et contemporaine du fait de l'instrumentation et des échanges de femmes entre hommes) — la femme est resymbolisée comme « monstre dévorant » (Irigaray, 1987, 28). Elle ne serait pas symbolisée en termes positifs tel le « lieu du premier séjour où nous devenons corps », mais plutôt souvent — encore aujourd'hui — en termes « mutilants » ou « orduriers », évoquant une « bouche dévorante », un « cloaque ou déversoir anal et urétral », ou encore une « menace phallique », provoquant le dégoût et l'angoisse de la castration (Irigaray, 1987, 28). Ici, je note le lien avec la représentation déshumanisante des femmes autochtones en tant que *squaw*, qui sera traitée en détail dans le chapitre 2.

« Et cette matrice se confond avec tout le sexe de la femme en l'absence de représentations valables de la sexualité féminine » (Irigaray, 1987, 28). Rien de positif, « pas d'échelle de Jacob pour remonter à la mère. L'échelle de Jacob monte toujours au ciel, vers la Père » (Irigaray, 1987, 28). Plutôt, la mère est réduite au « ventre... béant[] de la gestation, la naissance, la vie qui y ont été données sans réciprocité. Sinon le meurtre, réel et culturel, pour annuler la dette ? oublier la dépendance ? détruire la puissance ? » (Irigaray, 1987, 27, mes soulignements). Luce Irigaray nous met en garde contre

retuer la mère qui a été immolée à l'origine de notre culture. Il s'agit de lui redonner la vie, à cette mère, à notre mère en nous et entre nous. Il faut que nous refusions que son désir soit anéanti par la loi du père. Nous devons lui donner droit au plaisir, à la jouissance, à la passion, lui redonner droit à la parole, parfois aux cris et à la colère. (Irigaray, 1987, 30)

Ici, je trouve de profonds et troublants points de rencontre entre la pensée irigaréenne et les expériences concrètes de « meurtre, réel et culturel » vécues par les peuples autochtones au Canada sous les multiples stratégies d'élimination coloniale

visant à « annuler la dette » originelle des occupant·es. Je vois, d’abord, une dette¹⁷ originelle canadienne quant aux territoires et savoirs que les peuples autochtones étaient prêts à partager avec les nouveaux arrivants de façon mutuellement bénéfique, mais qui ont été appropriés par ces derniers de façons de plus en plus expropriatrices, dans le but de se substituer aux peuples autochtones en tant que premiers habitants du Canada. Je vois aussi, dans la fondation constitutionnelle du Canada par les occupant·es à l’exclusion juridique des peuples autochtones, un oubli de « la gestation, la naissance et la vie qui y ont été données » par les peuples autochtones. Je vois, dans la « réciprocité » de la part des occupant·es, une dimension de « meurtre, réel et culturel » des peuples autochtones par le biais de multiples stratégies de violence coloniale genrée (CVR, 2015; ENFFADA, 2019) visant à « annuler la dette », à « oublier la dépendance » originelle du peuple canadien envers les peuples autochtones, et à « détruire la puissance » de ces derniers.

Des exemples contemporains de « meurtre réel » incluent ceux de femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA¹⁸ autochtones au Canada en général (ENFFADA, 2019) et à Val-d’Or en particulier (Commission Viens, 2019), et de Joyce Echaquan (Enquête de la coroner Kamel, 2021). Lee Maracle donne d’autres exemples relativement récents de

¹⁷ La dette et la dépendance historiques des occupant·es envers les peuples autochtones incluraient la survie des premiers explorateurs, missionnaires et colonisateurs grâce à l’accueil des peuples autochtones et au partage de leurs savoirs et de leurs technologies (p. ex., vêtements, chasse, pêche et trappe, voies de passage, modes de transport, préparation de sirop/sucre d’érable, récoltes — incluant les herbes médicinales —, et techniques d’agriculture — incluant la synergie des trois sœurs et la culture du riz) ainsi que de leur sagesse (p. ex., la place des êtres humains dans le cosmos, les cérémonies d’action de grâce au début de toute rencontre diplomatique, les processus consensuels tels les traités). (Leacock, 1983 ; CRPA, 1996 ; Simpson, 1999, 2000, 2016, 2017 ; Kimmerer, 2002 ; CVR, 2015). La dette et la dépendance se prolongeraient encore aujourd’hui : la richesse qu’ont accumulée et dont bénéficient les occupant·es encore tous les jours est fondée sur le territoire et ses ressources naturelles.

¹⁸ 2ELGBTQQIA: acronyme pour des « personnes bispirituelles, lesbiennes, gays, personnes bisexuelles, transgenres, queer, en questionnement et personnes intersexuées ou asexuelles » (Le sommaire du rapport final de l’ENFFADA, 2019, 6).

meurtre réel et culturel : « The mass character and pure idealism » of the Indigenous « power-politics movement of the 1960s »

were killed by the reality of the power of the State: murder for those who could not be bought; jail for those too popular to kill and for whom the possibility of breaking the spirit existed; isolation for those who could be isolated (Maracle, 1996, 103-4).

Un renversement stratégique de la dépendance originelle des occupant-es sur les peuples autochtones s'opérerait par des politiques coloniales successives qui forcent les peuples autochtones à dépendre du gouvernement. Le titre au territoire, l'autonomie et la puissance des peuples autochtones sont systématiquement ciblés pour élimination¹⁹.

L'oubli actif de la dette

L'oubli collectif des occupant-es serait mobilisé et entretenu même aujourd'hui. Il ne serait pas un accident innocent, mais plutôt un oubli actif, délibéré, sélectif, et déformateur de réalités non conformes à l'idéologie dominante coloniale (Dion, 2009, 3) selon ce que Charles Mills appelle une *épistémologie de l'ignorance* (Mills, 2007, 15). Cette forme d'oubli s'opère par un effacement sélectif de violences historiques non conforme à l'identité collective canadienne qui s'imagine et se représente comme le modèle du respect des droits de la personne, et le modèle d'une méritocratie équitable (Dion, 2009, 5). Deux mécanismes particuliers d'oubli actif dans le discours dominant consisteraient à situer les violences coloniales uniquement dans le passé, et à figer les

¹⁹ Ces politiques interdisent ou limitent sévèrement non seulement la chasse, la trappe, la pêche, la récolte, les cérémonies et même les déplacements sur leurs propres territoires, mais aussi le commerce entre personnes autochtones et non autochtones comme source de revenu autonome. La dépendance matérielle des peuples autochtones envers le gouvernement fédéral est créée et imposée sous peine de criminalisation (Moss, 1987; CRPA, 1996; CVR, 2015; Moreton-Robinson, 2015; Simpson, 2017; Thomas, 2018). Même le recours à un avocat pour contester ces injustices est criminalisé par la loi entre 1927 et 1951, aggravant la profonde inégalité juridique créée (Moss, 1987; Thomas, 2018).

peuples autochtones eux-mêmes dans le passé : leur disparition tragique ferait partie de la tragique et inévitable histoire du progrès de la civilisation au Canada.

The discourse of the romantic, mythical Other is premised on a “forgetting” of the past, and this forgetting of particular memories has had different consequences for different groups of people. When they (re)member the past, what Aboriginal people attempt to maintain at the centre is what many Canadians would like to forget. (Dion, 2009, 5)

En écrivant ainsi « (re)member » au lieu de « remember », Susan Dion (Potawatomi-Lenapé) explique qu'elle fait allusion à que le postcolonialiste Homi Bhabha appelle le « re-membering » collectif douloureux des colonisés : « Remembering is never a quiet act of introspection. It is a painful re-membering, a putting together of the dismembered past to make sense of the trauma of the present » (Bhabha, 1987, 123; Dion, 2009, 209n5). Dion explique que ces oublis actifs mettent en péril des possibilités contemporaines de relations réellement équitables entre peuples. Dion déplore la reproduction de l'oubli actif collectif qui se manifeste chez ses élèves : « Students with whom I speak make statements such as “real Indians lived in tipis a long time ago” and “what happened then was wrong, but in Canada today everybody is equal and should be treated the same” » (Dion, 2009, 5).

Le discours de l'égalité est mobilisé à dessein contre les peuples autochtones en oubliant activement leur lien identitaire au territoire et leur existence précoloniale en tant que nations. La réduction de peuples autochtones à des « cultures », « égales » aux autres cultures dans un contexte « multiculturel », oublie et obstrue activement leur existence politique et leurs revendications territoriales.

On voit la mobilisation du discours de l'égalité dans le Livre blanc de 1969 — *Politique indienne du gouvernement du Canada*. Cette politique prétend substituer « à l'état de dépendance dans laquelle *se trouve* actuellement l'Indien » (notons l'omission, ici et dans tout le document, de mentionner les *intentions* coloniales qui ont *produit* cette dépendance) par « une situation d'égalité avec tous les autres Canadiens » (Livre blanc, 1969, 4, mes italiques), par « le droit essentiel qu'a l'Indien à participer à titre égal à la vie culturelle, sociale, économique et politique du Canada. Prétendre le contraire, c'est être partisan de la discrimination... À long terme il y a lieu de faire disparaître de la constitution toutes les allusions à l'Indien. » (Livre blanc, 1969, 13-14)

Cette mobilisation de l'égalité s'inscrit au sein du discours néolibéral qui vise à faire converger « les objectifs politiques et juridiques de l'égalité » ainsi que « les objectifs éthiques d'une bonne société » avec les objectifs prédominants qui sont économiques : l'efficience et la productivité. Le mérite est moulé aux objectifs et devient attribuable à l'efficience et la productivité individuelle. « La discrimination y est réduite à un problème d'allocation de ressources » (Périvier, 2020), et les citoyen·nes sont marchandisé·es comme unités consommatrices et productrices.

Le discours néolibéral marchandise aussi la nature. De plus, il essentialise le « noble sauvage » et le fige comme faisant partie de cette nature marchandisée. Ce faisant, le cadre néolibéral rend « inintelligibles » des « subjectivités autochtones », et donc toute possibilité de revendication territoriale autochtone par de telles subjectivités, ainsi que tout système de signification autochtone qui spiritualise non seulement la nature, mais la relation spécifique de l'être humain au territoire (Altamirano-Jiménez, 2013, 72-3ᄡ). .

Indigenous peoples' responses to neoliberal policies have been diverse and apparently contradictory. In their demands for recognition, equality, territory, and self-determination, Indigenous peoples have articulated meanings of indigeneity and cultural difference that are intelligible to the state and other transnational sites. In doing so, they have also reproduced problematic processes of differentiating between "intelligible" and "inauthentic" forms of indigeneity that perpetuate structural inequalities (Hale 2002; Povinelli 2002). At the same time, Indigenous movements opposed to the neoliberal project have stood against the grid of intelligibility that neoliberalism has imposed on indigeneity (Altamirano-Jiménez, 2013, 73).

Dans le cas du Livre blanc de 1969, l'égalité est définie en termes qui prétendent le bien socioéconomique et culturel de « l'Indien » en effaçant toute trace de la spécificité politique et territoriale *irréductible* des peuples autochtones. Le discours néolibéral de l'égalité, pourtant incompatible avec cette irréductibilité, est mobilisé de façon à en considérer toute opposition comme étant une « discrimination » contre l'Indien, ce qui moule toute la suite du Livre blanc. L'objectif ultime d'éliminer « toutes les allusions à l'Indien » dans la constitution est présenté comme moyen d'en éliminer le fardeau fiscal et administratif fédéral et comme mesure bienveillante du progrès de l'Indien, plutôt que comme stratégie d'élimination de toute possibilité de revendication territoriale par des nations autochtones. Je soutiens que l'oubli actif, sélectif et déformateur y est visiblement à l'œuvre dans le but d'« annuler la dette », d'« oublier la dépendance » originelle du peuple canadien envers les peuples autochtones, et de « détruire la puissance » de ces derniers.

Le rapport de la CRPA de 1996 (provoqué par la crise d'Oka) mène en janvier 1998 à la *Déclaration [par le gouvernement fédéral] de réconciliation* et au *Plan d'action du Canada pour les questions autochtones*. Toutefois, le langage de ce plan persiste à situer les violences coloniales dans le passé : « *certaines décisions historiques* », « *nous sommes*

hantés par nos actions passées », « *des gestes passés* », « *cette triste période de notre histoire* », « *les erreurs marquant notre relation passée* ». Néanmoins, ce plan porte loin, encadré par les quatre principes de la réconciliation selon la CRPA (la reconnaissance et le respect mutuels, la responsabilité et le partage). Il comporte quatre objectifs : « renouveler les partenariats, renforcer l'exercice des pouvoirs par les Autochtones, établir une nouvelle relation financière et renforcer les collectivités et les économies » (Plan d'action, 1998, 2) et inclut aussi une campagne d'éducation du public. Malheureusement, la volonté politique se limite aux paroles, et les nouvelles structures institutionnelles proposées n'ont — à ce jour — pas été concrétisées, ce que Jody Wilson-Raybould souligne en mai 2021²⁰ lors des débats législatifs du projet de loi C-15.

La tendance encore contemporaine non seulement à situer les violences coloniales dans le passé, mais aussi à démembrer ce passé en « triste[s] épisode[s] », en « triste[s] chapitre[s] », se manifeste encore dans la réponse fédérale au recours collectif massif d'anciens élèves des pensionnats indiens, de façon isolée de l'ensemble des structures coloniales de dépossession des Autochtones. La Cour Suprême du Canada impose au gouvernement fédéral en 2007 la *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens*, qui exige l'établissement de la Commission de Vérité et de Réconciliation. Le 11 juin 2008, le premier ministre Stephen Harper se réfère au « dossier *historique* des pensionnats indiens..., ce triste *épisode* de notre histoire », à « cette politique d'assimilation [qui] *était* erronée », et il affirme : « Le gouvernement du Canada présente

²⁰ <https://www.queensu.ca/gazette/stories/path-forward-reconciliation>
<https://www.youtube.com/watch?v=ytlicoPkRXA>

ses excuses les plus sincères aux peuples autochtones du Canada pour *avoir* si profondément *manqué* à son devoir envers eux, et leur demande pardon. » (Hansard, 11 juin 2008, 1515, mes italiques). Harper saute facilement des torts du passé à l'espoir de l'avenir en oubliant de mentionner que le présent demeure activement structuré de façon à perpétuer et à multiplier les dépossession des Autochtones au bénéfice des occupant·es :

Il n'y a pas de place au Canada pour que les attitudes qui ont inspiré le système de pensionnats indiens puissent prévaloir à nouveau... La [CVR] au cœur de la *Convention*... constitue[ra]... une étape positive dans l'établissement d'une nouvelle relation entre les peuples autochtones et les autres Canadiens, une relation basée sur la connaissance de notre histoire commune, sur un respect mutuel et sur le désir de progresser ensemble, avec la conviction renouvelée que des familles fortes, des communautés solides et des cultures et des traditions bien vivantes contribueront à bâtir un Canada fort pour chacun de nous. Que Dieu vous bénisse et bénisse notre pays. » (Hansard, 11 juin 2008, 1515).

Peu après, l'oubli actif de Harper s'élargit devant un public international : il déclare au G20 à Pittsburgh le 27 septembre 2009 que « We ... [in Canada] have no history of colonialism »²¹. Ce déni global des vérités coloniales au Canada va au-delà de situer les violences coloniales dans le passé et résume le manque de volonté politique concrète qui sera fustigé par la CVR dans son rapport final en 2015. Rappelant les promesses du premier ministre Harper en 2008, l'honorable Murray Sinclair (Ojibwé), commissaire en chef de la Commission de vérité et de Réconciliation du Canada, déclare :

We believe the current [Harper] government is not willing to make good on its claim that it wishes to join with Aboriginal people in Canada in 'a relationship based on the knowledge of our shared history, a respect for each other and a

²¹<https://www.reuters.com/article/columns-us-g20-canada-advantages-idUSTRE58P05Z20090926>
<https://vancouver.sun.com/news/community-blogs/really-harper-canada-has-no-history-of-colonialism>

desire to move forward together' as promised nine years ago... Reconciliation requires deliberate, thoughtful and sustained action.²²

La CVR, en dépit de son mandat limité à l'analyse des pensionnats indiens, élargit la portée de son étude et de ses 94 appels à l'action pour faire valoir l'ensemble des stratégies de « génocide culturel » dans lequel s'inscrivent les pensionnats indiens. Elle avertit de l'impossibilité de la réconciliation sans vérité :

Sans vérité, justice et guérison, il ne peut y avoir de véritable réconciliation. La réconciliation ne vise pas uniquement à « fermer un triste chapitre du passé du Canada », mais également à ouvrir de nouvelles voies de guérison basées sur la vérité et la justice. (CVR *Honorer la vérité*, 2015, 13).

Les effacements principaux des origines autochtones à l'œuvre au Canada continuent à inclure les mythes fondateurs du Canada, la prétention de la souveraineté de la Couronne, et l'effacement en loi et en droit de systèmes de loi autochtones.

Contrairement à la dette impayable que décrit Luce Irigaray, je soutiens que la dette des occupant·es envers les peuples autochtones est payable. La richesse des occupant·es s'est accumulée par le biais de la dépossession des peuples autochtones, le plus souvent sans aucune formule de partage de revenus, et pire, en les interdisant l'accès à leurs propres territoires pour leur propre survie. Ces crimes et vols entraînent une obligation de restitution, de réparation, et de nouvelle relation (Alfred, 2009a). Ces réalités et possibilités seront développées aux chapitres 2 et 3.

(4) Effacements de possibilités de divinité/transcendance/spiritualité

Selon Luce Irigaray, l'auto-engendrement du sujet universel — qui se donne autorité et qui est coupé de ses origines matérielles — viendrait dominer non seulement

²²<https://www.aptnnews.ca/national-news/pm-harper-failed-live-promise-2008-residential-school-apology-trc/>

la philosophie (le sujet philosophique éclairé qui se donne lui-même naissance en émergeant de l'obscurité de la caverne mythique de Platon), mais aussi la religion (le Dieu-père créateur et logos qui fait loi) et la politique patriarcale (le Père autodéterminant qui fait sa propre Loi).

Comme l'énonce notre tradition, Dieu serait l'origine de l'homme, et l'homme celle de la femme. Aussi longtemps que le générique féminin — la femme — ne sera pas déterminé comme tel, il en sera ainsi. Les femmes resteront les créatures des hommes, de l'Homme. Vis-à-vis d'elles-mêmes et entre elles, elles ne pourront pas réellement créer, se créer, notamment un idéal, par manque d'identité et de médiations (Irigaray, 1992, 109-10).

Le langage servirait de véhicule d'« appropriation de *elle(s)* dans *il(s)* ou de hiérarchie inversée vis-à-vis de la puissance de la gestation maternelle. Le père-logos prétend être engendrant et englobant par rapport à la mère-nature ». L'homme dénie son rapport matériel à l'engendrement « dans une affirmation de toute-puissance de la parole, de sa parole, ce qui annule la différence des sexes, des genres » (Irigaray, 1992, 114-5). Cette affirmation établirait « une transcendance qui correspond à un monosex, un Dieu-Père-faisant-la-loi, etc. ... approprié à l'identité masculine, et comportant des réductions relatives à la constitution de l'identité féminine » (Irigaray, 1992, 114-5).

Quel lien y aurait-il entre les représentations de la transcendance et l'épanouissement des subjectivités ? Selon Luce Irigaray, la représentation de la transcendance alimenterait l'imaginaire qui nourrit les possibilités subjectives et relationnelles. Le modèle patriarcal représenterait la transcendance en termes de spiritualité universelle abstraite, détachée de la mortalité du corps et de ses passions. Le Dieu-Père y trônerait comme figure uniquement masculine de l'autorité ultime. Ce modèle séparerait et polariserait la spiritualité (attribuée aux hommes) et la matérialité

(attribuée aux femmes). La spiritualité serait représentée comme étant liée et donnant accès à l'éternel, à l'universel, alors que la matérialité serait symbolisée par la finitude et la corruptibilité incontournables. L'effacement de possibilités (p. ex., féminines) de transcendance ferait partie de la constitution du sujet universel. Ce modèle patriarcal s'approprierait toute la place dans la représentation qui lui assure la perpétuité. Les femmes n'y trouveraient pas de modèle de transcendance à leur image qui pourrait donner expression à leur désir et stimuler leur imaginaire ainsi que leurs possibilités subjectives (Irigaray, 1974, 165).

La construction de la subjectivité pour la femme implique qu'elle ... découvre la relation avec un autre différent, tout en demeurant elle-même. Des stratégies égalitaires ou séparatistes ne peuvent pas résoudre un tel problème. Ce qui peut assister la femme à devenir sujet, c'est la découverte de l'autre, le masculin, comme transcendant horizontalement, et non verticalement, à elle. Ce n'est pas la soumission à la loi d'un Père qui peut permettre à la femme de devenir elle-même, corporellement et culturellement, mais la reconnaissance consciente et volontaire, dans l'amour comme dans la civilité, de l'autre comme autre. Ce devenir culturel de la femme pourra ensuite aider l'homme à devenir homme, et non seulement maître et père du monde, comme il en a trop souvent été dans l'Histoire.

Il semble que la femme doive enfanter l'homme non seulement corporellement mais aussi spirituellement... L'assimilation ... du féminin au monde masculin représente donc un réel péril pour la vie relationnelle, privée ou collective. (Irigaray, 1999, Location 1505-1518)

Les peuples autochtones au Canada se voient aussi imposer le modèle de transcendance du Dieu-Père unique, alors qu'ils ont déjà leurs propres concepts de spiritualité, profondément ancrés dans la spiritualité et la matérialité de la terre-mère. Parmi les mythes qui expliquent les origines humaines et de la terre, celui de la Femme

du Ciel²³ est commun aux peuples haudenosaunee/iroquois²⁴. Selon les Nishnaabeg, l'esprit féminin Wenonah aurait créé et donné le sein aux premiers humains sur terre, leur donnant un modèle de douceur et de respect, et que les Nishnaabeg en seraient les descendant·es (Simpson, 2011, 108). Devant la CRPA, Dennis Thorne explique :

Nos croyances spirituelles traditionnelles ne constituent pas une religion. Elles représentent plutôt un mode de vie qui intègre parfaitement la spiritualité. Ce mode de vie holistique est empreint de nos traditions, de nos croyances et de nos formes de gouvernement. (CRPA vol 4, 1996, 176).

Le colonialisme impose le modèle spirituel eurochrétien du Dieu-Père unique, et interdit entre 1884 et 1951 de nombreuses cérémonies autochtones, dont la danse du soleil et la cérémonie du partage communautaire réciproque qu'est le *potlatch* des nations de la côte ouest (CRPA, vol. 1, 247; Turner & Spalding, 2020, 275).

(5) Effacements de généalogies

Luce Irigaray explique le lien, dans la tradition chrétienne, entre l'effacement patriarcal de divinités féminines et l'effacement patriarcal de généalogies maternelles :

Selon nos traditions, fidèles depuis des siècles à un Dieu-père engendrant un Dieu-fils à travers une vierge-mère, le maternel féminin sert de médiation pour la génération du fils. Cette fonction, divine certes, n'établit pas une généalogie du divin entre femmes, et notamment entre mère et fille... (Irigaray, 1984, 70)

Elle explique toutefois comment l'effacement des arbres généalogiques féminins remonte à l'Antiquité et est renouvelé dans le christianisme et dans la psychanalyse :

²³ <https://www.museedelhistoire.ca/cmce/exhibitions/aborig/fp/fpz2f22f.html>

²⁴ Selon ce mythe, cette Femme enceinte tombe du ciel, est doucement attrapée par les bernaches et est déposée sur le dos d'une tortue sur les grandes eaux jusqu'à ce qu'un petit animal réussisse, en s'exténuant au prix de sa vie, à remonter un peu de boue du fond des eaux. La Femme du Ciel multiplie cette boue pour en faire la Terre (l'Île de la Tortue) et sème les grains sacrés (de tabac, de fraises et de plantes médicinales). Sa progéniture donne naissance aux êtres humains. La tradition orale inclut le récit des contes sacrés (cérémonie sacrée, collective et interactive, dans laquelle chaque personne s'insère dans l'histoire pour donner sens et valeur à son propre être et à sa vie).

Notre histoire a replié les généalogies féminines et masculines dans un ou deux triangles familiaux de filiation masculine. La problématique œdipienne de Freud en est un exemple. Mais son modèle date au moins de l'Antiquité grecque où ce dispositif généalogique se met en place. Pour effacer les deux arbres généalogiques, le recours au Dieu-Père transcendant et unique est nécessaire. Il s'appelle Zeus parfois ou Jupiter. Il se nomme aussi Dieu le Père de la tradition judéo-chrétienne. Le respect de Dieu est possible tant qu'il ne devient pas évident qu'il masque une appropriation du divin, de l'identité, de la parenté par les seuls hommes. (Irigaray, 1987, 7)

Luce Irigaray appelle à resymboliser les généalogies de femmes afin de « ne pas être complices du meurtre de la mère » dans notre « exil dans la famille du père-mari ». Elle trouve « nécessaire... que nous affirmions qu'il existe une généalogie de femmes » dans chacune de nos familles : « une mère, une grand-mère, une arrière-grand-mère maternelles et des filles ». D'une part, elle écrit : « Essayons de nous situer dans cette généalogie féminine » et d'apprendre l'histoire de ces femmes, dont certaines ont peut-être « marqué l'histoire » malgré les contraintes culturelles et un manque de reconnaissance (Irigaray, 1987, 31). D'autre part, dans sa réflexion *Entre orient et occident*, à la lumière de « certaines relations entre cultures aborigènes féminines et cultures indo-européennes patriarcalisées », Luce Irigaray explore « un dépassement des traditions à prévalence *généalogique* : patriarcales ou matriarcales, aujourd'hui en opposition, vers la constitution de relations *horizontales* entre les sexes ». Elle cherche « une possible coexistence de perspectives, de subjectivités, de mondes, de cultures » en non « un renversement de pouvoir » (Irigaray, 1999, Location 245).

Quant à l'effacement de généalogies maternelles autochtones, Leanne Simpson relate la destruction de sa propre généalogie maternelle nishnaabe dans la mission chrétienne de Grape Island (Simpson, 2017, 97) et Audra Simpson explique comment la

Loi sur les Indiens a détruit la transmission matrilineaire iroquoise de l'identité clanique (qui détermine les rôles politiques), effaçant du coup l'existence politique des femmes iroquoises.

(6) Effacements d'existence politique

Luce Irigaray considère les effacements des femmes dans les systèmes patriarcaux de politique et de droit. Selon elle, les systèmes politiques fondés sur les besoins-désirs d'un sujet unique masculin « manque[nt] fondamentalement d'éthique en ce qui concerne le respect des personnes » (Irigaray, 1992, 104). Elle écrit : « l'ordre qui nous fait la loi est sexué masculin » (Irigaray, 1989, 32) et « le droit écrit est un droit établi pour une société de l'entre-hommes » (Irigaray, 1989, 74) qui « a généralement fait passer la propriété avant la vie » (Irigaray, 1989, 34). Une certaine incivilité se serait insinuée dans les rapports sociaux, une incivilité qui refléterait « l'accent » que met la société patriarcale sur « l'enjeu des richesses plutôt que sur le respect de la vie et la nécessaire intersubjectivité entre les personnes pour qu'existe ce respect » (Irigaray, 1989, 85). La «résistance à un nouveau modèle d'identité féminine» aurait une dimension politique²⁵.

Cette résistance est entretenue par les hommes au nom de leur culture : il ne faut pas qu'ils perdent le monopole du modèle du genre humain, le privilège de représenter l'idéal pour le genre humain. Donc ils sont l'Homme, il, Il, le générique humain et les femmes sont des un(e) + un(e) + un(e) dans ce genre humain, en fait masculin. Cette résistance est entretenue aussi par les femmes qui n'ont pas l'habitude de se définir humainement comme femmes et qui admettent difficilement un modèle d'identité féminine. Ce sont souvent les plus virulentes à réclamer l'égalité aux hommes et la neutralisation de l'identité et de l'idéal féminins.... Cette négation anéantit l'éventualité de la constitution d'une culture à deux sexes, deux genres. Nous resterons dans l'horizon où l'homme est

²⁵ D'ailleurs, ici au Canada, nous pouvons constater une hostilité misogyne encore contemporaine contre certaines femmes politiciennes, p. ex., Catherine McKenna, ministre fédérale de l'environnement de 2015 à 2021. <https://www.cbc.ca/news/politics/mckenna-leaving-federal-politics-1.6082882>

le modèle du genre humain et, dans ce genre humain, il y a des femmes empiriques ou des entités naturelles sans identité propre... (Irigaray, 1992, 110-1)

Plusieurs femmes ayant obtenu du succès dans le cadre masculin s'identifieraient plutôt à l'idéal masculin dans leur quête d'égalité. Toutefois, les discours de l'égalité de la femme font poser à Luce Irigaray la question : égale à qui ? À l'homme qui considère que les réalités qui ne sont pas siennes n'ont aucune pertinence politique ? Ces discours d'égalité feraient fausse route selon Luce Irigaray, car les cadres politique et juridique sont définis selon l'existence masculine, ancrée dans un corps masculin. « Les femmes n'ont pas à mendier une petite place... dans la société patriarcale en se faisant passer pour des hommes à part entière à demi réussis. Elles représentent la moitié des citoyens du monde » (Irigaray, 1989, 78). Selon Luce Irigaray, une « identité civile » féminine avec des droits²⁶ et devoirs particuliers, permettrait une meilleure émancipation que le leurre de l'égalité.

L'effacement de possibilités d'existence politique s'exercerait de plusieurs façons contre les femmes autochtones au Canada, non seulement selon la logique de l'élimination de nations autochtones en tant qu'entités politiques souveraines, mais aussi selon la suppression coloniale spécifique de voix politiques autochtones *féminines*,

²⁶ Ces droits incluraient, entre autres :

« Le droit à la dignité humaine » — spécifiquement, il n'y aurait plus d'« utilisation commerciale de leurs corps ou de leurs images » ni « d'exploitation » de leur organisme (p. ex. la maternité) « par des pouvoirs civils ou religieux » (Irigaray, 1989, 75) ; le « droit à l'identité humaine, soit : l'inscription juridique de la virginité comme composante de l'identité féminine non réductible à l'argent, non monnayable d'aucune manière par la famille, l'État ou la religion patriarcale » (Irigaray, 1989, 75) ; « le droit à la maternité comme composante de l'identité féminine » avec le « droit civil à choisir d'être enceinte et le nombre de ses grossesses » (Irigaray, 1989, 76) ; « un droit civil à défendre leur vie et celle de leurs enfants, leurs lieux d'habitation, leurs traditions, leur religion contre toute décision unilatérale venant du droit masculin » (Irigaray, 1989, 76-7) ; et, « Les femmes seront représentées à égalité dans tous les lieux de décisions civiles ou religieuses, la religion représentant aussi un pouvoir civil » (Irigaray, 1989, 77).

reproduite au sein même de nombreuses communautés autochtones (voir les pages 100-105 de ce texte).

Bref, Luce Irigaray soutient que le sujet philosophique universalisé a fait des emprunts et des appropriations du féminin sans jamais reconnaître cette dette originaire. Cette dette demeurerait oubliée et effacée. Les effets de cette dette non avouée (notamment les étouffements subjectifs et relationnels individuels et collectifs) se perpétuent sans conscience de leur origine. Afin d'aborder « la terrible crise de subjectivité et de culture » occidentale (Irigaray, 2017, 67), étroitement liée à la crise environnementale, Luce Irigaray propose comme première étape l'aveu collectif de cette dette originaire ainsi qu'une analyse de toutes ses ramifications.

Parallèlement, la dette originaire du peuple canadien envers les peuples autochtones qu'il a dépossédés et appauvris afin de s'enrichir demeurerait largement non avouée (Alfred, 2009a; Regan, 2010; MacDonald, 2020, 26). Les déclarations de reconnaissance du territoire, devenues presque automatiques dans les rassemblements publics, ne comporteraient aucune reconnaissance de responsabilité (MacDonald 2000, 26; Gabriel, 2021) ou du besoin de « repayer la dette » concrètement par la restitution et la réparation (Alfred, 2009a, 183). La prétention à la souveraineté de la Couronne demeurerait un problème central à aborder de façon sérieuse afin d'ouvrir une réelle piste de solutions décolonisatrices (Christie, 2019).

Toutefois, bien que la pensée de Luce Irigaray soit très riche en déconstruction philosophique et en réimagination et resymbolisation pour cultiver des subjectivités relationnelles, je soutiens qu'elle ne suffit pas pour cultiver la dimension *décolonisatrice*.

Spécifiquement, sa pensée n'analyse pas l'*imbrication* de multiples structures, ni la notion de *positionnements* différents de divers groupes ou personnes en tant qu'à la fois opprimé-es et oppresseur-es, ni la (dé) colonisation. Le colonialisme d'occupation, déjà reconnu comme étant complexe et ne s'expliquant pas à partir d'une seule théorie (Wolfe, 2006), il faut donc faire appel à d'autres théories afin de l'analyser.

b) Cadre d'analyse croisée

Je croise donc la pensée philosophique de Luce Irigaray avec plusieurs autres théories, notamment les théories féministes noires, les théories critiques de la race et de la blanchité ainsi que diverses théories coloniales (postcoloniale, anticolonial, décoloniale, et les *settler colonial studies*). Diverses théories autochtones seront présentées dans le chapitre 2. Il y a certains chevauchements entre toutes ces théories qui évoluent non pas en vase clos, mais en interaction les unes avec les autres. J'expliquerai leur pertinence à ma recherche en respectant autant que possible leur contexte d'origine.

(1) Théories féministes noires, théories critiques de la race et de la blanchité²⁷

La théorie enracinée dans l'expérience

« Les outils du maître ne démantèleront pas la maison du maître » (Lorde, 1987, 110). C'est à la lumière de cette réflexion célèbre par la féministe américaine noire Audre Lorde que Barbara Christian, auteure de « The Race for Theory » (1987), se demande si

²⁷ Le terme '*blanchité*' au lieu de '*blancheur*' ou '*blanchitude*' est attribué à Judith Ezekiel (Ezekiel, Judith [2002] "'La Blanchité' du mouvement des femmes américain", *Conférence internationale "Ruptures, résistances et utopies"*, Université de Toulouse le Mirail, vol. 20) pour traduire le terme anglais '*whiteness*', distinction qui marque l'aspect structural ancré dans les relations de pouvoir que représente la '*blanchité*', au-delà de la simple couleur de la blancheur (communication personnelle, 1er novembre, 2020).

l'emploi du terme « théorie » par les féministes américaines noires (incluant elle-même) servirait à renforcer la subjugation des connaissances au lieu de la contester. Le terme « théorie », issu de la pensée philosophique occidentale, signifierait classiquement la conceptualisation abstraite, logique, fixe, « universelle », construite « objectivement » à partir d'un point de vue androcentrique qui surveille et qui contrôle, par le biais d'institutions universitaires, ce qui peut être défini comme « théorie » en tant que production intellectuelle (Ollivier, 2000,68 ; Christian, 1987).

Christian dénonce la *course à la théorie*, ce processus contrôlé par ceux qui ont « le pouvoir... de se faire publier et donc de déterminer lesquelles idées sont valorisées », un processus qui risque « d'influencer, voire de coopter » et de dépolitiser « nos critiques les plus osées et potentiellement les plus radicales (et par *nos* je veux dire noires, femmes, tiers-monde) ». Cette dépolitisation consisterait à redéfinir ces critiques dans un « langage » et « en termes étrangers et opposés à nos besoins et à notre orientation » (Christian, 1987, 52ᄡ), c'est-à-dire dans un langage plus conforme au discours dominant, décontextualisé des expériences de l'oppression et des luttes pour la survie individuelle et collective des femmes américaines noires. Audre Lorde décrit en 1977 la valeur politique de la poésie pour inspirer les femmes noires à survivre, à imaginer l'avenir, à être solidaires et à contester les oppressions par les pouvoirs dominants :

For [Black] women ... poetry is not a luxury. It is a vital necessity of our existence. It forms the quality of light within which we predicate our hopes and dreams toward survival and change, first made into language, then into idea, then into more tangible action. Poetry is the way we help give name to the nameless so it can be thought. (Lorde, 1984, 37)

D'après Christian, comme pour Lorde, « les personnes de couleur ont toujours théorisé », non pas selon « la forme occidentale de la logique abstraite », mais plutôt « en formes narratives » dynamiques telles que des « histoires », des jeux de mots, des « énigmes et des proverbes ». Christian demande : « De quelle autre façon aurions-nous réussi à survivre avec autant de vitalité les attaques contre nos corps, nos institutions sociales..., notre humanité ? » (Christian, 1987, 52ᵃ)

Christian met en garde contre l'usage de la « théorie » en tant que discours monolithique qui deviendrait « un métasystème » d'idéologies et de structures de domination (p. ex., le sexisme, le racisme) et de contrôle (p. ex., du langage, de la représentation déshumanisante comme les stéréotypes) (Christian, 1987, 59ᵃ).

Les divers discours produiraient des significations particulières avec des conséquences sociales hiérarchiques : dans le contexte suprémaciste blanc, « homme » signifie par défaut « homme *blanc* », et « femme » signifie « femme *blanche* ». Dans les milieux de libération noire américaine des années 1960, « noir » signifie par défaut « *homme noir* », reproduisant certaines structures de pouvoir inégal et certaines marginalisations. Christian rappelle aux écrivaines de groupes marginalisés le puissant potentiel transformatif de leurs écrits et les prévient contre la cooptation à la course à la théorie. Elle leur propose, d'une part, de se laisser guider par la question, « pour qui faisons-nous [cette écriture critique] ? » et, d'autre part, de préserver « l'intelligence de la sensualité dans le langage » (Christian, 1987, 61ᵃ) — de « ne pas abandonner son corps à la porte » comme l'exprime Luce Irigaray (Irigaray *et al*, 2019, xvii), mais plutôt de demeurer authentique à son vécu.

Combahee River Collective : l'imbrication de multiples systèmes d'oppression

Le recadrement du concept de la « théorie » — enracinée dans l'expérience vécue par une collectivité particulière, au lieu d'être un principe abstrait et universalisé — vient valider les connaissances collectives longtemps reconnues par les femmes américaines noires. Ces dernières incluent Maria W. Stewart en 1831, Sojourner Truth en 1851 (*Ain't I a Woman?*) (citées dans Hill Collins, 1990, 3-5, 14-15) et plus récemment le Combahee River Collective dont le manifeste publié en 1977 identifie et nomme l'imbrication (« *interlocking* ») de multiples systèmes d'oppression :

we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression, and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. The synthesis of these oppressions creates the conditions of our lives. As Black women we see Black feminism as the logical political movement to combat the manifold and simultaneous oppressions that all women of color face (Combahee River Collective Statement, 1977).

De plus, ce manifeste souligne la valeur intrinsèque des femmes noires. Selon Audre Lorde, les symboles de transcendance féminine alimenteraient cette valorisation. Elle critique les théologiennes féministes blanches, notamment Mary Daly, auteure de *Gyn/Ecology – The Metaethics of Radical Feminism* en 1978, d'inclure seulement les symboles de transcendance judéo-chrétiens occidentaux, et de réduire les femmes non européennes à des victimes de leurs cultures, en excluant les riches symboles de puissantes déesses africaines (telle Afrikete, Yemanje, Oyo et Mawulisa), de déesses guerrières du Vodun, et de guerrières amazoniennes (Lorde, 1984, 67). Lorde lui pose la question : « Mary, do you ever read the work of Black women? » (Lorde, 1984, 68). C'est une question importante pour toute femme blanche : est-ce que nous lisons les écrits de

femmes non blanches ? Centrons-nous toujours notre perspective blanche (qui est, même à notre insu, ancrée dans le suprémacisme blanc) ?

En 1989, l'avocate noire américaine Kimberlé Crenshaw reformule le concept de l'imbrication des oppressions (articulé par le Combahee River Collective) : l'*intersectionnalité* illustrerait les impacts multiples et simultanés vécus à l'intersection de multiples systèmes d'oppression.

La course à l'innocence (renommée « *whitestream feminism* » en théorie féministe autochtone)

Toutefois, selon Fellows et Razack, une tendance troublante existerait, particulièrement chez les féministes blanches, de croire qu'en tant que femmes,

elles ne sont pas impliquées dans la subordination d'autres femmes. Lorsque nous nous voyons comme étant innocentes, nous ne pouvons aborder les hiérarchies à l'œuvre entre nous. Plutôt, chaque femme prétend que sa marginalisation est la pire ; en évitant d'interroger sa complicité [au sein de systèmes imbriqués d'oppression où elle est à la fois oppresseuse et opprimée], elle perpétue les pratiques qui oppriment d'autres femmes (Fellows & Razack, 1998, 335, 337).

Fellows et Razack nomment « la course à l'innocence » cette tendance de certains groupes de féministes à se considérer comme les plus opprimées. Ces féministes auraient tendance à voir les diverses oppressions comme étant rivales plutôt qu'imbriquées, et à militer de façon unidimensionnelle contre le système qui les opprime le plus (le patriarcat), tout en laissant intacts les systèmes dans lesquels elles ont un positionnement dominant et donc un privilège. Selon Fellows & Razack, une telle lutte contre l'oppression serait futile (Fellows & Razack, 1998, 336). Les théoriciennes autochtones féministes

appelleraient cette tendance féministe le *whitestream feminism*²⁸. Lee Maracle, écrivaine de la Nation Sto : Lo de l'ouest canadien, reconnaît avec gratitude combien les théories autochtones féministes sont inspirées du travail conceptuel de féministes américaines noires (Maracle, 1996, 2017).

Les savoirs situés et les possibilités *both/and*

La pensée féministe noire serait fondée sur la valorisation de femmes noires en tant que sujets de connaissance — « *situated knowers* » — (Hill Collins, 1990, 19) des effets multiples et simultanés des relations de domination, selon leur propre expérience et leurs positionnements collectifs. Suivant leurs « savoirs situés », les femmes noires en viennent à théoriser de façon critique l'interprétation féministe blanche des oppressions comme étant paradoxalement ancrée dans « la pensée européenne, masculiniste » et dichotomique *either/or*. Selon cette pensée (faussement) dichotomique située dans les structures sociales européennes, on serait « ou bien » oppresseur·e, « ou bien » opprimé·e ; dans la famille nucléaire, « ou bien » on est l'homme qui gagne le pain familial, « ou bien » on est la femme qui reste au foyer et qui « ne travaille pas » (Hill Collins, 1990, 222) ; « ou bien » on est la mère d'un enfant particulier, « ou bien » on ne l'est pas. Cette interprétation *either/or*, « ou bien, ou bien » expliquerait mal les

²⁸ « We borrow the phrasing of “whitestream feminism” from Native scholar Sandy Grande (2004), as it is precisely mainstream feminism’s whiteness (which goes unmarked far too often) that is the subject of critique in many Native feminist theories. Grande’s use of whitestream is, in turn, drawn from the work of Claude Denis (1997) » (Arvin, Tuck & Morrill, 2013, 30n3). À son tour, Claude Denis développe son concept de *whitestream* à partir du concept féministe de *malestream* selon Mary O’Brien en 1981 : « Adapting from feminism’s notion of “malestream”, I say whitestream to indicate that Canadian society, while principally structured on the basis of the European, “white”, experience, is far from being simply “white” in socio-demographic, economic, and cultural terms. Within feminist scholarship, “malestream” was initially Mary O’Brien’s (1981) concept and later gained wide circulation. » (Denis, 1997, 13n5)

expériences de femmes noires, alors qu'une interprétation (féministe noire) *both/and* les expliquerait mieux. Par exemple, une femme noire, pauvre et lesbienne ne vit pas chaque discrimination à son endroit de façon isolée et additive (femme + noire + pauvre + lesbienne), mais vit simultanément l'ensemble imbriqué de ces discriminations et de leurs impacts contre sa personne entière (femme noire pauvre lesbienne) (Hill Collins, 1990, 222). De plus, la structure afrocentrée de la famille étant communautaire au lieu de nucléaire, les femmes noires peuvent vivre la maternité de diverses façons au-delà de la maternité biologique, telles que « *bloodmothers, othermothers, and community othermothers* » (Hill Collins, 1990, 222). Elles peuvent aussi vivre l'expérience de contribuer à gagner le pain dans un contexte collectif. Ces expériences collectives remettent en question le paradigme eurocentré, « la norme mythique » et supposément « naturelle [et] universelle » de la famille nucléaire et du couple hétérosexuel dans lequel l'homme gagne le pain familial et l'épouse reste à la maison (Hill Collins, 1990, 223x).

La matrice de domination

La pensée féministe noire rejette donc l'interprétation binaire et additive des oppressions qui commencerait avec le sexe et qui y ajouterait ensuite d'autres axes hiérarchisés de discrimination tels que la race, la classe sociale, l'orientation sexuelle. Elle analyse les divers systèmes d'oppression, non pas en isolement les uns des autres, mais plutôt comme une « matrice de domination » (Hill Collins, 1990, 225-30) c'est-à-dire un ensemble *imbriqué*, « historiquement créé » (Hill-Collins, 1990, 225-6x), dans lequel chacun des systèmes de domination relationnelle est maintenu et renforcé par les autres. Le paradigme *both/and* permet d'expliquer non seulement les effets multiples et

simultanés de ces oppressions imbriquées, mais aussi pour exposer la réalité que « tous les groupes possèdent divers niveaux de pénalité et de privilège au sein de la matrice de domination... Dépendant du contexte, un individu peut être un oppresseur [un membre d'un groupe oppresseur], un membre d'un groupe opprimé, [et/ou] simultanément oppresseur et opprimé. » (Hill Collins, 1990, 222, 225)

Ainsi, le modèle *both/and* offrirait de nouvelles possibilités de « penser, de façon inclusive, à d'autres oppressions » multiples de sous-groupes dont les besoins spécifiques ne seraient peut-être pas encore reconnus ou représentés. Ce nouveau paradigme exerce une influence importante au-delà de la pensée féministe noire, par exemple sur les théories *queer* et les théories autochtones (Hunt & Holmes, 2015 ; Maracle, 2017).

La colère

Audre Lorde fait valoir la colère des femmes et l'usage créatif de la colère. Elle décrit le conditionnement social des femmes vers la peur de la colère, et non vers une saine gestion constructive de la colère. En particulier, elle analyse les réponses défensives de femmes blanches contre le « ton agressif », « intimidant » et « fâché » de femmes noires. Ces réponses réduiraient les femmes noires au stéréotype de « la femme noire en colère », contribuant à invalider cette colère, les expériences qui l'alimentent, ainsi que les actions transformatrices qui en découlent. Dans son discours « Uses of Anger: Women Responding to Racism », présenté en 1981 au National Women's Studies Association Conference, Lorde explique :

I cannot hide my anger to spare you guilt, nor hurt feelings, nor answering anger; for to do insults and trivializes all our efforts. Guilt is not a response to anger; it is a response to one's own actions or lack of action. If it leads to change then it can be useful. (Lorde, 1988, 130)

En 1986, l'étudiante en droit Patricia Monture (Mohawk) articule elle aussi sa frustration contre la réaction défensive blanche contre la colère de femmes autochtones :

And when I speak and the brutality of my experience hurts you, you hide behind your hurt. You point the finger at me and you claim I hurt **you**. I will not carry your responsibility anymore. Your pain is unfortunate. But do not look to me to soften it. Look to yourself. (Monture, 1986, 168, mes caractères gras)

Audre Lorde justifie les usages créatifs de la colère et invite les femmes blanches à ne pas se sentir menacées par la colère mais à en puiser la puissante énergie transformatrice.

Alors que Luce Irigaray expose l'identité et les « besoins-désirs » *masculins* cachés derrière le sujet de connaissance universalisé, elle n'explore pas l'identité et les « besoins-désirs » *blancs* de ce sujet. Elle n'analyse pas non plus les complexités de son propre positionnement et de sa propre complicité *both/and* en tant que femme blanche dans la matrice de domination.

Historique européen de la pratique, de l'idéologie et de la théorisation formelle du racisme

Selon la sociologue blanche française Colette Guillaumin, le racisme contemporain, en tant qu'idéologie soutenue par une *théorie* raciste systématisée, remonterait à l'humanisme des Lumières au début du 19^e siècle en Europe. L'humanisme substituerait au concept religieux du « genre humain » (défini en fonction du Salut de l'âme dans une unité divine soumise à Dieu) les concepts de la « nature humaine » et de l'« essence humaine ». Alors qu'avant les Lumières, il suffisait d'être chrétien pour faire partie de l'unité du genre humain, les nouveaux « développements des sciences, aussi bien humaines que naturelles » des Lumières créent « un nouveau type de saisie de la

différence. Désormais le somato-biologique est une valeur centrale de notre culture, et c'est lui qui confère aux différences sociales le caractère sacré et absolu, en créant avec celles-ci la notion de race » (Guillaumin, 1972, 223). L'idéologie raciste, et plus spécifiquement, « la théorie raciste, c'est-à-dire... la forme explicite de l'idéologie raciste » s'ensuivent. Cette théorie se justifie par le biais de la science, et « renvoie » non plus à l'ordre religieux mais plutôt « à l'ordre de la nature » (Guillaumin, 1972, 14).

Le groupe que Guillaumin appelle la « catégorie majoritaire »²⁹ établit des structures de pouvoir sociopolitiques et économiques en son intérêt. Le sujet, « le catégorisant », qui représente cette catégorie, serait adulte, blanc, chrétien, homme, hétérosexuel, national, sain d'esprit, masculin, avec statut de puissance et de pouvoir (Guillaumin, 1972, 216). Le catégorisant présumerait le droit de catégoriser et hiérarchiser, à partir d'un point de vue extérieur et universel, un point de vue « de dieu caché » (Guillaumin, 1972, 218), marquant et catégorisant les autres sans pour autant se marquer ou se catégoriser soi-même (Guillaumin, 1972, 193). Donna Haraway décrit cette prétention à un point de vue extérieur comme « *seeing everything from nowhere* » (Haraway, 1988, 581), et ces opérations de marquage (sans être marqué) comme des « *god trick[s]* » (Haraway, 1988, 584).

Le catégorisant imposerait son langage, ses définitions, ses normes, ses lois, et son ordre symbolique aux autres, coupant ces derniers de leur rapport à soi dans un ordre symbolique auquel ils n'ont pas pu participer. Le catégorisant s'approprierait le statut de

²⁹ « Majoritaire » signifierait « autonome » ou adulte majeur selon les normes sociopolitiques et légales, et non « numériquement dominant ». (Guillaumin, 1972, 216).

sujet dominant, le « point de référence qui ... se manifeste comme le principe de la discrimination entre catégorisant et catégorisé, dominant et dominé » (Guillaumin, 1972, 193). Il y a là de multiples liens avec la réalité des personnes autochtones au Canada, incluant la minorisation dans l'ordre colonial (symbolique, juridique, social et matériel).

Toutefois, bien avant que le racisme soit spécifiquement théorisé avec justifications « scientifiques » à partir du 19^e siècle, il s'imposait déjà au 16^e siècle en tant que « pratique non théorisée » avec justifications religieuses. Guillaumin explique qu'au 16^e siècle, l'unité de l'humanité était définie en termes de « genre humain » et elle était située « dans son rapport à Dieu », relevant du Salut chrétien selon « une référence située en dehors et au-dessus de l'humanité qui fait loi ». L'inclusion dans le genre humain dépendait du Salut de l'âme. Ainsi, la présence ou absence d'une âme chez les « femmes », « les Indiens », « les N**** » et les « sauvages », (Guillaumin, 1972, 15, mes astérisques) était l'enjeu de nombreux débats au début du 16^e siècle. Le contact avec ces peuples lors des grandes explorations de l'époque, ainsi que le zèle d'acquérir les richesses de leurs territoires, alimentaient ces débats. Certains postulaient que la simple présence d'une âme — sans nécessité de Salut — donnait « le statut d'homme » (Guillaumin, 1972, 15) alors que d'autres insistaient sur l'« intégration dans l'univers du Salut » : le statut d'homme reposerait selon ces derniers uniquement sur la conversion au christianisme. Inversement, l'absence d'une âme justifierait le statut de « pure marchandise productrice » ainsi que la soumission à l'esclavage (Guillaumin, 1972, 15). Le cadre de définition pouvait bien être religieux, mais il se situait dans son contexte politico-économique.

Doctrine de la découverte³⁰

Guillaumin ne nomme pas spécifiquement la doctrine de la découverte ou le suprémacisme blanc, outre une définition du racisme comme « théorie politique de la suprématie de la race aryenne » (Guillaumin, 1972, 227). Toutefois, son analyse de l'idéologie du racisme nous aide à comprendre le contexte historique de la production de la doctrine de la découverte en tant que discours à conséquences matérielles. Cette doctrine évolue à travers les siècles et devient un fondement du droit « international » européen, détachée de ses origines papales (rejetées par les Britanniques), et associée à une seconde doctrine, celle de *terra nullius* (CVR, 2015, *Ce que nous avons retenu*, 19-22).

Doctrine de terra nullius

Alors que *terra nullius* signifie littéralement une terre vide, inhabitée, ou qui n'appartient à « personne », ce concept est manipulé de sorte à exclure du statut de « personnes » les habitants originaux : ils seraient « sauvages » (sans raison), ne seraient pas « civilisés » (chrétiens) et ne « travailleraient » pas la terre selon les concepts juridiques européens justifiant la propriété. Comme l'explique Patrick Wolfe, « From the outset, authoritative [European] pronouncements on Aboriginal mentalities have been central to the expropriation of Indigenous people – *terra nullius* was, after all, a discourse on rationality. » (Wolfe, 1998, 213)

Avec le temps, toutefois, les avocats et les philosophes européens commencèrent à englober dans la notion de *terra nullius* les terres qui n'étaient pas en la possession de peuples « civilisés » ou dont on ne faisait pas un usage

³⁰ La doctrine de la découverte découle du droit pontifical médiéval, spécifiquement, de quatre bulles papales du XVe siècle, notamment celles de 1452 et en 1493. Cette doctrine accorde un droit de souveraineté absolue sur les territoires et peuples autochtones au premier pays européen catholique qui les « découvre ». À ce droit est associée l'obligation de convertir les « sauvages » (CRPA, 1996, Vol 1 *Un passé, un avenir*, 67 ; CVR, 2016, *Ce que nous avons retenu...*, 19-22 ; Manuel, 2017, 58-70).

« civilisé » au sens où les Européens l'entendaient. L'extrait suivant d'un sermon prononcé par un prédicateur puritain en 1609 en Nouvelle-Angleterre donne un aperçu de la nouvelle interprétation donnée à l'idée de terres exemptes d'habitation par des humains civilisés :

[TRADUCTION] D'aucuns affirment, et c'est probablement vrai, que ces sauvages ne sont propriétaires d'aucune partie ou parcelle de ce pays, qu'ils ne font qu'y habiter, comme des bêtes sauvages, dans la forêt ; ils errent à travers le pays sans loi ni gouvernement, n'écoulant que leurs instincts et leurs sens. Rien ne leur appartient en propre. Par conséquent, si tout le territoire devait leur être enlevé, aucun d'entre eux ne pourrait se plaindre du tort qui lui a été fait. (CRPA, 1996, Vol 1, 67)

La doctrine de la découverte sous-tendrait la prétention historique et encore contemporaine à la souveraineté de la Couronne au Canada, même si ses origines médiévales sont oubliées depuis longtemps. Selon le juriste Gordon Christie (Inupiat/Inuvialuit), la Couronne, présumant sa souveraineté absolue, demeure « intransigeante » face à la souveraineté autochtone (Christie, 2019 α). Cette intransigeance se manifesterait encore dans les jugements de la Cour Suprême du Canada même malgré les garanties selon la Constitution canadienne en 1982 à l'article 35 (1) qui se lit : « Les droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés ».

Toutefois, bien avant que Guillaumin décrive en 1972 l'ancrage de l'idéologie raciste européenne dans un catégorisant à multiples particularités données comme points de référence universels, l'abolitionniste féministe américaine noire Maria Stewart dénonçait publiquement (en 1833, à Boston) l'ancrage idéologique des injustices raciales et sexistes dans une déformation hypocrite et délibérée de principes chrétiens (de dignité et de l'égalité humaines universelles) par les hommes blancs chrétiens. Stewart critiquait à cet effet Thomas Jefferson, dont les *Notes on Virginia* (1829) auraient servi à justifier le

racisme, l'esclavage, le sexisme et la subordination domestique des femmes (Hill Collins, 1990).

Combahee River Collective (CRC) : Appel aux femmes blanches à éliminer le racisme de leur féminisme

En 1977, les femmes du Combahee River Collective (CRC), « douloureusement conscientes du peu d'effort que les femmes blanches ont fait pour comprendre et combattre leur [propre] racisme », déclarent que la responsabilité « d'élimin[er] le racisme dans le mouvement des femmes blanches incombe par définition aux femmes blanches, mais nous [femmes noires] continuerons de nous exprimer et de demander des comptes à ce sujet » (Combahee River Collective Statement, 1977).

À partir des réalités autochtones au Canada, Lee Maracle souligne que ce ne sont pas seulement les Autochtones qui doivent lutter pour démanteler les structures sociales du « racisme, du colonialisme et du patriarcat », mais c'est aussi aux Canadien·nes que revient la « responsabilité de transformer leur société » (Maracle, 2017, 50).

Réponses de plusieurs féministes blanches à l'appel de la CRC

Plusieurs féministes blanches répondent à l'appel de la CRC, notamment Adrienne Rich à partir de 1979, Marion Frye en 1983, Frances Lee Ansley en 1988-9, Ruth Frankenberg en 1993, et plus récemment Robin DiAngelo en 2018. Adrienne Rich décrit le *white solipsism* et les *politics of location*.

Selon Rich, le *solipsisme blanc*, à la fois systémique et intériorisé, n'est « pas une conviction consciente de la supériorité d'une race à toutes autres, mais plutôt une vision en tunnel qui tout simplement ne voit pas l'expérience ou l'existence non blanche » comme ayant en soi de la valeur ou de l'importance (Rich, 1979, 306, mon

soulignement). Rich fait le parallèle avec le solipsisme masculin qui rend les expériences non masculines « insignifiantes, régressives ou indicibles » selon « la psychologie de masse » conditionnée par le « suprémacisme masculin » (Rich, 1979, 308ᵃ).

Le solipsisme blanc féministe pourrait provoquer une culpabilité paralysante, bloquant toute possibilité d'ouverture à l'expérience des autres, et offrant une échappatoire à la responsabilisation transformatrice. Adrienne Rich propose, comme début de responsabilisation, un franc aveu de sa propre complicité au racisme, un aveu qui ne se limite pas à l'auto-accusation paralysante, mais qui ouvre une piste productrice de la transformation (Rich, 1979, 307).

Le positionnement

Inspirée par Lorde et par le Combahee River Collective, Adrienne Rich explore divers niveaux de positionnement personnel de chaque personne au sein des systèmes d'oppression, produisant ce qu'elle appelle « *the politics of location* » (Rich, 1986, 215). Chaque personne peut se responsabiliser personnellement à partir de ces niveaux de positionnement : le niveau sociopolitique³¹ ; le niveau géographique et historique, domestique et international³² (incluant les façons dont nos gouvernements agissent en notre nom)³³ ; et finalement, le niveau le plus intime, notre propre corps.

³¹ p. ex., « I was defined as white [born in the white section of a segregated hospital] before I was defined as female », (Rich, 1986, 215) ; « It was in the writings... actions and sermons of Black United States citizens that I began to experience the meaning of my whiteness as a point of location for which I needed to take responsibility » (Rich, 1986, 215).

³² « The body I was born into was not only female and white, but Jewish - enough for geographic location to have played... a determining part. I was ...four years old when the Third Reich began. Had it been not Baltimore, but Prague or Łódź or Amsterdam, ... I might be in no body at all. » (Rich, 1986, 216)

³³ « It was in reading poems by contemporary Cuban women that I began to experience the meaning of North America as a location which had also shaped my ways of seeing [Communism]... I traveled then to Nicaragua... [where] I could physically feel the weight of the United States of North America...; I could feel what it means, dissident or not, to be part of that raised boot of power » (Rich, 1986, 219-20). Mon

Le corps lui-même constituerait un lieu géographique et historique, un niveau de positionnement à partir duquel nous serions conditionné·es au sein de systèmes d'oppression, mais aussi à partir duquel nous définirions notre responsabilité et nos interventions envers leur démantèlement. L'impossibilité d'être extérieur·e aux structures d'oppression ne signifierait pas l'impossibilité d'y résister (Rich, 1986, 220). Au contraire, nous serions responsables d'œuvrer vers leur transformation.

La blanchité

À partir des théorisations de féministes américaines noires (incluant le Combahee River Collective) découlent, d'abord, la *Critical Race Theory* qui étudie la fabrication du concept de la race ainsi que ses impacts sociaux, dont Kimberlé Crenshaw est une co-fondatrice, et ensuite les *Critical whiteness studies (études critiques de la blanchité)*³⁴. La « blanchité »³⁵ nomme la perspective selon laquelle les Blancs n'auraient pas de « race » alors que tous les autres groupes en auraient une. Les *études critiques de la blanchité* étudient cette fabrication de la « race » blanche non nommée ainsi que les structures et les impacts sociaux qui en découlent :

aussi longtemps que les « Blancs » ne seront pas nommés et perçus comme un group « racial » (au même titre que tous les autres groupes), alors le « Blanc » sera la norme, le standard, l'universel : « *Other people are raced, we (white people) are just people* », et les autres groupes, d'éternelles minorités renvoyant au particulier, au spécifique (Kebabza, 2006, 30).

soulignement met en exergue cette réalité de complicité, que nous soyons dissident·es ou non, du fait de faire partie des groupes de pouvoir dominants.

³⁴ À ce dernier domaine, dominé par les personnes blanches, serait conférée une nouvelle légitimité institutionnelle auparavant refusée aux féministes noires, telle que bell hooks, malgré leurs propres études critiques de la même question depuis longtemps : « bell hooks was always doing critical whiteness studies – that was always her work. She's not a black feminist just talking about women of colour, for whiteness constitutes how we understand 'women of colour' » (Snelgrove, Dhamoon & Corntassel, 2014, 11).

³⁵ La « blanchité » serait la traduction française de *whiteness*, attribuable à Judith Ezekiel depuis 2002 (Kebabza, 2006, n19).

La blanchité se réfère donc à la catégorie fictive — comme toutes celles basées sur la fabrication du concept de la « race » — du seul groupe sans « race ». Sans aucun « fondement biologique », cette catégorie constitue pourtant « un fait social qui comporte des conséquences réelles en termes de distribution de richesses, de pouvoir et de prestige » (Kebabza, 2006, 30). bell hooks aurait décrit la vive animosité manifestée par certaines personnes que des personnes « non blanches » appellent « blanches ». (Kebabza, 2006, 32). (En 2011, Robin DiAngelo nomme cette animosité la *fragilité blanche*). Ces personnes affirmeraient qu'elles ne voient pas la couleur et qu'elles ne sont donc pas racistes, laissant planer la déduction que voir la couleur équivaut à être raciste. En réalité, cet « aveuglement à la couleur, loin d'être une façon de se libérer du racisme, devient au contraire une arme utilisée par le groupe dominant, pour invisibiliser les privilèges et protéger et pérenniser sa position de privilégié. » (Kebabza, 2006, 34).

L'une des premières critiques blanches de la blanchité, la féministe américaine Marilyn Frye, écrit : « Being white is not a biological condition. It is being a member of a certain social/political category ... maintained by those people who are, in their own and each others' perception, most unquestionably in it » (Frye, 1992, 149). Dans son analyse « On Being White », Frye écrit : « To be white is to be a member of an in-group ... which is self-defining ... [T]he power to draw the membership line » and « to *decide* who is a member » « is jealously guarded » and manifests the « arrogan[ce of] the self-appointed "superior" group ...: arrogating definitional power to themselves and thereby asserting that defining is exclusively their prerogative » (Frye, 1983, 116-7, italiques dans le texte original).

Selon Frye, cette habitude « arrogante de s’arroger » tout pouvoir de définition des autres se manifesterait de façon « assez *in*-consciente et assez constante » chez « la plupart des personnes blanches ». À cette habitude blanche serait associée l’habitude de la fausse universalisation : « les droits de l’homme » voudrait vraiment dire « les droits de personnes masculines » ; « homme » ou « femme » sous-entendraient « blanc·he » (Frye, 1983, 117ᵃ).

White people speak in universals. A great deal of what has been written by white feminists is limited by this sort of false universalization. Much of what we have said is accurate only if taken to be about white women and white men within white culture (middle-class white women and white men, in fact). For the most part, it never occurred to us to modify our nouns accordingly; to our minds the people we were writing about were *people*. We don’t think of ourselves as *white*. (Frye, 1983, 117)

À partir de ces fausses universalisations, certaines structures de pouvoir seraient érigées et présentées comme naturelles et universelles, afin de protéger ce qui comporterait une importance supposément universelle : le pouvoir/privlège blanc et masculin et les structures qui en découlent, incluant l’hétéropatriarcat et l’hétéropaternalisme³⁶. Mais ces structures de privilège et de pouvoir seraient contingentes, fabriquées, et « pas une *loi* de la nature » (Frye, 1983, 126ᵃ). Elles seraient liées à d’autres systèmes de privilège normatifs, telle l’hétérosexualité (Frye, 1983, 116) et seraient érigées par effacement des autres, par exclusion, appropriation, et

³⁶ «By heteropatriarchy, we mean the social systems in which heterosexuality and patriarchy are perceived as normal and natural, and in which other configurations are perceived as abnormal, aberrant, and abhorrent. By heteropaternalism, we mean the presumption that heteropatriarchal nuclear-domestic arrangements, in which the father is both center and leader/boss, should serve as the model for social arrangements of the state and its institutions. Thus, both heteropatriarchy and heteropaternalism refer to expressions of patriarchy and paternalism that rely upon very narrow definitions of the male/female binary, in which the male gender is perceived as strong, capable, wise, and composed and the female gender is perceived as weak, incompetent, naive, and confused. » (Arvin, Tuck, & Morrill, 2013, 13)

substitution, sous le couvert de l'universalisation. Leur imbrication les unes aux autres assurerait une certaine perpétuité physique, idéologique et institutionnelle des rapports de domination désirés.

Cette pensée de Frye prolonge celle de Luce Irigaray en 1983 dans *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, à l'égard de la fausse universalisation. Selon Luce Irigaray, « [l]'être de l'homme va se constituer à partir de l'oubli [de l'autre] » (Irigaray, 1983, 32), en « s'appropriant une autre » (Irigaray, 1983, 38), en « s'appropri[ant]-attribu[ant] la source » (Irigaray, 1983, 61) de la vie et de l'existence, en s'appropriant-attribuant toute fonction « d'appellation-dénomination » (Irigaray, 1983, 31) et en se fondant sur « cette affirmation-décision qu'il n'y a qu'une langue : la sienne. Qu'en dehors de son *noein*, *legein*, *einai*, *eon*... rien n'est. Oubliant, sans doute, qu'il constituait ainsi le rien, qu'il le déposait, disposait dans sa langue... » (Irigaray, 1983, 38). Je trouve dans ces concepts une grande pertinence à l'appropriation, à l'auto-attribution coloniales des origines, et aux auto-appellations-dénominations par le biais de l'invalidation de tout système autochtone au Canada, et par le remplacement des systèmes et des noms autochtones par des systèmes et noms coloniaux. La postcolonialiste Gayatri Spivak qualifiera de « palimpsestique[s] » de tels récits coloniaux d'anéantissement-remplacement (Spivak, 1988, 76ᄡ).

Alors que Luce Irigaray analyse l'étouffement de possibilités subjectives des femmes selon les normes patriarcales de « la logique phallogocentrique occidentale » (Irigaray, 1992, 100) Frye examine aussi les impacts normatifs de la blanchité (*whiteness*) et de l'hétérosexualité sur les possibilités subjectives de jeunes filles blanches :

The white girl learns that whiteness³⁷ is dignity and respectability... Adopting and cultivating whiteness as an individual character seems to put it in the woman's own power to lever herself up out of a kind of nonbeing (the status of women in a male supremacist social order) into a kind of being (the status of white in a white supremacist social order) (Frye, 1992, 160).

Loin d'être libératrice, la valorisation selon ces conditionnements ne serait que conditionnelle et illusoire, soumise à l'exigence de la loyauté collective selon une « classification politique » de ce qui est hiérarchiquement valorisé (blanc, masculin, hétérosexuel...) et dévalorisé (non blanc, non masculin, non hétérosexuel...) (Frye, 1983, 116-78).

Frye analyse la différence de formation aux subjectivités blanches masculines et féminines dans un ordre suprémaciste masculin blanc, en soulignant l'alignement de la valorisation et du pouvoir avec la masculinité et la blancheur, ce qui rendrait harmonieuse pour les hommes blancs leur manière d'être dans le monde.

For the white men, a whitely way of being in the world is very harmonious with masculinity and their social and political situation. For white women, it is ... more complicated. Femininity in white women is praised and encouraged but is nonetheless contemptible as weakness, dependence, feather-brainedness, vulnerability and so on, but whiteness in white women is unambiguously taken among white people as an appropriate enactment of a positive status. Because of this, for white women, whiteness works more consistently than femininity does to disguise and conceal their negative value and low status as women, and at the same time to appear to compensate for it or to offset it. (Frye, 1992, 160)

Donc, l'alignement de la valorisation et du pouvoir avec la masculinité et la blancheur rendrait harmonieuse pour les hommes blancs leur manière d'être dans le monde. Mais les femmes blanches éprouveraient une dissonance entre la valorisation et la

³⁷ Frye passe des termes « white » et « whiteness » en 1983 aux termes « whitely » et « whiteness » en 1992 afin d'analyser et de dénoter un caractère particulier (différent entre hommes et femmes) tenu comme norme individuelle pour les personnes blanches selon les hiérarchies de la société sexiste/raciste/hétéronormative.

dévalorisation simultanées : valorisées en tant que blanches dans l'ordre suprémaciste *blanc*, mais dévalorisées en tant que femmes dans l'ordre suprémaciste *masculin*. L'accès de la femme au pouvoir passerait par l'homme. La valeur de l'existence des femmes blanches serait proportionnelle à leur soumission aux normes de genre, à leur pureté sexuelle, à leur conformité à reproduire le modèle hétéropatriarcal blanc et donc à leur loyauté à la race (Frye, 1983, 123-4). Selon Frye, de nombreuses féministes blanches ne voient que la dimension patriarcale de l'énorme pression sociale à devenir mères (une question de subjugation domestique des femmes), sans y voir aussi la dimension suprémaciste *blanche* (l'instrumentalisation en vue de la multiplication sélective de « la race blanche ») (Frye, 1983, 123).

Toutefois, ces catégories d'hommes blancs et de femmes blanches ne sont pas homogènes pour autant ; toute personne qui n'est pas *cishétérosexuelle* serait dévalorisée de façons différentielles dans l'ordre social hétéronormatif (Butler, 1993) qui confère le privilège hétérosexuel et *cissexuel* (Serano, 2008). Selon l'idéologie suprémaciste blanche, la race blanche serait « menacée » non seulement par les femmes blanches dans des unions interraciales (Frye, 1983, 123, n* ; Allen, 2020) mais aussi par toute personne homosexuelle, selon l'idéologue du Klan, Edward Fields (Frye, 1983, 123, n*).

Au Canada, les occupant·es contemporain·es ne seraient pas que blanc·hes (Lawrence & Dua, 2005), même si historiquement les lois sur l'immigration au Canada favorisaient les personnes blanches (européen·nes ou américaines) pour créer un Canada « blanc » (Backhouse, 1999, 30, 274 ; Moreton-Robinson, 2015, *xiii* ; Maynard, 2017, 20,

35, 54). La blanchité, comme les autres structures d'oppression, discrimine de façon imbriquée avec ces dernières. « 'Whiteness' is complex and crisscrossed by other identities that can change its meaning(s) » (Moon, 1998, 179).

Le privilège

La blanchité conférerait un *privilège*³⁸. Le *privilège* est déjà conceptualisé en 1973 par le postcolonialiste Albert Memmi. Ce dernier identifie trois caractéristiques clés du privilège : il est systémique, collectif, et comporte un ensemble d'avantages subjectifs et objectifs (voir la page 80 de ce présent travail). En 1988, Peggy McIntosh compare, d'une part, le privilège masculin dont bénéficient les hommes en raison d'être hommes dans un ordre social suprémaciste masculin, et, d'autre part, la structure des avantages dont bénéficient les personnes blanches en raison d'être blanches dans un ordre social suprémaciste blanc (McIntosh, 1988 ; Frye, 1992, 160). McIntosh appelle cette dernière structure d'avantages le *privilège blanc*. On n'y accéderait pas selon notre propre mérite, mais plutôt selon la couleur de notre peau. Tout discours de méritocratie reviendrait donc au mythe (McIntosh, 1988, 2).

Alors que les preuves concrètes du privilège seraient évidentes et visibles pour ceux et celles qui en sont systématiquement exclu-es, leurs bénéficiaires en seraient typiquement aveugles. Ils/elles « ne verraient pas » leurs avantages systémiques, mais

³⁸Le privilège résulte d'une systématisation de l'inégalité des chances, favorisant les un-es aux dépens des autres. Les bénéfices du privilège incluent par exemple, toute une gamme d'accès privilégiés à l'éducation, à l'emploi, aux taux préférentiels. Le privilège blanc accorde le bénéfice du doute aux personnes blanches, et attribue une présomption de méfait aux personnes de couleur. Cette présomption de criminalité stimulerait des excès de surveillance, d'arrestation et de criminalisation de personnes de couleur alors que les personnes blanches profitent souvent — même sans le savoir — de la présomption de l'innocence ainsi que du bénéfice du doute (Maynard, 2018).

attribueraient plutôt leur succès à leurs propres efforts individuels (DiAngelo, 2018). Ce serait pourquoi ils/elles réagissent souvent de façon défensive et hostile face à toute critique à ce sujet. Robin DiAngelo donne à cette réaction défensive de la part des personnes blanches le nom de « la fragilité blanche » (*white fragility*) (DiAngelo, 2018), dont l'équivalent chez les occupant-es serait « la fragilité de l'occupant-e » (*settler fragility*) (Gilio-Whitaker, 2018).

Le conditionnement social à la blanchité serait tellement hégémonique dans la culture dominante occidentale qu'il serait invisible, moulant l'alignement féminin au pouvoir blanc (Moon, 1998, 182) qui demeure, pour emprunter l'expression de Luce Irigaray, « un projet téléologiquement constructeur » (Irigaray, 1977, 72), un projet qui vise ici à perpétuer la domination hétéropatriarcale spécifiquement blanche.

Cet alignement serait, selon Frye, paradoxal : ce ne serait pas une voie vers, mais plutôt contre la libération féminine, car il renforcerait l'ensemble de la matrice de domination (Frye, 1992, 161). Frye appelle les femmes blanches à imaginer « la possibilité... de se dégager du projet continuuel de la création sociale et du maintien de la race blanche, la possibilité d'être déloyale à ce projet » en interrompant ses réflexes de blanchité (Frye, 1992, 166x).

Selon Leanne Simpson, l'alignement féminin au pouvoir blanc hétéropatriarcal se manifesterait sans équivoque dans l'histoire du colonialisme d'occupation au Canada, au sein des missions, des écoles et des pensionnats indiens au Canada. Les femmes blanches auraient travaillé activement à détruire les identités autochtones, incluant les identités de femmes autochtones dont le pouvoir traditionnel (politique, diplomatique,

économique, social, culturel et spirituel) dans leurs communautés était souvent largement supérieur au pouvoir des femmes blanches dans leurs propres sociétés (Leanne Simpson, 2017, 96-7). Cette critique par Simpson sera développée au chapitre 2.

Alors que l'analyse postcoloniale de Frantz Fanon expose la double dimension de la colonisation, l'analyse anticoloniale féministe (Smith, 2005 ; Arvin, Tuck & Morrill, 2013) y ajoute l'identification de la violence genrée comme pilier du colonialisme d'occupation, à la fois soutenant et soutenu par d'autres piliers (incluant le suprémacisme blanc, l'hétéropatriarcat, et le capitalisme).

Malgré l'hégémonie de ces systèmes, Frye écrit, tout comme Adrienne Rich, qu'il deviendrait « pensable » d'y échapper à partir du moment de prendre conscience de notre appartenance à un groupe dominant et de constater que les délimitations de catégories sont « friables » (Frye, 1983, 117). Dès lors, nous ne serions peut-être plus condamnées à renforcer ces systèmes. Mais comment s'en désaffilier de façon plus soutenue et concrète ?

Selon Frye, il faudrait d'abord comprendre sa propre ignorance... non pas comme « un manquement, une absence, un vide » ou un « état passif », mais plutôt comme le résultat complexe d'une ignorance active, cultivée collectivement par l'entremise de nombreux « actes et de négligences historiques », incluant « l'ignorance déterminée que manifeste la majorité des... [citoyens] blancs au sujet des tribus et des clans des Amérindiens » (Frye, 1983, 118^{xx}). Les processus actifs et délibérés de l'ignorance blanche viseraient à produire une inattention sélective pour « ne pas voir » ce qui se passe

pourtant en pleine vue. L'attention de la population dominante serait déviée loin de ces réalités historiques et contemporaines (Regan, 2010, 34).

Une épistémologie de l'ignorance blanche

Selon Charles Mills (1997), cette ignorance blanche ne serait donc pas seulement psychologique, mais plutôt épistémologique du fait d'être érigée en système de connaissance, un système qui présente l'ignorance comme étant une forme de connaissance, en effaçant les traces de ces propres processus. Cette épistémologie de l'ignorance blanche établirait un paradigme blanc selon lequel certaines questions deviennent tout simplement irrecevables, impensables, indicibles, irreprésentables dans le discours, les symboles et les structures du groupe dominant. Pour Mills, cette épistémologie de l'ignorance blanche ne serait pas accidentelle : l'épistémologie est une branche de la philosophie, et la philosophie serait selon Mills « l'une des "plus blanches" des sciences humaines », « remarquablement intouchée par les débats sur le multiculturalisme, la réforme du canon, et la diversité ethnique secouant les milieux universitaires, à la fois démographiquement et conceptuellement » (Mills, 1997, 24).

Cette épistémologie de l'ignorance illustre ce que Michel Foucault appelle les « rapports de savoir -pouvoir » (Foucault, 1975), soit le jeu déterminant entre les structures de pouvoir et les questions acceptées (ou pas) comme étant recevables. Reformulant ce lien en termes de rapport d'ignorance-pouvoir, le poète noir américain James Baldwin souligne la menace à la vraie justice que constitue cette alliance dangereuse : « It is certain, in any case, that ignorance, allied with power is the most ferocious enemy justice can have » (Baldwin, 1972). L'ignorance blanche, système

épistémologique qui soutient le suprémacisme blanc, alliée au pouvoir politique, au patriarcat, constituerait un ennemi de taille contre la justice, effaçant les traces de ses propres processus.

Le suprémacisme blanc³⁹

La définition que donne Frances Lee Ansley en 1988-9 à la suprématie blanche en tant que *système* est devenue courante dans les milieux universitaires et antiracistes :

By 'white supremacy' I do not mean to allude only to the self-conscious racism of white supremacist hate groups. I refer instead to a political, economic and cultural system in which whites overwhelmingly control power and material resources, conscious and unconscious ideas of white superiority and entitlement are widespread, and relations of white dominance and non-white subordination are daily reenacted across a broad array of institutions and social settings (Ansley, 1988-9, 1024 note 129).

Ansley explique ainsi que la domination blanche est systématisée basé sur la fausse prémisse qu'une telle domination est *naturelle*, alors qu'elle est *naturalisée* selon les schèmes sociopolitiques (dont j'explore les racines philosophiques dans cet essai). Le suprémacisme blanc serait érigé par le groupe dominant non avoué comme étant politique, alors qu'il constitue « la toile de fond qui définit d'autres systèmes qui, eux, sont nommés et que l'on doit voir comme étant politiques » (Mills, 1997, 1-2). Mills tente de « rediriger la vision » de son lectorat, pour lui « faire voir » la suprématie blanche qui existe depuis longtemps (Mills, 1997, 28).

Le conditionnement social au suprémacisme blanc

Malheureusement, le racisme serait encore largement perçu par le public et par de nombreux personnages politiques comme étant un acte répréhensible *individuel*, et la

³⁹ Alors que la traduction de *white supremacy* est habituellement « suprématie blanche », j'emploierai plutôt l'expression « suprémacisme blanc » pour bien en signaler le caractère idéologique.

suprématie blanche serait vue seulement comme une faction marginale de l'extrême droite (Frankenberg, 1993 ; DiAngelo, 2018). Ces fausses perceptions découleraient logiquement du conditionnement hégémonique à la blanchité selon le modèle de l'ignorance épistémologique blanche qui brouille ses traces (Mills, 2003). Robin DiAngelo écrit : « White identity is inherently racist; white people do not exist outside the system of white supremacy. » (DiAngelo, 149). Le conditionnement social à la blanchité ne serait pas un choix personnel :

I was socialized as white in a racism-built society, I have a racist worldview, ... racist patterns, and investments in the racist system that has elevated me.... I didn't choose this socialization... But I am responsible for my role in it. (DiAngelo, 2018, 149).

Nos réflexes de privilège ne seraient donc pas une déficience personnelle, mais plutôt un indicateur du racisme systémique (Russo, 2018, 9). Cette conscientisation permettrait de libérer l'énergie emprisonnée dans le déni défensif (DiAngelo, 2018, 149).

Rompre avec la solidarité blanche

DiAngelo et Russo répondent chacune à l'appel d'Audre Lorde d'outrepasser la culpabilité blanche, non pas en niant son identité blanche — ce qui reviendrait au déni du racisme par une autre forme de racisme, le « *color-blind racism* » — mais en rompant avec la solidarité blanche par des actions antiracistes au quotidien. DiAngelo donne, dans son livre *White Fragility*, de nombreux exemples d'être « moins blanche » : d'affronter sa propre fragilité blanche, d'accepter que ses propres attitudes soient socialement empreintes de racisme, de les contester activement en s'éduquant continuellement et avec compassion aux réalités raciales de personnes de couleur, de chercher à développer des relations authentiques avec des personnes de couleur, et de cesser de protéger le

confort du déni blanc aux dépens de la douleur des personnes de couleur (DiAngelo, 2018, 149).

Les complicités conditionnées à perpétuer le suprémacisme blanc

De son côté, Layla Saad offre tout un programme de sensibilisation au privilège blanc et aux complicités qu'elle énumère : *white centering*, *white silence*, *white apathy*, *white exceptionalism*, *white tokenism*, *white saviorism*⁴⁰ (Saad, 2020). Je trouve cette liste utile pour exposer mes propres suppositions et attitudes auparavant inexaminées.

Les pièges dans l'exercice de l'alliance (*allyship*)

Alors que la conscientisation à ses privilèges peut en motiver les bénéficiaires vers la militance ou l'alliance solidaire, il arrive fréquemment que les rapports de pouvoir dénoncés soient *reproduits*, consciemment ou inconsciemment, au sein de ces groupes d'alliance. Layla Saad dénonce le *optical allyship* (qu'elle appelle *performance allyship* ou *ally theater*), qui serait une façade pour feindre l'alliance sans en effectuer le travail concret. Saad souligne que la valeur de l'alliance se mesure par la qualité de l'action concrète. Il ne reviendrait pas à la personne blanche de porter elle-même ce jugement, mais plutôt aux personnes qu'elle désire appuyer :

⁴⁰ *White centering* – maintenir la blanchité au centre de notre perspective et de nos agirs. *White silence* – garder le silence (forcément non neutre), s'abstenir de mettre notre parole « blanche » au service de la lutte contre le suprémacisme blanc. *White apathy* – demeurer dans l'inaction, elle aussi non neutre, afin d'éviter l'inconfort d'envisager ses propres complicités et ses responsabilités à subvertir son propre privilège. *White exceptionalism* – la fausse croyance d'une personne blanche qu'elle est progressiste, non raciste, qu'elle est extérieure au suprémacisme blanc et qu'elle ne bénéficie pas du privilège blanc. *White tokenism* – un geste minimal et plutôt symbolique effectué afin de donner l'impression d'avoir agi concrètement. *White saviorism* – l'attitude colonialiste qui présume que les personnes de couleur, noires, et autochtones sont incapables de survivre ou de trouver leurs propres solutions sans l'aide des personnes blanches (Saad, 2020).

a person with white privilege does not get to proclaim themselves an ally to BIPOC⁴¹ [PANDC] ... and does not get to be the judge of whether what they are practicing actually is allyship, because what they might deem to be allyship could actually be white centering, tokenism, white savoring, or optical allyship instead. (Saad, 2020, 126)

La tendance de personnes blanches à vouloir « aider » serait aussi un piège commun de l’alliance. Vue des yeux de PANDC, cette tendance révélerait une présomption de supériorité, comme si les PANDC étaient incapables de trouver leurs propres solutions (Saad, 2021 ; D’Arcangelis, 2015). Les personnes blanches devraient plutôt demander aux PANDC la forme de soutien désirée, et demeurer *en soutien* selon leurs réponses (Russo, 2018) tout en évitant d’ajouter à leur fardeau (Craft & Regan, 2020, *xiii*) ou de s’approprier leur place, leur parole, leurs décisions et toute l’attention. D’Arcangelis recommande, à cet effet, l’approche « *Step back, but not out* » (D’Arcangelis, 2015, 254). L’alliance devrait être consensuelle et non pas imposée (Hunt & Holmes, 2015, 168). Au lieu de s’attendre à la réciprocité de la part des personnes marginalisées, les membres du groupe dominant devraient agir selon un cadre de responsabilisation personnelle (Hunt & Holmes, 2015, 161-2, 168).

Une *praxis* de responsabilisation féministe en militance

La responsabilisation féministe devient un cadre pratique pour la militance chez Anne Russo, abolitionniste des prisons. Russo s’inspire du concept de *feminist accountability* qu’élabore Sherene Razack en 1998. Russo explique :

According to Razack, accountability is a “process that begins with a recognition that we are each implicated in systems of oppression that profoundly structure

⁴¹ BIPOC est un acronyme pour « Black, Indigenous and People of Colour ». Depuis février 2021, PANDC (les « personnes autochtones, noires et de couleur ») en est la traduction française officielle « du gouvernement du Canada ainsi que sur le site de l’Office québécois de la langue française ». <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1798414/bipoc-pandc-lutte-contre-le-racisme>.

our understanding of one another". By centering structural relationships between ourselves and others, as well as by focusing on how our praxes maintain these systemic hierarchies, Razack suggests that feminists move from a politics of *inclusion* (come join us on our terms) or *saving* (we'll come save you so that you can become more like us) to a politics of *accountability* (we work in solidarity, recognizing that our lives are interconnected and that we are responsible for the shape of that interconnection). As she writes, if we recognize how we are implicated in the "subordination of other women", then our "strategies for change" will "have less to do with being inclusive than they have to do with being accountable". (Russo, 2018, 7)

Russo explore l'émergence de diverses « praxis de responsabilisation, de justice transformatrice, et de féminismes transnationaux... en réponse aux féminismes... carcéraux qui reproduisent les systèmes imbriqués d'oppression au lieu de les contester » (Russo, 2018, 10). Elle dénonce le réflexe fréquent, en militantisme féministe, d'humilier ou d'exclure les personnes qui reproduisent les relations de pouvoir inégal (Russo, 2018, 9, 19ᄡ). Alors que ces reproductions sont regrettables, Russo explique qu'elles ne devraient pas surprendre. Selon le cadre pratique de responsabilisation féministe individuelle et collective que propose Russo, ces reproductions de rapports de pouvoir inégal devraient être interprétées non pas comme des déficiences personnelles, mais plutôt comme des indicateurs de conditionnements systémiques, et il conviendrait donc de les corriger avec un apprentissage transformateur et inclusif (« *calling in* ») au lieu de façon punitive fondée sur la logique carcérale de la honte (« *calling out* ») (Russo, 2018, 19). On peut voir, dans la réimagination de la solidarité féministe selon Russo, le lien pratique et cyclique qu'elle établit entre l'autoréflexion critique — individuelle et collective — et l'action militante transformatrice.

Regan, Russo, DiAngelo, Saad ainsi que Hunt et Holmes soulignent chacune l'inconfort que provoquerait la sortie de la zone du privilège blanc. Cet inconfort

constituerait donc un obstacle à prévoir chez les occupant·es dans leur autoréflexion critique et leurs actions décolonisatrices, d'où l'importance de l'action collective pour le surmonter.

En appliquant ces notions au schème de Fanon qui structure mon approche à la décolonisation, je dirais que la dimension subjective de la transformation décolonisatrice comporterait l'autoréflexion critique : de comprendre l'impossibilité d'être « extérieur·e » aux mécanismes hégémoniques des conditionnements sociaux ; de décentrer sa propre perspective en portant une écoute active des personnes exclues de nos privilèges ; de chercher à « voir [nos] propres habitudes racistes » (DiAngelo, 2018, 149^x) ; de « voir » comment elles sont imbriquées ; et d'accepter humblement la critique de nos reproductions de relations de pouvoir inégal afin d'en tirer des leçons et de ne plus les répéter.

La dimension objective de la décolonisation comporterait l'action concrète : nous désolidariser de nos propres privilèges ; œuvrer activement à être à la fois « moins blanc·he » (DiAngelo, 2018, 150), moins classiste, moins capacitiste, moins âgiste, moins capitaliste, moins hétérosexiste, et moins coloniale dans nos interactions ; consciemment faire place à l'autre et à sa parole, en lui laissant être, devenir et s'épanouir selon son propre dessein et en l'appuyant selon ses propres perspectives, besoins et demandes, dans un cadre de responsabilisation féministe tel celui de Russo. Sans une compréhension de l'aspect systémique du racisme (suprémacisme) blanc, imbriqué avec de multiples autres structures d'oppression, il serait impossible d'aborder adéquatement le colonialisme.

(2) Théories coloniales

La critique du colonialisme n'est pas nouvelle, mais les théories et études coloniales se seraient multipliées (p. ex., les théories postcoloniales, décoloniales, anticoloniales, *settler colonial studies*). Déjà en 1552, l'Espagnol Bartolome de Las Casas exprime sa critique du colonialisme dans les Caraïbes en publiant son *Très bref rapport de la destruction des Indes*. En 1793-97, dans ses *Lettres pour l'avancement de l'humanité*, l'Allemand Johann Gottfried von Herder s'oppose au colonialisme et à la christianisation missionnaire, faisant valoir la valeur des diverses cultures dans le patrimoine humain. Mais ce serait surtout dans le contexte des guerres d'indépendance au XXe siècle de pays en Afrique et en Asie, colonisés par les puissances européennes, que les domaines d'étude sur le colonialisme s'entrecroisent et se multiplient.

Les théories postcoloniales, anticoloniales, et décoloniales

Il y a diverses définitions de ces théories, et de nombreux enchevêtrements et chevauchements entre elles. Par exemple, les multiples vagues de théories postcoloniales traiteraient d'abord des colonisations au Moyen-Orient (la vague de l'orientalisme selon Edward Saïd dans les années 1970), ensuite des colonisations en Inde, en Asie et en Afrique (la vague du subalternisme incluant Gayatri Spivak et Chandra Mohanty dans les années 1980), ensuite des structures coloniales globales (la vague du cosmopolitisme incluant Homi Bhabha dans les années 1990), et depuis le 11 septembre 2001, de la mobilisation américaine du discours du terrorisme pour caractériser le monde islamique (Benessaïeh, 2010, 365-8). Les études anticoloniales se seraient formalisées autour des pensées du psychiatre martiniquais Frantz Fanon (1952, 1961), de son compatriote Aimé

Césaire (1955), et de l'écrivain tunisien juif Albert Memmi (1973) (Benessaïeh, 2010, 365). Ces études regrouperaient diverses façons de conceptualiser les effacements de subjectivités des colonisé·es, comme la « dépersonnalisation » (Fanon, 1952), la « chosification » (Césaire, 1955), et la déshumanisation du colonisé comparée au « privilège » du colonisateur (Memmi, 1973, 14).

Les théories décoloniales traiteraient plutôt des historiques de colonialisme d'occupation dans les Amériques (comme au Canada) avec une analyse de structures globales comme la modernité, de l'esclavagisme et du capitalisme. Alors que le terme « postcolonial » est parfois utilisé au Canada, Daza et Tuck affirment qu'il n'y a rien de « post » dans la situation encore coloniale des personnes autochtones au Canada : « Indigenous scholars have long expressed dissatisfaction by the postcolonial project, because there is nothing post – where post is meant to signal after – about the omnipresence of coloniality in Indigenous life » (Daza et Tuck, 2014, p.310).

En réponse à l'appel de Daza et Tuck à décortiquer ces définitions dans le contexte canadien, Leigh Patel propose d'appliquer des analyses anticoloniales et décoloniales dans le contexte canadien. L'analyse anticoloniale se concentrerait sur la déconstruction des multiples structures d'oppression et de leurs effets imbriqués. L'emploi des termes « décolonial » et « décolonisation » selon la définition de Tuck et Yang (2012) viserait explicitement le double objectif d'éliminer le colonialisme et de transformer concrètement les conditions de vie autochtones (Patel, 2014, 360).

Suivant cette distinction par Patel, on peut voir comment la pensée de certain·es auteur·es pourrait être tantôt anticoloniale (théorique, déconstruisant les processus de

désubjectivation) et tantôt décoloniale (concrète, visant la transformation). Toutefois, on trouve le terme postcolonial chez certain·es auteur·es autochtones qui évoquent l'objectif ultime d'une relation postcoloniale entre peuples autochtones et non autochtones (Wilson-Raybould, 2019, 7-9).

Les théories anticoloniales sont mobilisées pour déconstruire les processus d'oppression et de désubjectivation des personnes autochtones ainsi que pour mieux comprendre les impacts imbriqués des structures d'oppression coloniale imbriquées. Par exemple, Glen Coulthard mobilise la pensée de Fanon (*Peau noire, masques blancs*) dans son propre livre *Red Skin, White Masks (Peau rouge, masques blancs : Contre la politique coloniale de reconnaissance)* afin de déboulonner le principe de la reconnaissance.

L'analyse anticoloniale figurerait aussi au centre des théories autochtones féministes : « a principal tenet of Indigenous feminism is the centrality of historic and ongoing colonialism to Indigenous women's oppression » (D'Arcangelis, 2015, 9, citant Green, 2007 ; Monture-Angus, 1995 ; Smith, 2005). Une grande faiblesse du *whitestream* feminism serait « l'omission du colonialisme (ainsi que d'autres structures d'oppression) en tant que catégorie d'analyse pour conceptualiser l'oppression des femmes » (D'Arcangelis, 2015, 8-9, citant Monture-Angus, 1995 ; Ouellette, 2002).

Théories anticoloniales : Fanon et Césaire

Dans *Peau noire, masques blancs* (1952), Fanon explique comment le regard blanc du colonisateur dépersonnalise l'homme noir (colonisé). Ce regard blanc le « fixe dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant », le « sur-détermin[e] de l'extérieur », le réduit à un objet, le « dissèque ». L'autoperception de « l'homme de couleur » en serait

profondément atteinte : « La connaissance d[e son] corps [devient] une activité uniquement négatrice. C'est une connaissance de troisième personne » (Fanon, 1952, 89) vue à partir de l'intériorisation du regard blanc. Fanon explique comment l'intériorisation noire du regard blanc se manifeste comme une « épidermisation » (Fanon, 1952, 8) : « Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes caractères ethniques, — et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales [tous les stéréotypes des Noirs selon le colonisateur blanc] » (Fanon, 1952, 90). Le « schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroule, cédant la place à un schéma épidermique racial » (Fanon, 1952, 90) et à une haine de soi dont la décharge n'est permise que sur les compatriotes noirs.

Selon Aimé Césaire, écrivain martiniquais et co-fondateur du mouvement littéraire de la négritude, la colonisation équivaut à réduire le colonisé à une « chose ». Il écrit : « équation : colonisation = chosification » du colonisé par le colonisateur dans les « rapports de domination et de soumission » (Césaire, 1955, 13).

La double dimension de la (dé)colonisation selon Fanon

Après son examen des effets psychologiques individuels et collectifs (la dimension subjective) de la colonisation sur les colonisés, Fanon analyse le rôle de la violence dans la décolonisation — ce « programme de désordre absolu » qui vise à « changer l'ordre du monde » (Fanon 2002/[1961], 8). La violence servirait non seulement à renverser les structures d'oppression coloniale, mais à « débarrasse[r] le colonisé de son complexe d'infériorité » (Fanon 2002/[1961], 90), à le désubjectiver, le sortir de son assujettissement, de sa méconnaissance dévalorisante de lui-même. La décolonisation

exigerait donc deux dimensions, subjective et objective. La dimension subjective consisterait à la désubjection tandis que la dimension objective comprendrait le renversement des structures d'oppression. Certaines théories autochtones, comme celle de la résurgence, comportent cette double dimension de la décolonisation mais avec deux différences.

Premièrement, alors que Fanon considère que la revalorisation culturelle (la négritude) n'aurait plus rien à contribuer à la désubjection une fois la violence lancée, les théoricien·nes de la résurgence autochtone insistent sur l'interdépendance continue de la revalorisation culturelle et de la dimension objective de la lutte décoloniale (Simpson, 2011, 2017; Coulthard, 2014).

Deuxièmement, la lutte décoloniale revendiquée par Glen Coulthard, Taiaiake Alfred et Leanne Simpson, entre autres, ne passerait pas par la révolution violente décrite par Fanon, mais viserait de façons non violentes le démantèlement de structures d'oppression coloniale (Alfred, 2009 a, 2009 b ; Leanne Simpson, 2011, 2017 ; Coulthard, 2014). Par exemple, à la suite des soulèvements internationaux déclenchés par le mouvement Idle No More en décembre 2012, Glen Coulthard constate le puissant effet politique catalyseur potentiel de manifestations autochtones (Kino-nda -miini Collective, 2014, 36). De son côté, Leanne Simpson conceptualise l'action directe au-delà du cadre négatif de la résistance (qui maintiendrait l'hégémonie coloniale comme point de mire et qui dissiperait l'énergie autochtone), vers le cadre positif de la résurgence autochtone (afin de stimuler l'imaginaire, de créer des espaces-temps décoloniaux, de rebâtir les

traditions et les nations autochtones, et de redévelopper des possibilités subjectives autochtones effacées) (Simpson, 2011, 16 ; 2017).

En matière de possibilités relationnelles effacées par le colonialisme, Memmi écrit : « La colonisation fausse les rapports humains, détruit ou sclérose les institutions, et corrompt les hommes, colonisateurs et colonisés » (Memmi, 1973, 175). Il décrit la constitution interdépendante de ces deux catégories : « La colonisation fabrique des colonisés comme elle fabrique des colonisateurs... (7) ... La relation coloniale... enchaîn[e] le Colonisateur et le Colonisé dans une espèce de dépendance implacable, façonn[e] leurs traits respectifs et dict[e] leurs conduites » (Memmi, 1973, 12).

Théorie anticoloniale : Memmi et la théorie du privilège

Memmi articule aussi la « notion de privilège » et ses trois caractéristiques.

Premièrement, le privilège serait systémique : « la notion de privilège... est au cœur de la relation coloniale » (Memmi, 1973, 14).

Deuxièmement, il serait collectif, particulier aux groupes qui le confèrent et qui se l'approprient unilatéralement, aux dépens d'autres groupes particuliers. Ceci créerait un rapport de dépendance entre le privilège et l'oppression : « De nombreuses carences du Colonisé sont les résultats presque directs des avantages qu'y trouve le Colonisateur ». Aux avantages économiques du Colonisateur correspondrait un « écrasement objectif » du Colonisé (Memmi, 1973, 15).

Troisièmement, le privilège serait un ensemble d'avantages, qui ne sont « pas uniquement économique[s] », mais aussi subjectifs, se manifestant dans le « triomphe

permanent du Colonisateur » et de « l'humiliation quotidienne du Colonisé » (Memmi, 1973, 15).

Théorie anticoloniale : Memmi et une double identité en tant qu'opprimé et privilégié

Toutefois, ces catégories de Colonisateur et de Colonisé seraient plus complexes, reflétant ce que Memmi appelle la « pyramide des tyranneaux... squelette de toute société coloniale ». Memmi s'y trouve personnellement une double identité simultanée en tant qu'opprimé et privilégié : opprimé en tant que Tunisien, « indéniablement indigène », « traité en citoyen de seconde zone, privé de droits politiques... » sous le colonialisme français, et aussi partiellement privilégié : « Mais je n'étais pas musulman. Ce qui... avait une signification considérable ». Ces « privilèges [de ne pas être musulman] étaient dérisoires, mais ils suffisaient à nous donner quelque vague orgueil... [et espoir] que nous n'étions plus assimilables à la masse des Colonisés musulmans qui forme la base dernière de la pyramide des tyranneaux » (Memmi, 1973, 17).

Memmi identifie « les mouvements contradictoires » de cette double identité : d'une part, en tant que non-musulman, son confort à endosser le « portrait » et « les mythes » du Colonisateur », « [c]elui du Colonisateur bienveillant en particulier », et, d'autre part, en tant que non blanc tunisien, la réalité « de sa condition objective » et des oppressions coloniales qui en découlaient (Memmi, 1973, 18). Selon Memmi, la colonisation n'est pas seulement « une exploitation politico-économique », mais aussi « une relation de peuple à peuple et non de classe à classe. C'est cela qui constitue, à mon sens, l'aspect spécifique de l'oppression coloniale » (Memmi, 1973, 15, n1).

Les théories postcoloniales de Spivak - subalternisation genrée, violence épistémologique

Gayatri Spivak décrit la subalternisation des peuples colonisés selon un paradigme eurocentré et hiérarchisé du Sujet et de l'Autre (Spivak, 1988). Selon Nicolas Renaud (Wendat), « la formule simple et influente de Gayatri Chakravorty Spivak... : les subalternes ne peuvent pas parler », constituerait un « énoncé phare de la théorie critique postcoloniale » (Renaud, 2020, 47) et exprimerait l'expérience des personnes autochtones au Québec.

Spivak critique le Sujet occidental qui prétend n'avoir « aucune détermination géopolitique » (Spivak, 1988, 66) alors qu'il se constitue comme « Subject as Europe » à même la subalternisation de l'Autre non européen (Spivak, 1988, 75). Ainsi, le Sujet « universel » ne serait que « le Sujet en tant que l'Europe » dont l'Autre, non européen, serait un sujet effacé, non nommé, non reconnu pour soi, réduit à « l'Autre de l'Europe » (Spivak, 1988, 75ᄡ).

En critiquant l'eurocentrisme d'un échange entre Michel Foucault et Gilles Deleuze sur les liens entre le pouvoir, le savoir et le désir, Spivak écrit : « il est impossible pour ces intellectuels français contemporains d'imaginer la sorte de Pouvoir et de Désir qui habiterait ce sujet non nommé » constitué en Autre de l'Europe. L'épistémologie européenne déterminerait « toute production idéologique et scientifique... [ainsi que] l'institution du droit », oblitérant toute trace du sujet non nommé dans un exercice de « violence épistémologique » (Spivak, 1988, 76ᄡ). Selon Spivak, Foucault serait aveugle à la dimension *coloniale* de la rupture de l'*épistémè*. En situant cette rupture uniquement

en Europe (par exemple, à la fin du 18^e siècle lors de la redéfinition de la folie), il exposerait son propre eurocentrisme.

Spivak reprend les descriptions foucaaldiennes de l'oblitération de « connaissances subjuguées », « disqualifiées en tant qu'inadéquates... ou insuffisantes... naïves... situées au bas de la hiérarchie, sous le seuil établi pour la connaissance ou la science » (Foucault, 1980, 82ᄡ). Spivak applique ces descriptions à l'anéantissement épistémologique effectué sur une échelle massive contre les peuples colonisés par le Sujet de l'Europe (le colonisateur). Ce dernier produirait un « récit palimpsestique », une réécriture « par-dessus » le récit historique original de L'Autre non européen, oblitérant toute trace de ce récit original, de son langage original, de tous les systèmes symboliques et socialement organisateurs (Spivak, 1988, 76ᄡ). Le Sujet de l'Europe parviendrait ainsi à réduire l'Autre de l'Europe en « subalternes » incapables de « parler » puisque la violence épistémologique aurait détruit, à dessein, tous leurs moyens d'expression de leur réalité.

En examinant spécifiquement la double subalternisation intrinsèque à la construction conceptuelle occidentale de « la femme du tiers-monde » dans le contexte international de la division genrée du travail, Spivak écrit : « If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in the shadow... There is no space from which the sexed subaltern can speak... The subaltern as female cannot be heard or read. » (Spivak, 1988, 83, 101, 104)

Dans mes chapitres 2 et 3, des témoignages par diverses personnes autochtones au sujet de leur vécu de la subalternisation et de la violence épistémologique coloniale illustreront certains liens avec la théorie de Spivak. Plus encore, une relecture de Foucault,

à la lumière de la théorie de Spivak et des perspectives autochtones, permettra d'interpréter de façon pertinente à la résurgence autochtone au Canada la phrase suivante : « Nous sommes témoins d'une insurrection de connaissances subjuguées » (Foucault, 1980, 81).

Spivak trouve chez Luce Irigaray⁴² une source d'inspiration pour les femmes de nations récemment décolonisées, préoccupées par des questions politiques domestiques et transnationales, motivées à décoloniser leur esprit en négociant les oppressions des structures de violence (Spivak, 1992, 81) et motivées à sortir de leur double subalternisation en tant que colonisées et en tant que femmes. Spivak lirait entre les lignes irigaréennes pour y trouver une « généralisation à... deux universels » (Spivak, 1992, 80ᄡ), un modèle à deux Sujets, un modèle qui réimagine et qui resymbolise la relation éthique de façon inspirante à la fois pour ces femmes et pour les peuples en voie de décolonisation. Ce modèle offrirait à ces femmes, en particulier, de devenir Sujet d'énonciation de leur propre réalité (Spivak, 1992, 30), de devenir « sujet désirant » et agentes de leur propre désir (Spivak, 1992 ; Irigaray, 1984, 186). Pour les peuples, cette généralisation à deux universels « répond[rait] à l'appel d'une plus large critique de l'humanisme [eurocentré] » (Spivak, 1992, 81ᄡ) en offrant un modèle de relation égalitaire et coproductrice entre nations, au lieu d'une relation de domination et de subalternisation entre peuples.

⁴² Dans, par exemple, l'essai de Luce Irigaray (1984) « Fécondité de la caresse - Lecture de Lévinas. Totalité et Infini, Section IV, B, "Phénoménologie de l'Éros" », *Éthique de la différence sexuelle*.

Différences entre le colonialisme et le colonialisme d'occupation

La relation de domination entre peuples ne s'exercerait pas exactement de la même façon dans le colonialisme tel que vécu par Fanon et Memmi que dans le colonialisme d'*occupation* tel que décrit dans les théories autochtones, les théories anticoloniales, les théories décoloniales et les *settler colonial studies*. Deux spécificités distingueraient le colonialisme d'occupation. Premièrement, l'appropriation du territoire autochtone est son enjeu central. Deuxièmement, alors que le colonialisme (tel que vécu par Fanon et Memmi) vise à *multiplier* la population colonisée pour exploiter leur labeur, le colonialisme d'occupation vise à *éliminer* les peuples autochtones de leur territoire afin de les *remplacer* par les occupants colonisateurs à titre de propriétaires originaux.

Settler colonial studies

Patrick Wolfe considère que l'ensemble de stratégies d'élimination coloniale des peuples constitue une « logique de l'élimination » :

[T]he logic of elimination ... in its specificity to settler colonialism, is premised on the securing – the obtaining and the maintaining – of territory. This logic certainly requires the elimination of the owners of that territory, but not in any particular way. To this extent, it is a larger category than genocide (Wolfe, 2006, 402).

Wolfe explique que la logique de l'élimination vise non seulement à réduire les populations autochtones, mais aussi à éliminer « la différence autochtone irréconciliable » (notamment, celle d'appartenir à une *nation* autochtone politique) en « la *détachant* des individus » autochtones (Wolfe, 2013, 258~~g~~, mes italiques).

Au Canada, la CVR considère qu'il y a eu un génocide culturel des peuples autochtones (CVR, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, 2015, 1). L'ENFFADA

considère que « la preuve qu'[elle] a obtenue... donne de sérieuses raisons de croire que les politiques, les omissions et inactions passées et actuelles du Canada à l'égard des Premières Nations, des Inuits et des Métis équivalent à un génocide » (ENFFADA, *Analyse juridique du génocide*, 2019, 1).

Le colonialisme d'occupation comporterait, tout comme le génocide selon la définition de Raphaël Lemkin⁴³, une dimension négative et une dimension positive (Wolfe, 2006, 388).

Dans sa dimension négative, le génocide vise « la dissolution des sociétés autochtones ». Dans sa dimension positive, « il érige une nouvelle société coloniale sur le territoire exproprié.... *Settler colonizers come to stay: invasion is a structure not an event. Settler colonialism destroys to replace* » (Wolfe, 2006, 388α). « L'élimination est un principe organisationnel de la société d'occupation coloniale plutôt qu'un événement isolé » (Wolfe, 2006, 388α). L'élimination viserait les peuples autochtones spécifiquement « à titre d'*Indiens* », non pas basé sur *où* ils sont, mais plutôt sur *qui* ils sont (Wolfe, 2006, 388α) : « where they are *is* who they are. As Deborah Bird Rose has pointed out, to get in the way of settlers, all the native has to do is to stay at home » (Wolfe, 2006, 388). Ce ne

⁴³ « Le terme "génocide" est employé pour la première fois par le juriste juif polonais Raphaël Lemkin lors des événements ayant mené à la Seconde Guerre mondiale. Lemkin n'a pas restreint sa définition de génocide à la destruction physique d'une nation ou d'un groupe ethnique, mais considère que le génocide "signifie plutôt un plan coordonné de différentes actions visant la destruction des fondements essentiels de la vie de groupes nationaux, dans le but d'exterminer les groupes eux-mêmes"... Ce n'est qu'en 1948 qu'une définition juridique du génocide a été incorporée au droit international, en réponse au massacre collectif et systématique de millions de juifs orchestré par les nazis pendant la Seconde Guerre mondiale. »(ENFFADA, *Le sommaire*, 2019, 2). La ENFFADA a produit un rapport supplémentaire intitulé « Une analyse juridique du génocide » https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-supplémentaire_Genocide-1.pdf

serait donc pas une question de se retrouver au mauvais endroit - il n'y aurait aucun « bon » endroit pour les peuples autochtones.

La répression des peuples autochtones marque et structure aussi la société coloniale :

[S]ettler colonialism does not simply replace native society *tout court*. Rather, the process of replacement maintains the refractory imprint of the native counter-claim... In its positive aspect, the logic of elimination marks a return whereby the native repressed continues to structure settler-colonial society. It is both as complex social formation and as continuity through time that I term settler colonization a structure rather than an event (Wolfe, 2006, 389-90).

Kim Tallbear (de la nation Sisseton Wahpeton Oyate aux États-Unis) commente la tendance d'occupant-es à vouloir absorber un peu de l'identité autochtone et à la transformer selon leur idéalisation romantique. Cette tendance serait motivée par une quête d'appartenance « légitime » au territoire. Ainsi, les occupant-es s'approprieraient le lien identitaire au territoire pour justifier leur présence, tout en refusant aux peuples autochtones leur propre lien identitaire légitime au territoire (Tallbear, 2021). Cette appropriation d'une identité autochtone idéalisée se manifesterait de diverses façons, tels les jeux et costumes « d'Indiens » comme activité populaire, et tels le *settler nativism* et le *settler adoption* (Tuck & Yang, 2012), que j'expliquerai au chapitre 2.

Idéalisations romantiques du territoire et de l'identité autochtones

L'idéalisation romantique du lien identitaire de l'occupant-e au territoire autochtone refléterait l'idéalisation romantique des territoires autochtones eux-mêmes. Cette dernière remonterait loin dans l'histoire. Déjà au XVI^e siècle, tel que l'explique Louis Montrose dans son étude de représentations genrées dans la mobilisation historique du

discours de la découverte, les Européens derniers représentaient le « Nouveau-Monde » de façon allégorique féminine comme « l'Autre » exotique (Montrose, 1991, 28). Montrose donne comme exemple la gravure en Figure 2 par Theodor Galle datant de 1580, reproduisant un dessin datant de 1575 et déjà largement distribué en Europe (Montrose, 1991, 4).

Montrose y décèlerait plusieurs indices de la vision européenne de l'époque à l'égard du Nouveau-Monde et de ses habitants : « la projection dans le Nouveau-Monde de représentations genrées » européennes du XVI^e siècle ; la prétention à la possession européenne des territoires « découverts » ou « redécouverts » en Amérique (révélée



Figure 2. Gravure *America* par Theodor de Galle vers 1580 (Montrose, 1991, 2; Photo - The Burndy Library, Norwalk, Conn.)

dans la première partie de l'inscription au bas de la gravure, traduite par Montrose à « *Americus rediscovers America* »); la romantisation de l'« éveil » autochtone à la civilisation européenne (révélée dans la deuxième moitié de l'inscription, traduite à : « *he*

called her once and thenceforth she was always awake ») ; l'érotisation de la découverte, de la conquête et de l'occupation de nouveaux territoires ; et finalement les caractérisations parfois contradictoires de personnes autochtones, selon l'objectif de la représentation. Les hommes autochtones seraient représentés parfois comme sauvages bestiaux, autrefois comme nobles, braves et virils. Les femmes autochtones seraient représentées comme lascives, à la fois paresseuses et inassouvissables, à la fois accueillantes et menaçantes (Montrose, 1991, 2-4^{re}).

La femme autochtone nue qui se berce et qui tend la main vers l'explorateur Vespucci symboliserait le « nouveau territoire » de l'Amérique. Vespucci, debout et complètement vêtu, la contemple en détenant trois instruments symboliques de la puissance et de la civilisation européenne : « *a cruciform staff with a banner bearing the Southern Cross, a navigational astrolabe, and a sword – the mutually reinforcing emblems of belief, empirical knowledge, and violence* » (Montrose, 1991, 4).

Montrose donne comme exemple additionnel de l'érotisation du territoire autochtone cette citation datant de 1596 de la part de Sir Walter Raleigh, explorateur au service de la Reine Victoria : « *Guiana is a countrey that hath yet her maydenhead... It hath never bene entred by any armie of strength, and never conquered or possessed by any christian Prince* » (Montrose, 1991, 12).

Une telle description d'un territoire vierge qui n'attend que la pénétration des hommes blancs européens marquerait l'imaginaire et la représentation symbolique de l'époque, comme le témoigne cette gravure. La métaphore de l'hymen (« the maidenhead ») par Raleigh évoquerait le « double-entendre du mot *countrey* à l'époque

élisabéthaine », connotant la domination par le biais de deux fusions symboliques : d'une part, celle du « territoire et du corps féminin », et, d'autre part, celle de « la colonisation et la domination sexuelle [masculine] » (Montrose, 1991, 12ᄡ). Selon Montrose, ce schème de représentation répondrait à l'impératif dominant de l'époque : le discours de la puissance occidentale qui empreint le territoire vierge de son désir et qui s'en empare (Montrose, 1991, 6). C'est donc à dessein que le territoire est érotisé comme féminin.

Cette double fusion symbolique (entre le territoire et le corps féminin, et entre la colonisation et la domination sexuelle masculine) est tellement opérationnalisée contre les femmes autochtones au Canada qu'une enquête nationale entière y est consacrée : la ENFFADA. Andrea Smith⁴⁴, dans sa théorie féministe anticoloniale de la violence sexuelle comme outil systémique de la domination coloniale, souligne le rôle que joue historiquement et encore aujourd'hui cette double fusion symbolique.

Ce survol théorique multidisciplinaire explique certains liens entre, d'une part, la constitution du Sujet philosophique occidental et de ses discours, et, d'autre part, les nombreuses structures de pouvoir et d'oppression imbriquées qui protègent ses besoins-désirs. Le chapitre 2 expliquera diverses perspectives autochtones de réalités autochtones avant et depuis l'occupation coloniale au Canada, et la première moitié du chapitre 3 présentera diverses pensées et recommandations autochtones quant à la décolonisation.

⁴⁴ Je reconnais ici la controverse entourant Andrea Smith et son identification publique depuis 1991 en tant que descendante Cherokee. En 2015, il fut rendu public que deux enquêtes généalogiques n'avaient pu corroborer ses affirmations. Toutefois, sa théorisation *anticoloniale* de la violence sexuelle en 2005 a influencé de façon déterminante la théorisation autochtone féministe et est encore largement citée, par exemple par Leanne Simpson (2017). Ainsi, je choisis de l'inclure dans ma recherche, consciente de la controverse.

Chapitre 2 : Perspectives autochtones genrées : pratiques, pensées, luttes et théories

Ce chapitre présente, surtout à partir de diverses perspectives autochtones, certaines réalités autochtones genrées — historiques et contemporaines — sous le colonialisme d’occupation au Canada. Il faut d’abord souligner la grande diversité de nations, de cultures, de pratiques et de perspectives autochtones, et donc le besoin de préciser l’appartenance nationale ou culturelle des auteur·es cité·es selon leur auto-identification (Hunt & Holmes, 2015). D’ailleurs, « Indiens » et « Autochtones » seraient des catégories coloniales (Wolfe, 1998, 2, 175, 176, 179, 204 ; 2013, 258, 262, 263) qui homogénéisent la grande diversité de nations, de cultures et d’identités dont les liens au territoire sont, au contraire, spécifiques et spirituels (Cannon, 2012, 2, 5 ; Hunt & Holmes, 2015, 159). Cette homogénéisation ferait partie de la logique d’élimination des *nations* de peuples originaux comme entités politiques autogouvernantes avec un titre au territoire (Wolfe, 2013, 258, 263).

Toutefois, plusieurs auteur·es de diverses nations autochtones s’entendent pour reconnaître certaines caractéristiques communes aux divers peuples originaux : la spiritualisation infuse tous les aspects de la vie ; les modes de connaissance sont spirituels, holistes, intégrés, pratiques et liés à la terre ; la relation avec « la terre », encore spirituelle, s’interprète dans un sens large (qui sera expliqué ci-dessous) et est intimement liée à l’apprentissage des autres relations humaines et non humaines (G. Manuel et Posluns, 2019/[1974] ; Alfred, 2009 a, 2009b ; L Simpson, 2011, 2014, 2016, 2017 ; Coulthard, 2014 ; A. Manuel, 2015). Donc la première partie de ce chapitre se concentrera

sur la terre comme relation primordiale et spirituelle, sur la nature spirituelle et holiste des pratiques et des modes de connaissance, sur l'indissociabilité de pratiques et pensées autochtones, et sur les défis que pose l'imposition des normes de la « théorie » et de l'épistémologie occidentale sur les communautés et les chercheur·es autochtones.

Un autre élément clé guide ma présentation de diverses perspectives : au sein des diverses nations autochtones, les impacts du colonialisme affecteraient les femmes différemment des hommes, et ces impacts différenciés ne seraient pas représentés historiquement dans les mobilisations autochtones dirigées par les hommes autochtones (Turpel, 1993 ; Acoose, 1995 ; Monture, 1986, 1995, 2008 ; Turpel, 1993 ; Smith, 2006 ; A Simpson, 2014 ; L Simpson, 2017). Il est donc important pour moi de présenter des perspectives, luttes et théorisations de femmes de diverses nations autochtones au Canada, puisque leurs expériences genrées du colonialisme ne sont pas toutes les mêmes.

Je relèverai aussi au passage certains liens entre des perspectives autochtones et la pensée de Luce Irigaray. Le but de ces liens n'est pas de valider l'une pensée en fonction de l'autre, mais plutôt de proposer des points de rencontre potentiellement générateurs d'actions décolonisatrices éventuelles (ce qui reviendra à la fin du chapitre 3).

Les perspectives autochtones sur la décolonisation figureront au chapitre 3.

a) « La terre » comme relation primordiale et spirituelle

La terre serait centrale à la survie, à l'identité et à l'existence autochtones (Coulthard, 2014, 62). Dans son sens large, elle inclurait toutes les formes de vie humaine et non humaine (p. ex., les cours d'eau, l'air, la végétation) qui la partagent. Elle constituerait le fondement de toute relation humaine et non humaine, illustrant les

principes d'équilibre, d'interrelation et d'interdépendance. Au sein de cette écologie relationnelle intime, les êtres humains auraient une responsabilité collective en termes de durabilité et de respect des limites, en tenant compte de multiples générations.

Selon sa tradition nishnaabe, Leanne Simpson décrit la terre, *aki*, comme « contexte et processus » d'apprentissage ainsi que de production de connaissances à partir d'interactions entre êtres humains et non humains. Ce processus de production de connaissances est stimulé par le mouvement des Nishnaabeg dans l'espace (sur le territoire) et dans le temps (de façon cyclique et saisonnière, en tenant compte des générations passées et futures) (Simpson, 2014ᄡ). *Aki* ne constitue pas une marchandise ni du « capital ». Plutôt, *aki* servirait de modèle relationnel, de fondement à l'apprentissage de toute autre relation humaine et non humaine (Simpson, 2017, 43ᄡ). Le lien à la terre signifierait le rapport d'appartenance, de responsabilité collective, de coexistence durable. La terre

est notre première mère, les “ressources naturelles” ne sont pas du tout des “ressources naturelles”, mais plutôt des dons de notre mère. Notre concept de nation repose sur notre responsabilité à soutenir l'intégrité de nos terres ancestrales pour les générations futures. (Simpson, 2016, 1ᄡ)

Chez les Kanyen'keha (Mohawk), le nom pour la terre signifie « She-to-us-mother provides-[for our]-needs », (la terre-mère). Ce nom résume la philosophie de la terre selon les Haudenosaunee : les humains ne survivraient pas sans la terre (Hill, 2017, 2). La terre ne constituerait donc pas, selon les schèmes de pensée autochtones, une propriété privée, mais plutôt un don à partager avec tous les êtres humains et non humains qui y habitent.

Aileen Moreton-Robinson, de la nation aborigène Quandamooka en Australie, théorise les *white possessive logics* (les logiques de la possession blanche) comme cadre conceptuel qui est opérationnalisé par les États-nations du Canada, des États-Unis, de la Nouvelle-Zélande et de l'Australie afin que ces pays demeurent des « possessions blanches ». Ces logiques

dénotent un mode de rationalisation... sous-tendu par un désir excessif... de l'état-nation à affirmer sa propriété souveraine, ... et sa domination. Ainsi, ces logiques... sont opérationnalisées dans des discours afin de rendre courantes les significations [désirées] de la souveraineté de la nation dans les « connaissances » générales, les conventions sociales et les prises de décisions... Les sujets incarnent ces logiques de la possession blanche... La possession selon la loi est marquée par la race... Les Actes d'immigration au Canada... au XVIIIe siècle favorisaient les citoyens britanniques... (Moreton-Robinson, 2015, *xii-xiii*).

Cette manipulation du discours pour ériger et soutenir des structures de privilège, telle que décrite par Moreton-Robinson, rappelle à la fois ce que Charles Mills appelle l'ignorance blanche épistémologique, et que ce que Luce Irigaray appelle le projet téléologique qui fait systématiser le discours selon les besoins-désirs dominants.

À titre d'exemple ironique de la logique de la possession blanche, une loi adoptée en 1870 en Colombie-Britannique interdit aux Indiens de « coloniser » (« *to pre-empt, to homestead* »⁴⁵) un terrain⁴⁶ (leur propre territoire), alors que les colons allochtones auraient le droit de coloniser 320 acres. La planification des réserves indiennes compterait seulement 20 acres par chef de famille autochtone de cinq personnes, avec

⁴⁵ 'Pre-emption', un terme juridique britannique du XIXe siècle, signifie le droit de premier refus d'un *settler* pour l'achat d'un terrain public du gouvernement, terrain que le *settler* doit ensuite occuper, défricher et exploiter en tant que ferme agricole.

⁴⁶ «... such right of pre-emption shall not be held to extend to *any of the Aborigines of this Continent*, except to such as shall have obtained the Governor's special permission in writing », *An Ordinance to Amend and Consolidate the Laws Affecting Crown Lands in British Columbia*, S.B.C. 1870, c. 18.

seulement un droit d'occupation et aucun droit de propriété (dans les réserves). Même s'il n'est pas interdit pour un « Indien » d'acheter une propriété hors réserve, il lui serait défendu, comme pour un « *Chinaman* », de le « coloniser » (de s'y établir et de le développer en terre agricole) ou même d'agir en tant qu'agent pour un autre colon. De même, en 1876, la section 70 de la *Loi sur les Indiens* interdit aux Indiens d'être « *homesteader* » sur les Prairies alors que le gouvernement fédéral recrute activement des agriculteurs européens (Moss, 1987).

Les personnes autochtones vivent les impacts de la logique de la possession blanche :

Pour les personnes autochtones, la possession blanche... est hypervisible... Les signes de la possession blanche sont implantés partout dans le paysage. L'omniprésence des souverainetés autochtones ... est désavouée par la matérialité de ces signes, qui comptent comme preuve de « propriété » par ceux qui en ont pris possession. C'est un territoire marqué par la violence et la race. Le racisme est donc inextricablement lié au vol et à l'appropriation des terres autochtones (Moreton-Robinson, 2015, *xiii*, mes guillemets).

Moreton-Robinson cite la théorie de Cheryl Harris sur « *whiteness [a]s a form of property in law* » dans le but d'exposer le lien entre blanchité et l'appropriation des terres autochtones : « As a form of property, whiteness accumulates capital and social appreciation as white people are recognized within the law primarily as property-owning subjects. As such, they are heavily invested in the nation being a white possession. » (Moreton-Robinson, 2015, *xix*)

Alors qu'aujourd'hui, les personnes autochtones auraient une égalité théorique de droit d'acheter, d'occuper et d'être propriétaire de terrain, l'inégalité historique et concrète leur aurait privé de chances de protéger leurs territoires. Le discours néolibéral

de l'égalité actuelle efface l'inégalité historique produite par l'enrichissement des occupant·es aux dépens des peuples autochtones. L'accumulation de capital mobilier et immobilier par les occupant·es serait encore aujourd'hui structurellement privilégiée aux dépens des peuples autochtones. Le discours néolibéral attribue le succès (et l'accumulation de richesse) au mérite et à l'effort individuel, niant et effaçant les structures inéquitables qui favorisent le « succès » des uns et « l'échec » des autres (McIntosh, 1988, 2; DiAngelo, 2018).

Arthur Manuel (Secwepemc) souligne les tactiques successives du gouvernement fédéral visant à « éteindre le titre autochtone sans utiliser le mot “extinction” » (Manuel, 2017, 104). « Après que les Nations Unies ont statué qu'un pays n'a pas le droit d'exiger l'extinction du titre en échange d'un accord territorial », le Canada aurait tenté de changer la définition de « droits » en termes de « droits modifiés », « obligeant les personnes autochtones à “modifier” leurs droits de sorte que ces derniers n'incluent plus le titre autochtone ». Selon Manuel, ce modèle « *n'éteindrait pas notre titre hors de l'existence, mais le modifierait hors de l'existence* » (Manuel, 2017, 104, mes italiques). La « modification » étant ensuite discréditée en tant qu'extinction déguisée, les tribunaux canadiens auraient déployé une nouvelle tactique, la « réconciliation » de droits autochtones aux intérêts économiques de la majorité canadienne (Manuel, 2017, 104-5).

Cette interprétation de la réconciliation, inventée par les tribunaux, donnerait au gouvernement le droit d'empiéter sur les droits autochtones au territoire dans les cas où l'empiètement bénéficierait à la société majoritaire, soit par exploitation industrielle, soit pour ouvrir de nouvelles zones d'habitation. Ainsi, les « droits autochtones au territoire »

ne signifieraient plus rien (Christie, 2019; Craft, 2019). Leur protection dans la Constitution de 1982 s35(1) serait invalidée par des intérêts publics sans fondement constitutionnel. Aimée Craft critique cette « doctrine de la justification », suivant laquelle les peuples autochtones — toujours minoritaires — ne pourraient jamais faire valoir leurs droits. Le fardeau de la « réconciliation » incomberait uniquement aux peuples autochtones, sans aucune exigence de concession de la Couronne (Craft, 2019, 60ᄁ). Dian Million (Athabascane) en résume le fondement : « The bottom-line relationship between Canada and Canadian Aboriginal peoples is and shall always be land. Canada cannot exist without the lands that Aboriginal people still contest. » (Million, 2011, 325)

Toute cette conceptualisation de possession exclusive et privée du territoire est étrangère aux pensées autochtones traditionnelles, comme l'explique Philip Blake, un Ancien de la nation des Denés aux Territoires du Nord-Ouest :

Pendant des millénaires nous avons vécu avec la terre, nous avons pris soin d'elle, et elle a pris soin de nous... Nous avons vécu avec la terre, nous n'avons pas tenté de la conquérir ou de lui voler ses richesses. Nous n'avons pas essayé d'accumuler toujours plus de richesses et de pouvoirs, nous n'avons pas tenté de conquérir de nouvelles frontières, ni de surpasser nos parents, ni de nous assurer chaque année d'être plus riches que l'année précédente.... Notre vœu le plus cher est de pouvoir léguer cette terre aux générations suivantes dans le même état que nos ancêtres nous l'ont laissée. Nous n'avons pas tenté d'améliorer la terre et nous n'avons pas tenté de la détruire.

Ce n'est pas notre façon de faire.

Je crois que votre nation gagnerait sans doute à nous voir non pas comme une relique..., mais comme un mode de vie, un système de valeurs grâce auquel vous pourriez survivre dans le futur. Voilà ce que nous sommes prêts à partager avec vous (Philip Blake cité par Coulthard, 2018, 111-2).

Ainsi, la terre en son sens large représenterait un modèle épistémologique et relationnel autochtone. Dans ce modèle, l'être humain se situe non pas au-dessus de la

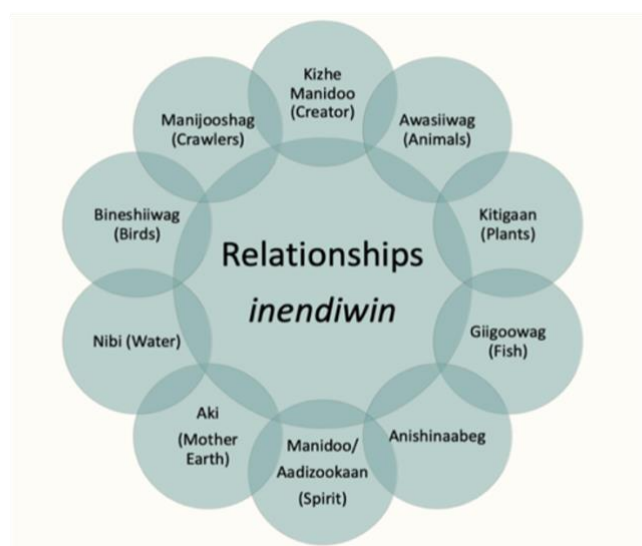


Figure 3. *Anishnaabe legal relationships* (Craft, 2019, 66).

nature mais plutôt comme une partie de ce grand système spirituel, en relation constante, interactive, responsable et durable avec toutes les autres formes de vie humaine et non humaine. L’avocate nishnaabeg-métis Aimée Craft explique et illustre, en Figure 3 (Craft, 2019, 66), comment ce modèle de relations (*inendiwin*) détermine l’*Aagooiidiwiin*, le système de loi et de gouvernance nishnaabeg. *Aagooiidiwiin* signifie « rassembler », « travailler ensemble » (Craft, 2019, 66-7).

Pratiques et pensées autochtones étant traditionnellement indissociables, le concept occidental de la « théorie » serait donc à adopter avec prudence, suivant l’exemple de féministes noires, notamment Barbara Christian (Million, 2014).

b) La théorie

Une théorie de la « théorie » occidentale

Inspirée par la féministe noire Barbara Christian, Dian Million appelle à la prudence vis-à-vis l’emploi de la « théorie » en sa forme « logique abstraite » et occidentale pour

expliquer l'expérience des personnes autochtones, en particulier, des femmes : la « théorie » ne serait-elle que « l'outil du maître »? (Million, 2014, 34).

La théorie autochtone

Face aux tensions entre, d'une part, la légitimité accordée presque uniquement à la « théorie » dans ces derniers milieux, et, d'autre part, la valeur épistémologique des systèmes de connaissances autochtones transmis depuis des temps immémoriaux et reconnus par les intellectuels autochtones, Million en vient à définir la « théorie autochtone ». Cette théorie serait pratique, telle une « une activité quotidienne qui a lieu à chaque fois que l'on propose d'expliquer ce qui se passe et pourquoi », à chaque fois que la reformulation expérientielle de récits traditionnels et d'histoires sert de cadre analytique pour mieux décortiquer les effets des discours dominants sur les conditions d'existence particulières et sur les relations de pouvoir (Million, 2014, 32-3).

Narratives are our desire to link one paradigmatic will to knowledge to discursive and material projects that have consequences. Narratives ... are practical vision ... emotionally empowered ... [and] felt [through] Indigenous experience. [This is what] has made them almost *unrecognizable* to a Western scholarship that imagines itself objective (Million, 2014, 34, mes italiques).

Ici, à l'instar de Luce Irigaray et Patricia Hill Collins, Million conteste le point de référence « objectif » qui rend d'autres perspectives « objectivement » impensables. Elle fait le lien entre un cadre épistémologique qui refuse d'autres paradigmes de connaissance, et les conséquences matérielles qui en découlent (Million, 2009, 2011, 2014). En considérant la tension vécue par les intellectuel·les autochtones œuvrant au sein de l'académie occidentale qui prétendrait à l'objectivité et à la supériorité de ses propres cadres épistémologiques, Lee Maracle cite Leanne Simpson qui, lors d'un

colloque, se serait présentée comme « *a recovering academic* ». Lee Maracle dit avoir été la seule à éclater de rire : « no one else was laughing... It confused the Canadians in the audience that Leanne thought academia was a sickness one had to recover from. » (Maracle, 2017, 52)

c) Historique

Traités iroquois avant le contact européen, et la participation des femmes

Les ententes formelles entre peuples autochtones concernant le partage de territoire remontent à bien avant le contact européen, telle la Kayaneren'kowa, la « Grande loi de la paix » (Hill, 2017, 27) des Onkwehonwe (les « peuples originaux »). Cette loi, élaborée collectivement entre les peuples iroquois au sud des Grands Lacs suivant la réception du Messenger de la Paix (provenant du nord des Grands Lacs), constituerait un système de loi et de gouvernance complexe et détaillé, guidé par une vision spirituelle de l'unité de l'humanité. Ce système de loi déterminerait la répartition du territoire, l'équilibre, la responsabilité de la gestion durable, et la coexistence paisible selon le principe non violent du Bol avec une seule cuiller (Hill, 2017, 34-5). Ce principe dicterait le respect mutuel, suivant des procédures précises de pourparlers formels.

Ces rassemblements débuteraient avec une longue prière d'action de grâce, « les Ohentonkariwatehkwen (paroles qui viennent en premier) ». Une expression de gratitude ponctuée à répétition cette prière : « Nous tournons nos esprits vers toi en te saluant et en te remerciant. Qu'il en soit ainsi dans nos esprits ». Cette expression de gratitude s'adresse tour à tour à divers éléments de la création, incluant, d'abord, « notre mère sacrée la Terre », et ensuite, entre autres, les animaux, le règne végétal, l'eau, et l'air

(CRPA, 1996, Vol. 1, 8-12). La prière d'action de grâce exprime l'accueil envers les visiteurs, la place de chacun·e dans le Cercle de la vie, les « responsabilités vis-à-vis de toute la création », l'aveu d'abus envers la création, et elle comprend aussi ces passages visant l'équilibre :

[I]l faut maintenir un équilibre entre le principe male et le principe femelle. Tu nous rappelles qu'ils ont tous deux la même importance et que sans l'un, l'autre n'existerait pas... Nous nous reconnaissons mutuellement, femmes et hommes. Nous nous saluons et nous te remercions de nous donner cette chance de vivre côte à côte (CRPA, 1996, Vol. 1, 11-12).

En contraste avec l'oubli systématique de la dette envers la mère dans la pensée philosophique occidentale, selon la critique par Luce Irigaray, la prière d'action de grâce valorise les femmes spirituellement et politiquement et exprime la dette et la gratitude envers la terre-mère. Selon Oren Lyons, Gardien de la foi Onondaga, cette prière d'action de grâce ne peut pas être efficace sans être partagée. D'ailleurs, elle serait maintenant traduite en plus de quarante langues et récitée dans plusieurs pays du monde (Kimmerer, 2013, 116). Elle pourrait favoriser la culture de subjectivités relationnelles décolonisatrices.

La *Kayaneren'kowa* constituerait le système de loi fondateur de la grande confédération haudenosaunee entre cinq (et plus tard, six) grandes nations iroquoises. Elle serait formalisée par l'échange de *wampum*, ceintures de coquille illustrant, entre autres, l'identité territoriale de chaque peuple, les rapports entre les peuples ainsi que les fonctions diplomatiques des peuples entre eux (Hill, 2017, 32-6).

Les traités Haudenosaunee sont des ententes vivantes et dynamiques, pour gérer les aléas de la vie collective selon un paradigme relationnel spirituel. Le processus des

traités comporte d'importants rituels préliminaires, comme la prière d'action de grâce, la cérémonie de Condoléances, les récits de conte, les échanges de cadeaux. L'échange cérémonial de ceintures de wampum entre toutes les parties de l'entente conclurait le traité. Les Européens participent à ce modèle d'entente avec les peuples autochtones en Amérique du Nord pendant les deux premiers siècles après le contact européen : les Néerlandais en 1613 échangent la ceinture de wampum *Kaswentha* (le « wampum à deux rangées ») avec la confédération Haudenosaunee (Hill, 2017, 85). Les Britanniques renouvellent cette entente en 1664 lors du Traité du fort Albany (Hill, 94) en y ajoutant la chaîne d'Alliance de l'Amitié de 1677 (Hill, 96). La Grande Paix de Montréal en 1701 est conclue entre les Français et mille trois cents chefs de quarante nations autochtones (Havard, 1992) dont les Iroquois, ce qui aurait signalé aux Britanniques que les Iroquois étaient souverains et non des « sujets » britanniques (Borrows, 1997).

Après la conquête de la Nouvelle-France par les Britanniques en 1763, et après la *Proclamation royale de 1763*, un traité est conclu à Niagara en 1764 entre les Britanniques et les chefs de vingt-quatre nations autochtones, formalisé par la présentation de trois ceintures de wampum à chaque nation participante : premièrement, la « British and Great Lakes Covenant Chain Confederacy Wampum Belt » qui représente l'alliance entre l'Angleterre et les nations des Grands Lacs (incluant entre autres la confédération Haudenosaunee, les nations nishnaabeg, la nation wendat) ; deuxièmement, la « Twenty-Four Nations Wampum Belt » ; et enfin, une nouvelle version de la *Kaswentha* dorénavant inclusive des nations nishnaabeg. Les ceintures de wampum sont acceptées, signifiant l'acceptation du traité (Lawrence, 2012, 32-33).

Selon John Raulston Saul,

It could be argued that the key moment in the creation of the idea of Canada was the gathering of thirteen hundred Aboriginal ambassadors from forty nations with the leaders of New France in 1701 [the Great Peace of Montreal]. It was here that the indigenous Aboriginal ways of dealing with *the other* were consciously and broadly adopted as more appropriate than the European. Here the idea of future treaties was born. Here an approach was developed that would evolve into federalism. Sir William Johnson's great gathering of two thousand chiefs at Niagara had been organized [in 1764] in order to cement the Royal Proclamation [of 1763]. In many ways, this was the second act in the creation of the idea of Canada – a continuation of the Great Peace of Montreal... Canadian 'peacekeeping' in its original form comes very close to a First Nations model (Saul, 2008, 94, cité dans Regan, 71).

Le droit canadien aurait donc des racines autochtones, mais les origines et l'influence de ces dernières auraient subi un effacement progressif « privilégiant les récits juridiques occidentaux » (Regan, 2010, 71^{ix}). Les pratiques diplomatiques et juridiques autochtones, ancrées dans la spiritualité, la sagesse et les connaissances traditionnelles, seraient vues plutôt comme des coutumes exotiques et ennuyeuses par de nombreux négociateurs européens (Regan, 2010, 157). De fait, l'interprétation des traités serait essentiellement différente :

Fondamentalement, les Européens interprétaient les traités en fonction de la doctrine de la découverte. Ils devaient légitimer la possession par les Européens d'une terre dont le titre était déjà dévolu à une Couronne européenne. Les autochtones ne l'entendaient pas de la même façon. Pour eux, les territoires indigènes devaient être partagés, il fallait faire la paix et les cultures européennes et indigènes devaient suivre leur voie distincte, mais parallèle de manière pacifique et mutuellement avantageuse. (CRPA, Vol 1, 178).

Le Père Jésuite français Jean-François Lafitau observe en 1724 un rôle politique des femmes iroquoises : elles choisiraient (ou se désigneraient elles-mêmes) *l'Agoïander*, le/la représentant-e de la famille auprès du *Roïander* (chef), pour assurer que ce dernier :

n'usurpasse[] une autorité trop grande et ne se rendisse[] trop absolu, [pour] veiller plus étroitement aux intérêts de la nation... avoir l'œil au fisc ou Trésor public... pourvoir à sa conservation et... présider à l'usage qu'on doit faire de ce qui y contenu. On les fait reconnaître dans les conseils (Lafitau, 1983, vol 1, 84).

Selon les 73e, 74e et 75e wampums de la *Kayaneren'kowa* (la « Grande loi de la paix »),

les femmes de chaque clan... dans les Cinq Nations entretiennent [leur propre] Feu du Conseil, ... afin de pouvoir rassembler le conseil des femmes [lorsqu'elles considèrent cela] nécessaire à l'intérêt et à l'avantage du peuple et du bien-être collectif. La décision, conclusion ou recommandation d'un tel conseil est ensuite présentée pour considération au Conseil des Chefs de la Confédération par le chef de guerre, "*Rarontaron*" de ce clan » (Hill, 2017, 61ᄡ).

Suivant le 76e wampum de la Grande Loi, les hommes de chaque clan ont eux aussi leur propre Feu du Conseil, avec les mêmes droits que celui des femmes.

Sir William Johnson, surintendant général impérial des Affaires indiennes, cite (vers 1758) un discours politique qui lui est adressé par le *sachem* « Old Nickus (Brant) » au nom de « femmes des chefs de la Confédération iroquoise », et en présence de ces femmes :

Nous [avons confiance] que vous... accorderez à notre discours autant d'attention que nos hommes y portent. Lorsque nous, femmes, adressons nos hommes et les exhortons à désister de toute entreprise imprudente, ils acquiescent immédiatement alors qu'auparavant, ils refusaient toute tentative de dissuasion (Hill, 2017, 68ᄡ).

Et selon le wampum 44 de cette même *Kayaneren'kowa*,

La ligne de descendance des personnes appartenant aux Cinq Nations se fera par la ligne féminine. Les femmes seront considérées comme les progénitrices de la nation. Elles devront posséder le territoire et la terre. Hommes et femmes devront suivre le statut de la mère. (Source : transcription historique par Parker en 1916, citée par Audra Simpson, 2014, 14ᄡ).

La propriété familiale est traditionnellement tenue par les femmes, non seulement chez les Cinq Nations Haudenosaunee, mais aussi chez les Innus (Leacock, 1983) et les Cris (Anderson, 2011). La *Loi sur les Indiens* de 1876 efface non seulement la capacité des femmes autochtones à transmettre leur statut clanique, mais aussi leur statut de propriétaires : dorénavant, la propriété n'appartient qu'à l'homme et n'est transmise que par lui à ses enfants (ou, à partir de 1884, à sa veuve si l'agent indien la considère de caractère moral acceptable) (L. Simpson, 2017, 105).

Divers impacts genrés du contact européen

Les impacts du contact européen sur chaque peuple sont genrés : ils ne sont pas vécus de la même façon par les femmes et les hommes autochtones, ni de façon identique d'un peuple à l'autre. À la suite du séjour chez les Innus par Paul Le Jeune sur la rive-sud de Québec pendant l'hiver de 1633-34, les femmes innues sont ciblées de façons spécifiques. Le Jeune décrit dans les *Relations des Jésuites*⁴⁷ l'indépendance des femmes dans leurs relations avec les hommes, le partage de tâches entre hommes et femmes sans ingérence⁴⁸, la « douceur » dans les relations sociales, l'horreur de tout « désir d'assumer une supériorité aux autres »⁴⁹, le contrôle féminin de la propriété familiale et des déplacements de la tribu⁵⁰, la matrilocalité⁵¹, le désir et le respect de la liberté sans

⁴⁷ C'est avec prudence qu'il faut consulter les *Relations des Jésuites* comme source primaire à valeur historique, puisqu'un objectif principal de ces récits serait de stimuler le financement européen des missions. Un certain exotisme et des preuves de succès missionnaires accroîtraient donc l'appui financier. Toutefois, certaines références démontrent des explications de points de vue opposés à ceux des Jésuites, ce qui les rendrait peut-être plus représentatives de la réalité (Leacock, 1983 ; Tyroler, 1988).

⁴⁸ *Relations des Jésuites*, traduction Thwaites 1906:5:133, citée dans Leacock, 27.

⁴⁹ :16:165, Leacock, 30.

⁵⁰ : 68:93, Leacock 1980, 29.

⁵¹ 31:169, Leacock 1980, 29.

La matrilocalité est un système de parenté dans lequel l'homme va loger dans la famille de sa partenaire.

subordination à quiconque⁵², le refus de « persévérer à demeurer dans un mariage avec un mauvais époux ou une mauvaise épouse », l'acceptation du divorce selon le désir de l'un ou l'autre partenaire⁵³ (ce qui pour Le Jeune constitue « un grand obstacle à la Foi de Jésus Christ »⁵⁴), l'horreur de la violence⁵⁵, l'amour de tous les enfants de la tribu⁵⁶, et la joie et l'indulgence auprès des enfants : « Ces Barbares ne supportent pas la punition de leurs enfants, ni même la réprimande au point où, au moindre prétexte ils nous les enlèveraient [de notre instruction locale] avant que les enfants soient éduqués »⁵⁷.

Le Jeune élabore alors un programme de conversion et de civilisation rapide en quatre volets (Leacock, 27-8) : 1) l'établissement de villages permanents et d'un seul chef (masculin) qui a l'autorité de parler au nom de toute sa tribu⁵⁸ ; 2) l'introduction du concept et de la pratique de la punition par la violence corporelle ; 3) l'éducation des enfants par ségrégation loin de leurs communautés⁵⁹ pour les « civiliser », « les accoutumer à notre nourriture et nos habillements au point de répugner les Sauvages et leur saleté »⁶⁰ ; et 4) la substitution de la structure de parenté montagnaise par le modèle

⁵² :6:243, Leacock, 30.

⁵³ :16:41, Leacock, 30.

⁵⁴ :22:229, Leacock, 30.

⁵⁵ Relations des Jésuites : 22:82 « Quelques ieunes Payēs, voyans cette violence [par des Montagnais chrétiens provoqués par un Père Jésuite à intervenir face à une femme Montagnaise baptisée qui ne voulait pas vivre avec son mari], [violence] qui est en horreur aux Sauvage, & plus éloignée de leurs façons de faire, que le Ciel n'est éloigné de la terre, usèrent de menaces, témoignans qu'ils tueroient celui qui mettroit la main sur cette femme : mais le Capitaine [Montagnais chrétien désigné "Capitaine" par les Français], et les gens qui estoient Chrétiens répondirent hardiment : Qu'il n'y avait rien qu'ils ne fissent, & qu'ils n'endurassent pour faire rendre obeissance à Dieu. Cette resolution ferma la bouche aux Infideles... ».

⁵⁶ :6:255, Leacock, 31.

⁵⁷ :6:153-55, Leacock, 28.

⁵⁸ :12:169, Leacock, 27.

⁵⁹ 6:153-55, Leacock, 28.

⁶⁰ : 9:103, cité Leacock, 28. Cette ségrégation allait jusqu'à emmener quelques enfants innus en France pour quelques années ; les Innus, d'abord d'accord, demandèrent ensuite pourquoi les Français ne leur prêtaient pas des enfants français en échange : « Vous nous demandez continuellement nos enfants, et vous ne nous donnez pas les vôtres » (:9:233, Leacock, 37).

européen de la famille (monogamie, autorité masculine, soumission de l'épouse, et élimination du droit de divorce).

Le Jeune enseigne aux hommes montagnais que « l'homme est le maître et qu'en France, les épouses ne mènent pas leurs maris »⁶¹. Le Jeune réprimande un Montagnais converti d'avoir battu sa femme « qui l'avait provoqué avec insolence » ; mais il réprimande « *surtout la femme* qui était plus coupable que son mari »⁶². L'insoumission féminine serait ainsi un pire péché contre la volonté de Dieu que la violence physique masculine qui sert à la punir. Les missionnaires s'appliquent ainsi à convaincre les Innus de la soumission des femmes et des enfants, selon la volonté de Dieu.

De plus, les hommes innus qui se convertissent obtiennent des privilèges économiques et politiques dans les échanges avec les Français. Entre 1632 et 1643, de nombreux Innus se convertissent, acceptant même d'infliger des punitions corporelles afin de « faire rendre obéissance à Dieu »⁶³, non seulement contre les femmes pour insoumission, mais aussi contre soi-même (par l'autoflagellation) et contre les enfants. Le Jeune décrit deux punitions infligées aux enfants innus par leurs parents convertis : une fillette refusant de se rendre aux filets de pêche à la demande de son père se voit punie par privation de nourriture pendant deux jours, alors que deux garçons qui arrivent en retard aux prières matinales sont punis avec des cendres chaudes sur la tête⁶⁴.

⁶¹ : 5:179, Leacock, 28.

⁶² : 18:155, Leacock, 32, mes italiques.

⁶³ Relations des Jésuites : 22:82

⁶⁴ : 18:171 (Leacock, 32).

Les Jésuites tentent de modérer ce zèle tout en renforçant les nouvelles structures hiérarchiques. Le Jeune écrit : « Quelques païens nous disent que [les Sauvages chrétiens] risquent de tout ruiner et que les Sauvages finiront par s'entretuer. Tout cela nous console, puisque nous prenons plaisir à l'union des Chrétiens ; il est beaucoup plus facile de modérer la ferveur que de l'allumer »⁶⁵. Ces interventions missionnaires diviseraient profondément les communautés innues, contribuant à déstabiliser l'équilibre traditionnel (incluant la voix politique des femmes), dans plusieurs de leurs communautés.

L'anthropologue Eleanor Leacock pose la question : « comment se peut-il que dans l'espace d'à peine dix ans après 1633, alors que les Montagnais avaient horreur de toute violence punitive⁶⁶, les Montagnais christianisés en arrivent à la justifier par la foi ? » (Leacock, 1980, 37ᄡ). Elle propose, comme facteurs motivateurs vers la conversion, les avantages politiques et économiques de l'affiliation des Innus à une mission chrétienne française : la puissante protection du dieu chrétien selon les promesses des missionnaires ; l'accès plus facile aux denrées désirables, aux armes à feu, à la protection des Français face aux conflits avec d'autres peuples autochtones armés par les Anglais ; le prestige et pouvoir politique auprès des Français (ce qui exerce une influence sur les autres Innus), tel le statut de « Capitaine » attribué par les Français.

Ce statut attribuerait à un seul homme le droit de porte-parole au nom de la communauté innue (contrairement aux traditions innues de la décision collective et de la

⁶⁵ :20:143, Leacock 31-2.

⁶⁶ Leacock cite l'exemple du Montagnais qui, horrifié par le châtimeut auquel les Français voulaient soumettre un jeune Français qui avait frappé et blessé ce même Montagnais, s'interposa comme substitut au châtimeut (:5:129, Leacock, 1980, 37.)

participation des femmes) (Leacock, 1980, 37). Un exemple historique serait celui du néophyte Negabamat ; le titre de Capitaine lui aurait attribué le pouvoir de « chef des Innus » sédentarisés à la mission de Sillery (Boily, 2006, 29). La sédentarisation et le contact étroit avec l'économie de l'*entrepôt* (de fourrures de castor et de denrées pour échange selon la valeur marchande) auraient exercé une érosion de la tradition de subsistance nomade innue qui exigeait le *partage*, l'interdépendance, la réciprocité et le respect mutuel de l'autonomie de chacun·e pour assurer la survie (Leacock, 1980, 38).

Le but de ce retour historique est d'illustrer comment la hiérarchie des genres selon le modèle hétéropatriarcal européen serait imposée dès le début de l'histoire de la colonisation canadienne, et se perpétuerait pendant des siècles.

La discrimination contre les femmes autochtones s'enchâsserait formellement dans la loi même avant la *Loi sur les Indiens* de 1876. Elle s'inscrirait déjà dans la loi canadienne en 1869 avec l'*Acte pour l'affranchissement graduel des Indiens*, selon lequel une femme autochtone qui épouse un homme non autochtone perdrait, comme le feraient ses enfants, son statut indien. Son statut dépendrait dorénavant uniquement de son père ou de son époux, effaçant toute trace matrilineaire dans la généalogie, l'organisation familiale et dans la gouvernance. Cette perte de statut ne s'appliquerait pas aux hommes autochtones ni à leurs enfants ; selon la loi, les hommes autochtones non seulement garderaient leur statut, mais pourraient le conférer à quiconque qu'ils épousent, incluant une femme blanche. L'intention semblerait de réduire plus rapidement le nombre de personnes autochtones vivant dans les réserves, d'assimiler plus rapidement les personnes autochtones dans la société dominante, et d'institutionnaliser un système de

descendance patrilinéaire et de mariage hétérosexuel qui ferait disparaître les identités non conformes (Cannon, 2012, 9).

La *Loi sur les Indiens* de 1876, à la section 12 (1) (b), réitérerait ces discriminations contre les femmes autochtones. De plus, elle remplacerait les structures traditionnelles d'autogouvernance autochtone par des conseils de bande qui ne détiendraient que quelques pouvoirs administratifs (p. ex., attribution de logements) au sein des réserves indiennes, et qui répondraient au gouvernement fédéral. Jusqu'en 1951, cette loi limiterait aux hommes autochtones la participation aux conseils de bande, autant comme chef que pour voter (Joseph, 2019, 15-19). Les hommes autochtones, dont l'autorité politique serait incontestable de la part de femmes autochtones sous cette seule structure politique à être reconnue par le gouvernement fédéral, commenceraient à intérioriser cette structure de domination genrée sans appel (et donc largement impunissable), la reproduisant graduellement sous forme de « violence latérale » (Maracle, 1996, 11) contre les femmes autochtones même au sein de leurs propres communautés.

Les politiques et les lois canadiennes se multiplieraient pour assimiler les peuples autochtones à la population canadienne, en rendant impossible leur mode de vie traditionnel et autonome, et, en même temps, en rendant insoutenable la vie dans les réserves indiennes établies à partir de 1830. Leur accès à leurs terres — source de survie — serait interdit pour la chasse, la pêche, le piégeage et la cueillette⁶⁷. Leur commerce

⁶⁷ Présentation d'excuses relativement aux répercussions des traités Williams de 1923, <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1542393580430/1542393607484>

avec les Blancs serait interdit, ainsi que la vente de leurs denrées et leur artisanat. Même leurs cérémonies seraient déclarées illégales, notamment les danses cérémoniales (Backhouse, 1999, 60-69) et le *potlatch* — cérémonie de partage communautaire bannie en 1884 (CRPA, vol 1, 247), jusqu'en 1954 (Turner & Spalding, 2020, 275).

En 1920, « Duncan Campbell Scott, longtemps sous-surintendant général des Affaires indiennes » (CRPA, 1996, Vol 1, 245) déclare au Parlement canadien : « Je veux me débarrasser du problème indien... Notre but est de continuer jusqu'à ce qu'il n'y ait pas un seul Indien au Canada qui n'ait [...] été absorbé par l'État et qu'il n'y ait aucune question indienne et aucun département indien »⁶⁸. En 2003, face à la virulence des contrecoups publics anti-autochtones quant à la réponse fédérale⁶⁹ aux recommandations de la CRPA, l'historien Roger Epp fait la réflexion suivante :

Whose work is reconciliation? ... [T]he subject⁷⁰ itself is a sprawling and intimidating one... Moreover, the nature of the subject makes it important to position myself inside it... [I]nstead of posing the question about reconciliation as a matter of what «they» [Indigenous people] want – recognition, compensation, land – and what we [settlers] can live with, the subject under closest scrutiny becomes « ourselves ». In other words, the subject is not the « Indian problem » but the « settler problem ». (Epp, 2003, 227-8)

Un double jeu colonial : le mythe de « la disparition de l'Indien », et « jouer l'Indien »

Ce « problème des occupant·es » se manifesterait de multiples façons, non seulement par l'effacement d'identités autochtones, mais aussi par leur redéfinition, leur

⁶⁸ National Archives of Canada, Record Group 10, vol. 6810, file 470-2-3, vol. 7, 55 (L-3) and 63 (N-3), cité dans Eshet, 2015, p 51 et (en partie) dans CRPA, 1996, Vol 1, 245.

⁶⁹ La *Déclaration de réconciliation* et le rapport du gouvernement fédéral *Rassembler nos forces : le plan d'action du Canada pour les questions autochtones*, d'abord présentées le 7 janvier 1998 et mis à jour annuellement par la suite.

⁷⁰ Ici, le mot « subject » signifie « le thème sous discussion », et non un « sujet d'énonciation » par exemple.

« absorption » (Renaud, 2020, 63) et leur appropriation selon une progression croissante de la fraude d'identités vers le « *race-shifting* »⁷¹ (aussi décrit comme « *Indentity fraud* »⁷² et « *pretendians* »⁷³). Les origines de cette fraude identitaire de la part d'occupant-es remonteraient à plusieurs siècles. Par exemple, le mythe de la « disparition tragique des Indiens » (*the Vanishing Indian*) serait créé et mobilisé dans la littérature⁷⁴ et dans la peinture coloniales au XIXe siècle afin de fixer dans le temps une image immuable de l'identité autochtone « authentique » et homogénéisée selon l'imaginaire colonial : la personne autochtone noble et sauvage à demi nue, avec peinture, perles et coiffe de plumes, *destinée* à disparaître, à sacrifier son territoire et sa liberté, au nom du « progrès » inévitable de la civilisation (King, 2003x).

« Il y a une place spéciale pour “l’Indien” dans l’imagination nationale nord-américaine » (Tallbear, 2021x) : cette image serait intimement liée avec l'appartenance au territoire, appartenance considérée substituable et appropriable. Cette image immuable de l'« Indien » serait mobilisée afin de refuser aux peuples autochtones une reconnaissance de toute capacité d'adaptation, capacité pourtant caractéristique de leur survie depuis les temps immémoriaux. L'image immuable de l'Indien servirait à imposer un paradoxe qui nie doublement leurs possibilités d'existence : d'une part, la seule identité admise comme « authentiquement » autochtone serait imaginée, mésadaptée et

⁷¹ Race-shifting : Tallbear (2021) : Entrevue 4 nov 2021. <https://www.aptnnews.ca/nation-to-nation/the-harmful-cynical-and-self-serving-nature-of-indigenous-identity-fraud/>

⁷² Indigenous Identity Fraud

⁷³ Keeler (2021) : Entrevue 29 janv 2021 avec Jacqueline Keeler (Dakota), <https://www.aptnnews.ca/infocus/pretendians-and-what-to-do-with-people-who-falsely-say-theyre-indigenous-put-infocus/>

⁷⁴ p. ex. James Fenimore Cooper, 1826, *The Last of the Mohicans*. (Tuck & Yang, 2012).

vouée à la disparition; d'autre part, les identités autochtones réelles et adaptables ne seraient pas considérées comme *suffisamment* « authentiques » et seraient donc délégitimisées (King, 2003).

En contrepartie, l'identité autochtone refusée aux personnes autochtones serait appropriée par les personnes allochtones blanches qui « jouent l'Indien », tel que décrit par Phil Deloria (1998, *Playing Indian*). Cette substitution serait motivée par « le besoin d'appartenir à ce lieu et le besoin de se trouver une autorité morale pour cette appartenance et pour la possession de cette terre » (Tallbear, 2021). Le jeu commencerait historiquement par les costumes et les rôles dans les divertissements et le cinéma, et progresserait vers une appropriation culturelle plus structurée (p. ex., le mouvement du Nouvel Âge), jusqu'à l'« éruption » d'une appropriation identitaire personnelle du « *race-shifter* » ou du « *pretendian* » (Tallbear, 2021). Il y aurait là « une forme sournoise de nationalisme colonial » (Tallbear, 2021) dans lequel le suprémacisme blanc se manifeste sans scrupule. Jacqueline Keeler, une cousine de Phil Deloria, décrit ainsi l'effacement, une appropriation et une substitution des identités autochtones par les occupant·es :

les personnes blanches désirent ce que nous avons et pensent que nous ne le méritons pas ; elles croient que leur performance de nos identités est meilleure que la nôtre, et elles ont raison — par rapport à un public blanc ... [qui aime voir] des personnes blanches en *redface*. Cela ... renforce la cohésion entre elles et augmente leur estime de soi (Keeler, 2021).

De son côté, Nicolas Renaud analyse la fragilité blanche et occupante face à la critique par les groupes autochtone, noir et inuit dont la représentation a été appropriée

et déformée dans trois productions culturelles au Québec en 2015⁷⁵. En refusant la critique, les créateurs artistiques blancs (et leurs défenseurs publics) « présume[nt savoir] mieux que l'autre ce qui est raciste ou non à son endroit » (Renaud, 2020, 53).

Un lexique prévisible de la psyché coloniale, ou de la mentalité du « privilège blanc » [est mobilisé] : insinuations d'une infériorité intellectuelle de l'autre (il n'a « pas compris ») ; ... négation de l'existence du racisme ; justifications de la possession de la culture et de l'histoire de l'autre (par nos « bonnes intentions » ou par « l'universalité » de notre regard ; difficulté à entendre la perspective de l'autre, même sur sa propre existence, etc. (Renaud, 2020, 46)

La croissance fulgurante au Québec — et aussi au Nouveau-Brunswick, en Ontario et en Nouvelle-Angleterre — du *race-shifting*, sous forme de « *settler self-indigenization* », c'est-à-dire d'auto-autochtonisation de la part de certain·es occupant·es en tant que « Métis de l'Est », fait l'objet de nombreuses analyses critiques récentes, dont *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity* par Darryl Leroux (2019). Alors que Leroux en analyse surtout les processus, il esquisse aussi les origines politiques de cette auto-autochtonisation dominée par les hommes occupants (notamment par de nombreux groupes de droits des chasseurs et de droits des Blancs) qui *opposent* les revendications territoriales des Peuples autochtones. Le jugement *Powley* de la Cour Suprême du Canada [2003]⁷⁶, en établissant le « test Powley »⁷⁷, aurait l'effet pervers d'offrir la liste de critères juridiques que des groupes d'intérêt peuvent aussitôt appliquer

⁷⁵ Renaud fait référence aux pièces de théâtre *Kanata* et *SLĀV* par Robert Lepage en 2015, ainsi que le film *of the North* par Dominic Gagnon ; ces trois productions sont fortement contestées par les communautés (autochtones, noires et inuit) qui y sont faussement représentées sans aucune consultation.

⁷⁶ Ce jugement reconnaît pour la première fois une communauté de Métis comme ayant des droits constitutionnels, en l'occurrence, la protection du droit constitutionnel des Autochtones à la chasse traditionnelle. (R. v. Powley, [2003] 2 207 SCR, 2003 SCC 43 ; Leroux, 2019, 21-2).

⁷⁷ Test juridique, à dix points, de l'auto-identification métisse donnant droit aux droits constitutionnels autochtones selon l'article 35 de la Constitution du Canada de 1982.

afin de s'auto-autochtoniser et ainsi d'accroître leur pouvoir politique à *contester* les revendications territoriales des peuples autochtones — encore une autre violence coloniale.

d) Mobilisation politique autochtone

La mobilisation politique autochtone priorise la « souveraineté » du territoire et des droits constitutionnels en tant que « droits collectifs » à réclamer, dans le langage colonial et au sein d'institutions à intérêt colonial comme la cour juridique, en l'absence de toute reconnaissance fédérale de systèmes de loi et de gouvernance autochtones traditionnels (Lawrence & Anderson, 2005, 1-3; Napoleon, 2005, 35).

Toutefois, ce que les hommes autochtones considèrent comme des « droits collectifs » exclurait les revendications des femmes autochtones (p. ex., contre les violences à leur endroit, contre l'élimination de leur voix politique et contre les autres injustices qui leur sont particulières, incluant le refus — discrétionnaire — par certains conseils de bande de leur attribuer un logement après leur perte de statut indien, les laissant souvent, avec leurs enfants, sans-abri et démunies). Les revendications des femmes autochtones seraient déboutées par les hommes autochtones comme étant des questions de « droits individuels », de « gestion domestique » qui feraient obstacle à la lutte pour la souveraineté autochtone (Lawrence & Anderson, 2005, 1-3; Napoleon, 2005, 35).

À plusieurs reprises, des hommes autochtones luttent - même violemment - contre les revendications des femmes autochtones (Silman, 1983). Bref, les hommes autochtones contestent le colonialisme et le suprémacisme blanc, mais pas le patriarcat

et le sexisme, alors que les féministes blanches contestent le patriarcat et le sexisme, mais pas le colonialisme et le suprémacisme blanc.

Luttes politiques des femmes autochtones

Les femmes autochtones perdent confiance dans la capacité des hommes autochtones et des féministes blanches de les représenter. Elles commencent à s'organiser entre elles pour leurs luttes, inspirées par les luttes des féministes noires américaines. Pendant les années 1950, Mary Two Axe Early, une femme mohawk de Caugnawaga (Silman, 1987, 13), conteste la discrimination contre les femmes enchâssée dans la section 12 (1) (b) de la *Loi sur les Indiens*. En 1968, elle fonde le mouvement *Equal Rights for Native Women*, qui est rapidement suivi par de nombreuses nouvelles organisations provinciales et nationales, telle l'Association des femmes autochtones du Canada (*NWAC — Native Women's Association of Canada*) pour défendre les femmes autochtones contre les discriminations systémiques et spécifiques à leur endroit.

En 1973, Jeannette Lavell et Yvonne Bédard portent le cas de la discrimination de la section 12 (1) (b) à la Cour Suprême du Canada, qui juge à 5 contre 4 que la *Loi sur les Indiens* est exemptée de la *Déclaration canadienne des droits* de 1960 (Silman, 1988 ; Lawrence & Anderson, 2005; Ladner, 2009, 66). Sur la réserve mi'kmaw de Tobique au Nouveau-Brunswick, les femmes et les enfants originaires de la communauté, mais sans statut indien après le divorce d'un époux blanc, se voient refuser un domicile puisque le comité de bande (uniquement masculin) n'attribue des maisons qu'aux hommes. Elles en viennent à assiéger le bureau du conseil de bande pendant plusieurs mois en 1977 pour

protester leurs conditions de vie insupportables. Leurs compatriotes masculins incendient le bureau, attirant l'attention internationale à la situation des femmes (Silman, 1977).

N'ayant plus aucun recours juridique au Canada en 1977, Sandra Lovelace, une femme mi'kmaw de la réserve de Tobique, porte le flambeau jusqu'au Comité des Droits de l'Homme des Nations Unies (CDH). À la suite de l'adoption en décembre 1978 par l'Assemblée générale des Nations Unies de la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*, le CDH conclut en 1981 que le Canada viole l'Article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques. L'embarras à l'échelle internationale contraint finalement le gouvernement canadien, en 1985, à supprimer (quoique seulement en partie⁷⁸) la clause discriminatoire contre les femmes de la *Loi sur les Indiens* (Silman, 1988 ; Lawrence & Anderson, 2005). Toutefois, ces amendements ont peu d'effet pour contrecarrer le projet colonial d'assimilation. Dian Million, pour résumer la logique coloniale de l'élimination contre les peuples autochtones en général et les femmes autochtones en particulier, cite Audre Lorde : « *We were never meant to survive* » (Lorde, 1987; Million, 2011, 316).

e) Théorisations autochtones féministes

Le vécu et la douleur (Monture Angus)

Patricia Monture décrit son désarroi lors d'un congrès universitaire, face à certaines personnes blanches qui s'approprient sa douleur pour se déresponsabiliser :

⁷⁸ L'amendement de 1985 redonne le statut indien aux femmes et à leurs enfants, mais pas aux générations subséquentes, alors que ce refus de statut ne s'applique pas aux petits-enfants d'hommes autochtones (Joseph, 2019, 22-3). En 2011, un autre amendement redonne le statut aux petits-enfants des femmes, mais seulement si ces petits-enfants sont nés avant le 4 sep 1951, alors que cette condition ne s'applique pas aux petits-enfants d'hommes autochtones. Les amendements n'enrayent pas toutes les discriminations.

When are those of you who inflict racism, who appropriate pain, who speak with no knowledge or respect when you ought to know to listen and accept, going to take hard looks at yourself instead of at me. How can you continue to look to me to carry what is your responsibility? And when I speak and the brutality of **my** experience hurts **you**, you hide behind your hurt. You point the finger at **me** and you claim I hurt **you**. I will not carry your responsibility anymore. Your pain is unfortunate. But do not look to me to soften it. Look to yourself. (Monture, 1986, 168, mes caractères gras)

Sa critique révèle un renversement de cause et d'effet de la douleur : les personnes blanches afficheraient une douleur psychologique en réponse aux témoignages des brutalités concrètes contre les femmes autochtones, et reprocheraient à ces dernières de provoquer cette douleur. L'éveil à la conscience de la complicité serait intolérable (Tuck & Yang, 2012, 9). Seule la douleur psychologique blanche ne compterait, éclipsant toutes les douleurs et les brutalités des réalités autochtones. Ce processus de renversement permettrait aux personnes blanches de se cacher derrière cette « douleur » qui les acquitterait de toute responsabilité. On peut y déceler l'hostilité défensive et le déni des fragilités blanche et occupante, ainsi que les processus de renversement, d'effacement, d'appropriation et de substitution (déjà exposés par Luce Irigaray comme étant des processus *constitutifs* du sujet « universel », le seul sujet qui compte — en l'occurrence, le sujet colonial).

Monture critique aussi les commentaires qui reflètent le refus par l'épistémologie occidentale de reconnaître les systèmes de connaissances autochtones :

There are a lot of teachings that Indian people have about balance and harmony and tranquility, about well-being. The modern education system is not aware of these things. They have not listened, they have not understood, they still believe that they are going to help us. Well, I do not want to be a White person. Look at this world... The earth is my mother. She is being raped. She is being destroyed. There will not be anything left soon if we do not start taking care of the earth. And you, as a White man, and you, as a White woman, stand there and tell me

that I do not know, I do not understand – because I feel. I cannot know?
(Monture, 1986, 167)

« *Felt theory* »

La dimension affective en tant que cadre épistémologique autochtone est théorisée en 2009 par Dian Million en termes de *felt theory* (« théorie affective »). En particulier, la douleur et la rage réprimées structurerait les comportements collectifs de peuples autochtones. Lee Maracle et Glen Coulthard expliquent aussi, à l'instar de Fanon, la répression qui mène à l'intériorisation et la reproduction de la violence coloniale, la rage et la douleur (Maracle, 1996, 11; Coulthard, 2014). Mais Maracle, ainsi que d'autres féministes autochtones, en soulignent la dimension genrée : si les membres de communautés colonisées constituent le seul exutoire permis pour la rage et la haine anticoloniale accumulées, les femmes de ces communautés vivent cette « violence latérale » de façon asymétriquement lourde (Maracle, 1996, 11~~x~~).

Selon Dian Million, les femmes autochtones comme Lee Maracle et Maria Campbell (Métisse) tracent, dès les années 1970⁷⁹, l'importante piste vers la valorisation épistémologique des savoirs autochtones en exprimant publiquement leurs expériences personnelles de la violence coloniale, de la douleur et de la rage jusque lors réprimées et confinées selon le modèle colonial au domaine « privé ». Ce faisant, ces femmes contestent les fausses distinctions entre les domaines « privé » et « public », entre une épistémologie holiste autochtone (qui inclut l'émotion) et l'épistémologie « objective » académique, et entre le privé et le politique (Million, 2009). Dian Million explique

⁷⁹ En 1970, Maria Campbell réussit à faire publier *Halfbreed*, malgré d'importantes suppressions éditoriales sans son consentement. En 1973, sous le pseudonyme Bobbi Lee, Lee Maracle fait publier, avec Don et Rick Sterling, *Indian Rebel : Struggles of a Native Canadian Woman*.

comment, même dans le développement de programmes universitaires « d'Études autochtones » et de théories anticoloniales, certains ethnohistoriens non autochtones (dont le Canadien Scott Trevithick et l'Américain Richard White, entre autres) voudraient s'imposer comme « *gatekeeper* » de ce qui peut compter en tant qu'épistémologie (Million, 2009, 54, 65-68). En particulier, en réponse aux écrits de M. Annette Jaimes, activiste anticoloniale autochtone féministe « *[who] has written numerous critiques on the policing that has gone on in terms of the development of American Indian studies as a discipline* » (Million, 2009, 69) Richard White y dénoncerait l'expression de la colère, refuserait toute conceptualisation de « génocide » et réduirait la théorisation anticoloniale autochtone féministe à la « victimologie ». Selon lui, le cadre des études autochtones devrait être multidisciplinaire en fonction des disciplines universitaires existantes, et il refuserait toute notion d'*Indigenism*, d'épistémologies autochtones holistes (Million, 2009, 69). Ce refus perpétuerait l'exclusion de la dimension affective comme forme de savoir légitime :

Western rationality has excluded [emotions] as unobjective forms of knowing and they have been feminized by a masculine philosophy and historical culture... [Thus], the Native's subjective, feminized, infantilized, and above all domestically positioned personal or oral narrative can never be proper history inside a disciplinary space protected by its gatekeeper's desire to be a "science," convinced of its right to police the past. (Million, 2009, 71, 73)

Au Canada, l'autochtonisation de l'éducation, autant pour les élèves autochtones et non autochtones que dans la formation des enseignant·es dans tous les systèmes d'éducation publique et confessionnelle, figure dans le Volume 3 de la CRPA et dans les appels à l'action 62 à 65 de la CVR de 2015. Certaines communautés autochtones dans

l'Ouest canadien établissent déjà depuis 1976 leurs propres collèges et universités⁸⁰, souvent en affiliation à des universités formellement accréditées afin de pouvoir décerner des diplômes reconnus, les universités et collèges non autochtones au Canada. Certains programmes universitaires (soins infirmiers, service social et éducation) dans l'Ouest canadien incluent déjà depuis plus de quinze ans une forme quelconque de contenu de ICR (*Indigenous course requirement*), c'est-à-dire de cours autochtone obligatoire (Gaudry & Lorenz, 2018, 222). L'Université du Cap-Breton intègre depuis 2012 le principe épistémologique autochtone mi'kmaw du *Etuaptmumk* (Two-Eyed Seeing) dans son programme de sciences intégratives (Bartlett, 2012). Suivant la CVR et l'enthousiasme initial pour une sorte d'ICR, l'Université Lakehead et l'Université de Winnipeg ont établi avec succès un tel cours à l'échelle de toute leur université.

Adam Gaudry (Métis) souligne en 2016 trois éléments essentiels pour éviter les contrecoups sociaux d'une implantation trop hâtive d'un ICR : une solide campagne d'éducation publique, administrative et professorale ; un ressourcement adéquat et à longue haleine pour multiplier et soutenir les rangs de professeurs et d'administrateurs autochtones de haut niveau à l'université ; et un cadre d'« espace sécuritaire » clairement établi et géré de façon efficace dans les cours (Gaudry, 2016).

Peu d'universités proposent d'établir un ICR malgré le potentiel de tels cours à « aider les occupant-es canadien·nes à mieux comprendre les rapports autochtones-

⁸⁰ p. ex., Saskatchewan Indian Federated College (SFIC) en 1976, devenu First Nations University of Canada en 2003; Blue Quills College, Maskwachees Cultural College et Old Sun (en Alberta); Gabriel Dumont University (Saskatchewan); Secwepemc Cultural Education Society et Nicola Valley Institute of Technology (en Colombie-britannique) et Yellowquills (Manitoba). (CRPA Vol 3, 1996, 674, 702).

allochtones » (Gaudry & Lorenz, 2018, 222ᄡ). Cette perte d'enthousiasme envers des politiques transformatrices concrètes révélerait la prédominance « discursive » plutôt que « substantive » du tournant universitaire vers la réconciliation (Gaudry & Lorenz, 2018, 222ᄡ). Gaudry et Lorenz, dans leur recensement des progrès universitaires en 2018, situent ces derniers largement dans une rhétorique d'inclusion d'étudiant-es et de professeur-es autochtones dans les structures existantes, plutôt que dans une voie d'autochtonisation, de transformation institutionnelle concrète, structurale et épistémologique, au sein de laquelle œuvrerait tout le corps étudiant et professoral (Gaudry et Lorenz, 2018 ; Munroe, 2021)⁸¹.

À l'Université d'Ottawa, le *Plan d'action autochtone*, publié en 2020, articule clairement une vision à courte et à longue haleine de transformation institutionnelle structurale et épistémologique, dont l'engagement responsable vers le progrès concret fait partie d'un protocole d'entente signé en 2017 avec le Centre national pour la vérité et réconciliation. Une analyse de ce progrès dépasse les limites de mon projet.

La systématisation des oppressions « *white-eurocanadian-christian-patriarchal* » (*weccp*) — Janice Acoose

Plusieurs femmes autochtones au Canada (Monture, 1986 ; Turpel 1993 ; Monture-Augus, 1995) ont déjà commencé à décrire leur expérience de violences systémiques lorsque Janice Acoose, Nehiowe-Metis-Nahkawe Iskwe (femme crie/Métis/Saulteaux, née en 1954), théorise en 1995 le modèle d'oppressions coloniales imbriquées « *weccp* » — *white-eurocanadian-christian-patriarchal* (Acoose, 1995, 20). Son modèle est un

⁸¹ <https://www.thestar.com/news/canada/2021/02/27/inside-the-indigenization-of-canadas-universities-progress-but-also-accusations-of-tokenism-broken-promises-and-ethnic-fraud.html>

exemple de l'influence des féministes américaines noires, en l'occurrence bell hooks qui en 1986 avait lancé l'expression *white supremacist, capitalist patriarchy* (hooks, 2015/1986, 64, 94, 118).

Acoose décrit chronologiquement quatre marquages coloniaux destinés à effacer sa fière identité et ses traditions autochtones : à sa naissance, à son inscription comme « Indienne », à son baptême et à son entrée au pensionnat indien (Acoose, 1995, 20-3).

À sa naissance, les religieuses catholiques la nomment « Marie », volant le droit de sa mère de la nommer. Quelques jours plus tard, son inscription officielle comme « Indienne » effacerait ses diverses origines et identités culturelles (paternelles et maternelles), les substituant par une catégorie identitaire homogénéisante et dévalorisante inventée par le système colonial. Cette catégorie d'Indienne relèguerait Janice au bas de la hiérarchie sociale canadienne (Acoose, 20). Au même moment, la bureaucratie patriarcale lui imposerait le nom « Acoose » alors que ce mot — *Ekos*, oiseau volant — s'appliquait auparavant à un seul individu, son arrière-grand-père, et à sa rapidité de course (Acoose, 1995, 22). Le patriarcat colonial et sa patrilinearité exclusive substitueraient à l'identité culturelle diverse de Janice ce mot « Acoose » en tant que nom légal, vestige culturel unique et mal employé. Le lien culturel mère-fille serait rompu, et lien avec la culture de son père serait déformé et réduit (Acoose, 1995, 22-3). Acoose dénonce aussi la pratique courante, même pour des documents officiels, d'effacer l'identité particulière de femmes autochtones en leur attribuant seulement le nom générique de « Femme indienne » (Acoose, 1995, 21, 23ᄡ).

Son troisième contact *weccp* a lieu lors de son baptême dans l'Église catholique. Acoose explique que, plus tard, elle comprendrait cette institution en tant que « force idéologique [possiblement] la plus puissante à l'œuvre contre les peuples autochtones » et ses représentants en tant qu'« agents du système colonial » (Acoose, 1995, 23ᄡ).

À son quatrième marquage, à l'âge de cinq ans, Janice est « emprisonnée » dans le pensionnat indien Cowessess (Marieval), dirigé par l'Église catholique. Elle y subit de multiples sévices « spirituels, psychologiques, physiques et sexuels » (Acoose, 1995, 23, 25-9ᄡ) ainsi que le « lavage de cerveau idéologique stratégique déguisé en éducation » et en « christianisation » (Acoose, 1995, 23ᄡ). À l'arrivée de Janice et sa fratrie à l'école avec sa mère, cette dernière est immédiatement expulsée, ce qui mine son autorité (Acoose, 1995, 24-5). Toute interaction entre sœurs et frères pensionnaires serait dorénavant interdite (Acoose, 1995, 25-6). Janice apprendrait à « rejeter [s]es cultures, [s]es langages, [s]on histoire et [s]es ancêtres » (Acoose, 1995, 27ᄡ) face à la valorisation unilatérale des modèles blancs eurochrétiens. Elle intérioriserait l'identité culturelle racisée de l'Indienne (sale, sauvage, inférieure, dégoûtante, moins qu'humaine), ainsi que l'identité personnelle stéréotypée de la *squaw* (putain, lascive et impure, comparée au modèle idéalisé de la pureté féminine blanche) (Acoose, 1995, 29 ; L Simpson, 2017, 83-85, 95).

La puissance destructrice du stéréotype de la *squaw*

Le stéréotype de la « *squaw* » aurait pour effet de légitimer toute agression sans impunité contre les femmes autochtones. L'agression sexuelle contre une femme autochtone ne compterait pas comme « viol » puisque la femme autochtone serait non seulement toujours déjà souillée mais représenterait une menace aux mœurs publiques

(Simpson, 2017, 107-13). Les agressions et les meurtres feraient peu souvent l'objet d'une enquête par les policiers (qui en seraient parfois les auteurs) (Antane Kapesh, 1976, 127-169 ; FFADA, 2019 ; Commission Viens, 2019).

Andrea Smith explique l'intériorisation des violences symboliques et concrètes à l'égard des personnes autochtones de cette façon :

As a consequence of this colonization and abuse of their bodies, Indian people learn to internalize self-hatred, because body image is integrally related to self-esteem. When one's body is not respected, one begins to hate oneself. Anne, a Native boarding school student, reflects on this process:

You better not touch yourself... If I looked at somebody ... lust, sex, and I got scared of those sexual feelings. And I did not know how to handle them... What really confused me was if intercourse was sin, why are people born? ... It took me a really long time to get over the fact that... I've sinned: I had a child (Smith, 2005, 128).

On peut voir ici l'effacement du rapport à soi et à son désir, avec une substitution de la haine, la honte et la culpabilité. Leanne Simpson, née en 1971, décrit à son tour les effets corrosifs et transgénérationnels du stéréotype de la *squaw* dans sa propre famille (Simpson, 2017, 95-6) :

My maternal family can trace our ancestry to the original families in the Grape Island Mission and the Bay of Quinte Michi Saagiig Nishnaabeg. The attempts to assimilate us were the responsibility of Indian agents, the Methodist missionaries, and the education system because settlers wanted our lands. In the four generations of living Nishnaabekwewag [Nishnaabeg women] in my family, I can so clearly see the devastating impacts of policies and regulation of Nishnaabeg gender, sexuality, and relationships and of the assimilatory nature of domesticity in myself, my mother, and my grandmother. We grew up believing the stereotypes and believing that if we existed outside of the domestic sphere, outside of heteropatriarchal, monogamous Christian marriage, we embodied the dirty, stupid, useless, promiscuous, and irresponsible assumptions built into the word *squaw*. I grew up believing the worst of the stereotypes... I can trace, then, through the historical record and the oral tradition in my family over two hundred years of intense targeting of Indigenous bodies, self-determination,

sexuality, and relationships, and this targeting continues to happen to my children (Simpson, 2017, 95-6).

La criminalisation de l'autonomie sexuelle de femmes autochtones

Simpson décrit la séquence historique de réactions coloniales face à l'autonomie sexuelle de femmes autochtones : d'abord, en l'absence de femmes blanches, les colonisateurs profitent de l'autonomie sexuelle de femmes autochtones pour satisfaire leurs propres besoins-désirs. Dans le sillage de l'établissement de familles blanches dans les colonies, l'autonomie sexuelle de femmes autochtones devient illégale, surtout si elle se manifeste « “en public” — le domaine des hommes blancs » (Simpson, 2017, 107ᄡ). Le crime de « *profligacy* » (débauche) de femmes autochtones est ajouté à la *Loi sur les Indiens* en 1879, ainsi que l'interdiction des « maisons de prostitution », incluant spécifiquement les wigwams (logements autochtones). Les « maisons de prostitution » sont définies par le pouvoir coloniale de façon vague évoquant le désordre, établissant un lien présomptif entre le wigwam et le désordre. Cette définition justifierait toutes sortes d'intrusions de l'État dans les wigwams, incluant l'enlèvement des enfants autochtones pour les envoyer dans des pensionnats. Les modifications successives de clauses juridiques sur la prostitution serrent l'étau autour des corps de femmes autochtones, visant à détruire leur autonomie sexuelle, sans pour autant criminaliser la participation des hommes blancs à ces mêmes activités sexuelles (Simpson, 2017, 108).

La participation active des femmes blanches dans le *disempowerment* des femmes autochtones

Simpson explique comment l'accueil des Loyalistes américains au Haut-Canada, surtout après la guerre de 1812, accélère la dépossession des terres autochtones, dont

celles des Michi Saagiig Nishnaabeg (et d'autres, dont les terres algonquines, comme l'explique Bonita Lawrence). Le gouvernement britannique colonial octroie des terres autochtones aux *settler* loyalistes par le biais de « la dépossession et le contrôle » des peuples autochtones (Simpson, 2017, 96ᄡ; Maynard, 2017). Les organismes d'assimilation autochtone par le biais de la christianisation se multiplient, dont la mission méthodiste à Grape Island, près de Kingston, d'où vient la famille maternelle de Simpson. « L'éducation assimilatrice » intense au sein de ces missions constituerait un outil politique pour effacer les Nishnaabeg, s'appropriier leur territoire, et les remplacer par les loyalistes britanniques et autres *settler* surtout blancs, bref, pour éliminer les « fardeaux » financiers et politiques que représente « honorer les traités » (Simpson, 2017, 96ᄡ).

These missions were intense sites of assimilative education designed to make Michi Saagiig Nishnaabeg devout Methodists, the men and boys farmers and carpenters, the women and girls managers of effective British households and patriarchal nuclear families in village-like settings, thus removing Indigenous peoples from the land completely and erasing those who did not conform to the colonial gender binary completely (Simpson, 2017, 96).

Simpson décrit les multiples façons — incluant la production littéraire et l'enseignement dans les missions et les écoles — dont les femmes blanches participent à la destruction des identités et des pouvoirs des femmes nishnaabeg. Ces dernières étaient traditionnellement « habiles à la chasse, la pêche, le piégeage », à la préparation du sucre d'érable, à la culture et la récolte du riz sauvage, et à la médecine traditionnelle et la cueillette de plantes médicinales (Simpson, 2017, 97ᄡ). Elles exerçaient des pouvoirs économiques, sociaux, politiques, spirituels et culturels pour le bien-être collectif et durable des sept générations ; ce bien-être incluait la transmission des connaissances pratiques, spirituelles et langagières.

Simpson cite comme exemple d’auteures blanches qui font problème, Susanna Moodie et Catherine Parr Trail, deux sœurs *settler* blanches. Le dénigrement de femmes Michi Saagiig Nishnaabeg par Moodie dans son livre *Roughing it in the Bush* (1852) serait amplifié par le grand succès littéraire de ce livre et encore par Margaret Atwood en 1972 dans son livre de poésie *The Journals of Susanna Moodie* (Simpson, 2017, 97-8).

De façon plus concrète, « une grande partie de l’instruction dans les missions méthodistes s’effectuait par des femmes blanches ». Dans ce contexte, elles effectuaient les contrôles des « corps Michi Saagiig Nishnaabeg, des relations intimes et de la parentalité » (Simpson, 2017, 97) :

White women were the ideal, and missions were out to quietly destroy Nishnaabeg nationhood by erasing strong, powerful Nishnaabeg women... White women were out to destroy our political system, ... economy, ... governance ..., gender variance and fluidity, our knowledge of ... kinship, birth, birth control, sexuality, breastfeeding and attachment, and community parenting. They were out to destroy our education system and spirituality. White women were out to remove us from political influence in our communities and our nations and to position us as ‘less than’ our male counterparts. They were out to destroy our agency, self-determination, body sovereignty, and freedom and to contain us under the colonial heteropatriarchy within which they lived and used to have power over us... This is sexual and gendered violence as a tool of genocide and as a tool of dispossession. It is deliberate (Simpson, 2017, 97).

Cette citation percutante souligne la réalité des femmes blanches comme à la fois oppresseuses et opprimées, soutenant activement les mêmes systèmes qui les subordonnent.

Leanne Simpson explique comment elle et sa sœur sont parvenues à remettre en question les stéréotypes avilissants à leur égard : c’est au sein des études universitaires et de groupes militants dans les années 1990. En particulier, elle exprime sa dette et sa gratitude, ainsi que celles d’innombrables autres jeunes femmes autochtones, envers Lee

Maracle pour la puissante influence de son livre *I Am Woman* (1996) : un compte-rendu de son expérience comme femme autochtone, et une critique virulente du colonialisme, du capitalisme, de l'hétéropatriarcat et de la violence genrée (Simpson, 2017, 32).

La violence genrée comme pilier du colonialisme

En 2005, Andrea Smith (aux États-Unis) publie *Conquest : Sexual Violence and the American Indian Genocide*, exposant le lien systémique entre le colonialisme et la violence sexuelle. Elle y cite un poème de Lee Maracle :

*It's not polite to violate 'squaws'
We'll have to find an Indian to oblige us.
(Maracle, 1996, 11, citée par Smith, 2005, 138).*

La « conceptualisation de la violence sexuelle en tant qu'outil génocidaire et colonial transforme fondamentalement les stratégies pour la combattre. Nous devons développer des stratégies *anticoloniales* pour combattre la violence interpersonnelle qui visent aussi la violence d'État » (Smith, 2005, 139ᄡ). Cette approche *anticoloniale* ouvre de nouvelles dimensions d'analyse de la violence sexuelle qui échappent à l'analyse intersectionnelle proposée par Kimberlé Crenshaw (Smith, 2005, 8).

L'analyse anticoloniale autochtone féministe en réponse au féminisme *whitestream*

Malheureusement, les courants féministes dominants (blancs) ne considéreraient pas les perspectives autochtones, et ne feraient aucune analyse anticoloniale (Smith, 2005 ; D'Arcangelis, 2015, 8), leur valant l'appellation de féminisme « *whitestream* » par les théoriciennes autochtones à partir de 2004 (Arvin, Tuck & Morrill, 2013, n3, 30ᄡ). De plus, les féministes *whitestream* présuameraient l'universalité du patriarcat ce qui, selon

la théoricienne crie-métisse Mary Ellen Turpel, ne représenterait pas l'expérience traditionnelle de femmes crie (Turpel, 1993, 180).

L'imbrication de trois grandes oppressions du colonialisme d'occupation

Arvin, Tuck et Morrill expliquent comment que le colonialisme d'occupation est profondément genré, comme le seraient trois grandes structures d'oppression qui le soutiennent et qui se renforcent mutuellement : le suprémacisme blanc, la violence genrée et l'hétéropatriarcat. Ce dernier naturaliserait le patriarcat et l'hétérosexualité par le biais d'un « ensemble de systèmes sociaux » incluant l'hétéropaternalisme (un modèle réciproque entre la domination domestique paternelle et la domination politique masculine) (Arvin, Tuck & Morrill, 2013, 13). Ces structures sociales viseraient à éliminer les subjectivités et les relations non conformes aux normes patriarcales, incluant les identités et les relations non hétérosexuelles. Leanne Simpson précise :

A great deal of the colonizer's energy has gone into breaking the intimate connection of Nishnaabeg bodies (and minds and spirits) to each other and to the practices and associated knowledges that connect us to land, because this is the base of our power. This means land and bodies are commodified as capital under settler colonialism and are naturalized as objects for exploitation. This has always been extremely clear to Indigenous women and 2SQ [2-Spirit and Queer] people, and it's why sexual and gender violence has to be theorized and analyzed as vital, not supplemental, to discussions of colonial dispossession (Simpson, 2017, 41).

Les corps autochtones comme ordres politiques alternatifs

Audra Simpson (Mohawk) théorise les corps autochtones en tant que symboles d'ordres politiques alternatifs qui menacent l'ordre politique colonial et qui sont donc ciblés pour élimination. Leanne Simpson prolonge cette pensée dans sa méthodologie de

la résurgence « *kwe* »⁸². Selon cette méthodologie *kwe*, son propre corps de femme autochtone constituerait un lieu d'ancrage et de responsabilisation à la résurgence, un ordre politique autochtone qui existe toujours et qui refuse l'élimination (Simpson, 2017, 27-37). Cet ancrage de responsabilisation politique rappelle les *politics of location* selon Adrienne Rich, à propos de l'importance du corps comme niveau de positionnement pour la responsabilisation politique (Rich, 1986, 215).

Alors que Audra Simpson théorise les corps autochtones en général comme signifiant des ordres politiques alternatifs, Leanne Simpson en spécifie les sous-groupes ciblés de façon particulière : les corps de femmes, de personnes « 2SQ » et d'enfants. Tous ces corps incarneraient et abriteraient des « systèmes politiques autochtones alternatifs qui refusent de reproduire le capitalisme, l'hétéropatriarcat et la blanchité... [D]onc ce sont ces corps qui doivent être éradiqués — disparus, assassinés, ou blessés au point de ne plus pouvoir reproduire l'indigénité » (L. Simpson, 2017, 418).

Glen Coulthard écrit :

If history has shown us anything, it is this: if you want those in power to respond swiftly to Indigenous peoples' political efforts, start by placing Native bodies ... between settlers and their money, which in colonial contexts is generated by the ongoing theft and exploitation of our land and resource base (Kino-nda – miini Collective, 2014, 36).

⁸² Simpson explique le sens nishnaabeg de *kwe* : « I understand the word *kwe* to mean woman within the spectrum of genders in Nishnaabemowin, or the Nishnaabe language... It is different than the word *woman* because it recognizes a spectrum of gender expressions and it exists embedded in grounded normativity... There is a fluidity to my use of the term *kwe* that gestures to the gender variance within Nishnaabewin. *Kwe* does not conform to the rigidity of the colonial gender binary, nor is *kwe* essentialized. In my mind, *kwe* has that capacity to be inclusive of both cis and trans experiences, but this is not my decision to make, because I do not write from that positionality. » (Simpson, 2017, 29).

Coulthard n'appellerait pas à la révolution ni à la violence. Plutôt, il verrait la valeur d'un certain équilibre entre les manifestations sociopolitiques largement symboliques (p.ex., devant les Parlements) et l'action directe économique et concrète (mais toujours non violente). Coulthard ainsi que Leanne Simpson préconisent des formes créatives d'actions décolonisatrices qui font progresser la résurgence autochtone.

Chapitre 3 : La décolonisation

Ce chapitre, en deux parties, présente d'abord des théorisations et des recommandations autochtones par rapport à la décolonisation, et ensuite, un exemple de la déstabilisation transformatrice selon Paulette Regan, « *Unsettling* », visant les occupant·es, en lien avec les appels à la justice 15.1 à 15.8 de la ENFFADA, avec les pensées autochtones et avec la pensée de Luce Irigaray.

a) Théorisations et recommandations autochtones :

(1) La décolonisation non métaphorique

Le sens spécifique et non « métaphorique » de la décolonisation exigerait, d'une part, la mise de perspectives autochtones au centre des analyses et des efforts de décolonisation, et, d'autre part, le rétablissement du lien autochtone au territoire et de l'épanouissement de la vie autochtone (Tuck et Yang, 2012, 21).

Théorie des « settler moves to innocence »

Tuck et Yang théorisent six approches troublantes de la part d'occupant·es qui chercheraient à décoloniser sans décoloniser. Ces approches serviraient à nier leur rôle colonial, à se déculpabiliser, et à justifier sa déresponsabilisation. Parmi ces approches, j'en explique deux qui sont très actuelles : le « *settler nativism* », et les fantasmes d'« adoption » autochtone symbolique (Tuck & Yang, 2012, 4-28x).

« *Settler nativism* », questions identitaires

Le « *settler nativism* » selon Tuck et Yang consisterait en la fausse appropriation d'une identité autochtone contemporaine par une personne blanche qui affirme avoir un lointain ancêtre autochtone, mais qui a elle-même toujours profité du privilège blanc,

sans aucun lien depuis des générations à une communauté autochtone ou à la vie autochtone marquée par la vulnérabilité aux dangers et aux préjudices coloniaux. Renaud (2020) et Leroux (2019) font état de la prévalence croissante de cette frauduleuse quête d'identité autochtone.

Cette fraude identitaire constituerait un phénomène très différent de la légitime quête d'identité de la part de personnes autochtones dont l'effacement identitaire résulte d'une politique fédérale (telles la *Loi sur les Indiens* ou la rafle des années 1960). Audra Simpson (2014), Bonita Lawrence (2012) et Kim Tallbear (2021) décrivent, à partir de leurs diverses perspectives culturelles, combien les divers effacements identitaires autochtones découlant de politiques fédérales provoquent de pénibles divisions et controverses dans leurs communautés.

De même, la question de l'adoption légitime d'une personne allochtone en tant que membre d'une communauté autochtone n'est pas du tout la même chose que la fraude identitaire. Qui plus est, une certaine confusion régnerait même parmi les personnes autochtones quant aux implications politiques d'adoptions légitimes, comme l'explique Kim Tallbear :

When you adopt someone, you are making them a family member, a kin member, but you are not making a citizen, a band member (8:38). I think what we need to keep clear, both in Indigenous and non-Indigenous communities, is that our political authorities and our citizenship, they may be in part a manifestation of our traditional forms of governance but also a manifestation of our nation to nation relationships with colonial powers, including the Canadian state or the US state. You have to keep clear that citizenship and band membership (9:03) is different from making a family member (Tallbear, 4 novembre 2021. *Les chiffres indiquent le minutage dans la vidéo où l'on peut entendre le propos précis*).

Les fantasmes d'adoption

Toutefois, ce n'est pas l'adoption légitime d'un·e *settler* au sein d'une réelle communauté autochtone selon les paramètres établis par cette dernière qui motiverait la critique de Tuck et Yang. Leur critique vise plutôt le foisonnement de productions artistiques et littéraires⁸³ par des occupant·es qui véhiculent le mythe romantique de la disparition inévitable de l'Indien et de l'héritage qu'il confierait tragiquement à l'homme blanc. Ces productions stimulent le fantasme blanc de « devenir sans devenir », de ressentir une affiliation identitaire aux victimes, de s'innocenter de crimes coloniaux, et de s'appropriier des symboles autochtones, mais sans agir pour transformer le statu quo. « This is a fantasy that is invested in a settler futurity and dependent on the foreclosure of an Indigenous futurity... Settler fantasies of adoption alleviate the anxiety of settler unbelonging » (Tuck and Yang, 2012, 14-5ᵃ).

Le message subliminal du récit romantique serait que la décolonisation n'est plus pertinente puisque les *settlers* seraient tout·es devenu·es autochtones ; la réconciliation s'effectuerait symboliquement — et avec résignation — entre le « *settler*-moi et le l'autochtone-non-moi intériorisé » (Tuck et Yang, 2012, 16-7ᵃ). On y repère facilement la dynamique de l'effacement (la disparition autochtone), de l'appropriation (symbolique de l'identité autochtone) et de la substitution des Autochtones par les *settlers*. La grande popularité de ce récit — qui passe par l'appropriation culturelle — renforce le déni populaire et politique de la réalité encore contemporaine de l'occupation coloniale.

⁸³ Les auteur·es donnent comme exemple principal le livre de James Fenimore Cooper, *Le dernier des Mohicans*, produit et thématiquement reproduit sous maints titres et formes artistiques depuis 1826. Un autre exemple serait le film très populaire *Les descendants* (2011).

L'appropriation culturelle

L'appropriation culturelle est devenue si répandue qu'elle est normalisée et qu'on n'y voit pas le problème. L'appropriation culturelle consiste à séparer, d'une part, un élément culturel d'une population subjuguée, et, d'autre part, son historique de production et de préservation face aux tentatives d'élimination de cet élément et/ou de cette population. Cette appropriation se fait sans le consentement du peuple d'origine et sans partage des revenus associés à la marchandisation de cet élément culturel. « Ce n'est pas seulement la bonne fortune qui a permis à ces formes d'art d'être pratiquées encore aujourd'hui, ce sont plutôt des années de luttes et de résistance politiques » (Hunt, 2011⁸). D'autres exemples contemporains d'appropriation culturelle, en plus des productions artistiques mentionnées ci-dessus, incluent l'appropriation de motifs autochtones comme logos d'équipes sportives, ainsi que la production en masse d'articles à valeur symbolique autochtone (p.ex., des masques, des totems, des tomahawks, et des petits canots d'écorce).

Hunt écrit :

For close to 100 years, in an effort to get rid of 'the Indian problem', in Canada, the Indian Act **made it illegal for us to practice our traditions** ... [G]etting rid of our artforms and cultural practices was at the heart of those efforts. It was only [in] the mid-1950s that this was written out of Canadian law, so that my relatives were no longer imprisoned for using our masks, blankets, and other regalia in ceremonies... Hey, you in the [Cowichan] sweater – do you know what it took to maintain Cowichan knitting practices in the face of residential schools, intense poverty and assimilative policies? ... Separating native people from our culture, and the politics and history from the images, serves to erase us... Consumer culture depends on you divorcing the politics behind native imagery from the history of struggle it has taken for it, and us, to be here. This is an active forgetting... (Hunt, 2011, caractères gras dans le texte original)

Nous retrouvons ici la forme active de l'oubli présentée au chapitre 1. Cependant, selon l'auteure **êkosi** - d'origine crie (2012) ainsi que Sarah Hunt - d'origine Kwagu't (2011) il serait parfaitement légitime d'encourager les artistes autochtones, en particulier celles et ceux de notre propre région, en achetant leurs articles artisanaux ou leurs produits (en vérifiant qui en est l'artiste), et idéalement en apprenant à connaître l'artiste ainsi que l'historique culturel de production de l'article en question. Les multiples formes d'art et d'artisanat ont longtemps soutenu les peuples autochtones, en transmettant les valeurs et les récits de ces derniers et en contribuant à leur survie, leur épanouissement et leur résurgence.

(2) La résurgence autochtone

Leanne Simpson s'inspire de la pensée de Taiaiake Alfred (Simpson, 2011, 17 ; Alfred, 2009b) pour théoriser la résurgence autochtone comme cadre décolonial pratique, spirituel, symbolique et visionnaire. La résurgence réorienterait les énergies vers l'épanouissement de l'intérieur *autochtone* au lieu de les dépenser à essayer de transformer les systèmes coloniaux « extérieurs ». La résurgence permettrait une sortie de la dynamique de la victime et aussi de la résistance toujours orientée vers le colonialisme. Les processus d'engagement résurgents suivraient les valeurs et les traditions autochtones, « selon nos propres termes, sans [attendre]... la permission ou l'engagement de l'état, de la théorie occidentale ou des opinions des Canadiens » (Simpson, 2011, 17ᄡ). Simpson explique que, au sein de pratiques résurgentes, « *There is no demand upon the state or its citizens other than to get out of the way and respect*

Indigenous self-determination and nationhood » (Simpson, 2017, 237, mes soulignements).

La résurgence irait au-delà de la résistance et de la survie, vers la *mino bimaadiziwin* — le concept nishnaabe de vivre une bonne vie en termes d'épanouissement (Simpson, 2011, 17, 26-7ᐱ), de « renaissance continue » (Simpson, 2011, 20, 26n9ᐱ), de « vivre de façon à promouvoir la renaissance, le renouveau, la réciprocité et le respect » (Simpson, 2011, 27n18ᐱ). Simpson explore plusieurs concepts pratiques des traditions nishnaabeg, en consultation prolongée avec des Aîné·es. Elle appelle au respect des sources transgénérationnelles des connaissances, de même que de la spécificité langagière et géoculturelle de ces dernières. Cette spécificité rendrait inadéquate leur traduction, et appropriatif leur emprunt hors-contexte.

Entre autres processus décolonisateurs au sein de sa communauté, Simpson propose le concept nishnaabe du *Biskaabiiyang*, un retour cyclique à soi, un retour individuel et collectif vers les enseignements traditionnels afin de les réinterpréter à la lumière de la situation actuelle, et afin de pouvoir vivre selon cette nouvelle compréhension de la vérité (Simpson, 2011, 49-52ᐱ). Ce processus préconiserait le respect de la diversité de façons de vivre selon les valeurs nishnaabeg, dont « l'éthique de la non-ingérence » (« an ethic of non-interference ») (Simpson, 2011, 53-4ᐱ). Ce cadre éthique non hiérarchique et non autoritaire s'appliquerait aussi envers les enfants. Il s'agirait de les laisser être et devenir, leur laisser découvrir leurs propres significations, leur propre place et responsabilité dans la communauté, à la lumière de leurs propres

talents. Citant l'écrivain nishnaabe Basil Johnston, Simpson précise que la vérité absolue n'existe pas (Simpson, 2011, 59).

On peut voir ici certains points de rencontre avec la réimagination irigaréenne : le retour cyclique à soi, la renaissance sans coupure de ses origines, l'éthique relationnelle, non hiérarchique, interdépendante et non hiérarchique qui laisse place au devenir dans les cadres des valeurs communautaires, sans ingérence.

Leanne Simpson souligne combien ces concepts sont ancrés dans une pratique géoculturelle spécifique qui vise l'harmonie et l'épanouissement. Elle les mobilise à l'intérieur de ce contexte afin de guider sa création d'espaces-temps décolonisateurs, si fragmentaires qu'ils soient, par exemple, des actes de présence sur les terres ancestrales, des manifestations de défense de territoire, ou des récits de contes (Simpson, 2011, 33-35, 52, 96-7ᐱ).

Le récit de contes comme acte de résurgence

Le récit de contes détiendrait un puissant potentiel décolonisateur, permettant « d'échapper au regard blanc et à la cage de l'empire pour quelques instants » (Simpson, 2011, 34ᐱ), d'imaginer une « sortie de l'impérialisme cognitif » (Simpson, 2011, 33ᐱ), de produire de nouveaux « miroirs et modèles » de possibilités subjectives, relationnelles, spirituelles et politiques dans un monde de liberté et d'équité où les Nishnaabeg peuvent s'épanouir à la fois comme *Nishnaabeg* et comme *peuples* (Simpson, 2011, 33). Dans le récit de contes sacrés (Simpson, 2011, 122) en particulier, chaque personne participe en s'insérant personnellement dans le conte de la création pour y puiser une valorisation et une signification personnelle. Chaque personne en développe son propre récit personnel

(Simpson, 2011,124) pour guider son propre épanouissement, ses conduites et ses décisions.

Le rêve et la résurgence

Le rêve et les visions comportent aussi un potentiel décolonisateur important, en nourrissant le récit de contes, et en apportant « des connaissances du monde spirituel ainsi que des processus pour réaliser les visions » (Simpson, 2011, 34-5ᄁ). Dian Million décrit le rôle du *rêve intense* dans l'exercice continu de se décoloniser les idées, individuellement et collectivement. Le rêve intense comporterait plusieurs sens et dimensions : le rêve comme moyen de comprendre l'expérience et les relations, autant celles qui sont ancrées dans l'espace et dans le moment présent que celles du passé ou de l'avenir « sans les contraintes du temps linéaire » (Million, 2014, 315ᄁ) ; le rêve comme « activité communicative sacrée » qui libère la créativité d'un peuple (Million, 2014, 330ᄁ) ; le rêve comme mode de connaissance, lié à la théorie autochtone, au récit et à la pensée critique. Le rêve aurait le pouvoir de stimuler la résurgence interne aux peuples autochtones et aussi la réconciliation entre peuples autochtones et allochtones.

(3) Réimaginations, resymbolisations

En plus d'une revalorisation de pratiques, valeurs et formes d'art traditionnelles, un courant artistique délibérément subversif des représentations coloniales et des relations de pouvoirs a pris de l'ampleur, tel que l'expliquent les écrivaines Emma Larocque (2010) et Leanne Simpson (2011, 2015, 2017, 2020). Ces œuvres artistiques, littéraires et intellectuelles contribuent de façon vitale à la résurgence.

Par exemple, le peintre cri Kent Monkman subvertit les mythes coloniaux en illustrant de façon graphique les violences coloniales, en insérant des personnages autochtones dans des tableaux célèbres, en présentant des rôles inversés, ou en resymbolisant l'autonomie autochtone en lien intime au territoire.

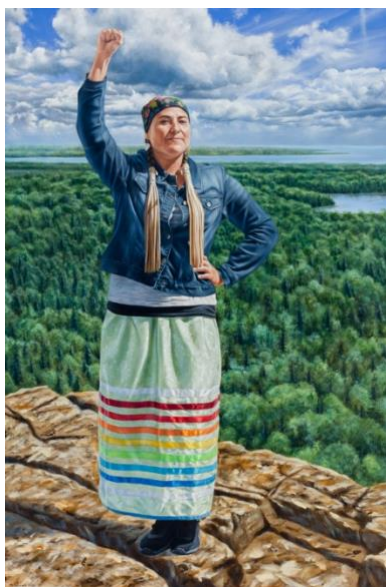


Figure 4. *Brianna Olson-Pitawanakwat*, par Kent Monkman 2021 (peinture acrylique sur toile, 60"x40"). © Kent Monkman. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Toute autre reproduction requiert la permission du titulaire du droit d'auteur.

Son œuvre *Brianna Olson-Pitawanakwat* resymbolise la puissance de Brianna Olson-Pitawanakwat⁸⁴. Je compare cette resymbolisation avec la symbolisation médiévale de « *America* » en 1580. Brianna, complètement vêtue et adaptée au monde contemporain (avec son blouson en *jean*), évoque une présence active, ancrée dans son territoire, sans présence coloniale, comparée à *America* demi-nue, « paresseuse », allongée sous le regard et les symboles coloniaux de Vespucci.

⁸⁴ <https://www.aptnnews.ca/national-news/two-spirit-couple-face-racism-and-discrimination-on-journey-to-motherhood/>. Brianna, sage-femme Nishnaabeg queer, et co-fondatrice avec sa partenaire Nanook Gordon du centre Toronto Indigenous Harm Reduction, s'est vu refuser des consultations pour insémination et des tests de fertilité par une infirmière-praticienne blanche aux services de santé autochtones.

Monkman effectue plusieurs renversements symboliques politiques, en insérant une représentation autochtone probante à des tableaux « historiques ». Pour le 150^e anniversaire du Canada, Monkman repeint le célèbre cadre *Les Pères de la Confédération*,

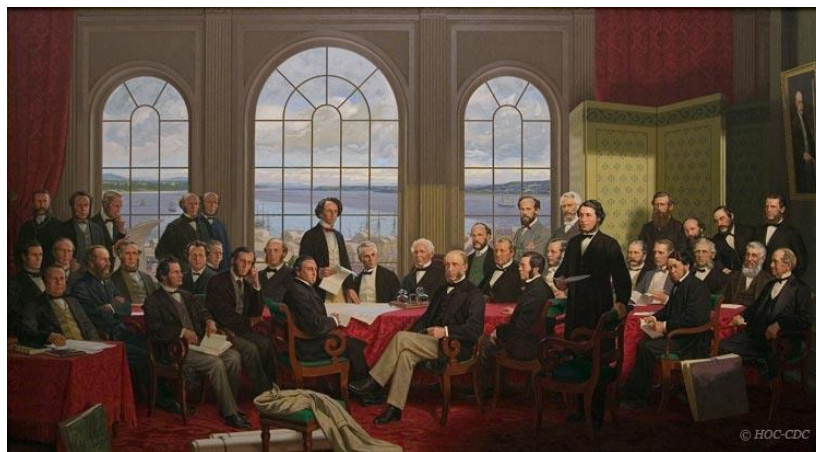


Figure 5. *Les Pères de la Confédération*, par Rex Woods 1968 (peinture huile sur toile, 213,36 cm x 365,72 cm). © Chambre des communes. https://www.noscommunes.ca/About/HistoryArtsArchitecture/fine_arts/historical/609-f.htm.

le renommant *The Daddies* et en y ajoutant son propre *alter ego* queer, Miss Chief Eagle Testickle comme figure allégorique des peuples autochtones absents du cadre original.



Figure 6. *The Daddies*, par Kent Monkman 2016 (peinture acrylique sur toile, 60"x112,5"). © Kent Monkman. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Toute autre reproduction requiert la permission du titulaire du droit d'auteur.

(4) La réconciliation

Selon la CVR de 2015, la réconciliation ne signifie pas de réimaginer l'avenir tout en oubliant le passé, mais d'œuvrer ensemble dans le cadre de la DNUDPA et du respect. « La CVR voit la “réconciliation” comme un processus continu visant à établir et à maintenir des relations respectueuses à tous les niveaux de la société canadienne » (CVR *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, 2015, 201). La CRV souligne que « nous sommes tous visés par les traités et nous sommes tous responsables d'agir vers la réconciliation » (CVR vol 6, 2015, 80). Toutefois, elle souligne la différence fondamentale de signification attribuée à la réconciliation : pour le gouvernement canadien, « la réconciliation signifie que les peuples autochtones acceptent la réalité et la validité de la souveraineté de l'État... » alors que pour les peuples autochtones, la réconciliation doit « affirmer leur propre souveraineté » ainsi qu'un rétablissement du rapport de partenariat entre nations souveraines (CVR *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, 2015, 197-8).

Un grand nombre d'auteur-es autochtones soutiennent que, sans restitution, la réconciliation demeure impossible (DeLoria V, 1969 ; G. Manuel & Posluns, 2019/[1974] ; A. Manuel, 2015, 2017 ; Alfred, 2009a ; L. Simpson, 2011, 2017 ; Tuck & Yang, 2012 ; Coulthard, 2014 ; A. Simpson, 2014). Selon Taiaiake Alfred, la restitution doit inclure suffisamment de territoire et de pouvoir politique pour permettre aux peuples autochtones de vivre dans la dignité :

When I say to a settler, 'Give it back,' am I talking about them giving up the country and moving away? No. Irredentism has never been in the vision of our peoples. When I say, 'Give it back,' I am talking about settlers demonstrating respect for what we share – the land and its resources – and making things right

by offering us the dignity and freedom we are due and returning enough of our power and land for us to be self-sufficient... (Alfred, 2009a, 182)

La DNUDPA déclare les droits des peuples autochtones. Selon Jody Wilson-Raybould, la loi fédérale C-15 exigeant un plan de mise en vigueur de la DNUDPA au Canada doit inclure quatre structures de soutien institutionnel robuste déjà identifiées par la CRPA en 1996: des normes, des mécanismes d'autogouvernance, du soutien de capacité et un robuste cadre de vérification (Wilson-Raybould, 20 mai 2012). Il faudrait un engagement politique et public soutenu pour établir ces structures.

(5) Recommandations aux occupant·es (ce que nous pouvons apprendre de perspectives autochtones pour décoloniser)

Cette section rassemble diverses recommandations d'auteur·es autochtones aux occupant·es en vue de la décolonisation. La recommandation principale consisterait à décentrer notre propre perspective et de lire et d'écouter les perspectives autochtones afin de rétablir un sain rapport à la terre, non seulement pour le bien de peuples autochtones selon leur lien spécifique et historique, mais aussi pour le bien de tous les peuples. Tout effort décolonisateur devrait aussi viser à rétablir l'épanouissement de la vie autochtone; la réussite de cet objectif selon les valeurs autochtones (précisées ci-dessous) assurerait l'épanouissement de toutes les formes de vie qui partagent cette terre. La réconciliation dans le cadre de la DNUDPA passerait par ces processus continus de décolonisation.

D'après mon interprétation de toutes ces perspectives autochtones (notamment celle de Philip Blake, Aîné dené), le « lien autochtone au territoire » aurait deux sens : un sens historique, spécifique à chaque peuple autochtone ; et dans le sens de la *qualité de*

la relation à la terre-mère qui, en étant universalisée, favoriserait l'épanouissement de toutes les formes vivantes ainsi que la résolution d'enjeux planétaires comme la crise climatique, la pollution, et la destruction environnementale. Les valeurs associées à cette qualité de relation face à la terre incluraient — la responsabilité collective, la durabilité pour de multiples générations futures, le respect des limites, l'épanouissement individuel et collectif, l'écoute et le respect de la sagesse des modes de connaissance traditionnels. À cet effet, l'Aîné mi'kmaw Dr Albert Marshall invite les occupant-es à adopter la pratique *Etuaptmumk*, (la vision à deux yeux), en collaboration avec les populations autochtones (Reid, 2020ᄁ).

Jeannette Armstrong, Gardienne du savoir Okanagan, explique la pratique *En'owkin*. Cette approche profondément inclusive vise à bien comprendre les perspectives de tous les groupes (incluant la terre et toutes les formes vivantes qui la partagent), en particulier les perspectives *différentes* de la nôtre, afin d'assurer une solution qui tienne compte des besoins de chaque groupe (Armstrong, 2005, 11-17ᄁ). Armstrong cite ses Aîné-es : «Unless we can "Okanaganize" the other folks around us, we're all in danger! » (Armstrong, 2005, 17). Directrice du Centre *En'owkin*, elle invite les allochtones aussi à adopter cette pratique réellement démocratique de l'*En'owkin*.

Dina Gilio-Whitaker nous met en garde contre la fragilité de l'occupante, et Nicolas Renaud contre une fausse fusion de l'expérience des autochtones et des Franco-Québécois. Lee Maracle nous recommande d'apprendre quelques mots du langage du peuple autochtone régional. Emma Larocque nous recommande de lire la littérature autochtone afin de faire émerger de nouvelles images (inconfortables) de nous-mêmes

en tant qu'à la fois oppresseur·es et opprimé·es, et afin de faire émerger de nouvelles images positives de personnes autochtones.

Se voir selon un terme autochtone local à son égard, tel *Zhaaganaash*

Jeff Corntassel explique la valeur de l'adoption d'un mot autochtone pour se désigner soi-même à partir d'une perspective autochtone régionale. Cette approche serait particulièrement utile chez les gens qui se sentent offensés par l'appellation de *settler*. Cet exercice déstabiliserait leur vision d'eux-mêmes et du monde par un échange de rôles : au lieu d'être le sujet incontesté qui objective inconsciemment les personnes autochtones sous le regard blanc, ces gens se mettraient consciemment sous la loupe autochtone. Corntassel donne quelques exemples de termes autochtones (souvent péjoratifs) associés aux comportements des occupant·es. Les Tsalagi/Cherokee appellent les occupants blancs des *yonega*, voulant dire « mousse sur l'eau ; sans direction, poussée par le vent ; colle à tout objet solide ». Les Dakota les appellent des *Wasicu*, « ceux qui s'emparent du gras » (une partie convoitée de l'animal). Le mot *hwunitum* chez les peuples de la côte du nord-ouest veut dire « ceux qui ont toujours faim » (Snelgrove, Dhamoon & Corntassel, 2014, 16ᄡ).

Corntassel trouve utile un tel usage de termes autochtones afin de recentrer la discussion sur la relation entre les peuples. Il serait urgent que les occupant·es transforment leurs relations avec les peuples autochtones dont ils/elles occupent le territoire. Si ce n'est pas un *yonega*, *Wasicu* ou *hwunitum* (ou autre désignation) que l'occupant·e désire incarner, il lui incombe de transformer la relation en se laissant guider

par les peuples autochtones eux-mêmes. Une nouvelle relation positive autochtone/allochtone susciterait de nouveaux mots positifs.

Nicolas Renaud souligne le problème du « *white privilege entitlement* » (la prétention d'être « partout chez soi ») :

Les Autochtones... ne disent pas que vous ne pouvez pas entrer chez eux ; ils disent qu'il y a des maisons où on vous demande d'enlever vos chaussures à l'entrée. Or, c'est ce que la perception colonialiste de l'autre et du territoire empêche d'admettre (Renaud, 2020, 47, 57).

En intériorisant un mot-miroir autochtone à notre égard, on contesterait le mythe de la tragique disparition des Autochtones ainsi que la prétention d'être « partout chez soi ».

En cherchant un terme autochtone local pour les occupant·es blanc·hes ici à Ottawa, je n'ai pas trouvé de références spécifiquement algonquines. Le terme géoculturel le plus proche que j'aie pu trouver est le mot nishnaabe *Zhaaganaash*. Ce terme est expliqué par Leanne Simpson (Simpson, 2011, 52-58) après consultation avec des Aîné·es nishnaabeg, et a été étudié aussi pendant dix ans par Fitzmaurice auprès de nombreux Aîné·es cri·es et nishnaabeg (Fitzmaurice, 2014). Leanne Simpson l'explique dans le sens de pratiques blanches *aux dépens* du bien-être collectif nishnaabe ; elle en déconseille l'usage comme épithète racisant, en expliquant que les personnes nishnaabeg peuvent elles-mêmes agir comme *Zhaaganaash* lorsqu'elles adoptent des pratiques blanches qui portent atteinte aux valeurs et au bien-être communautaire nishnaabeg (Simpson, 2011, 52-3).

Fitzmaurice explique que, selon les Aîné·es, *Zhaaganaash* s'appliquerait aux peuples blancs, différents des Nishnaabeg. Tous les peuples constitueraient une partie essentielle et sacrée des quatre couleurs de l'humanité dans la Création. Les *Zhaaganaash*

auraient le don du mouvement, et les Nishnaabeg le don de la vision. Ces dons centraux informeraient la compréhension des valeurs communes de chaque société (l'honnêteté, le partage, la force, la douceur), produisant des sociétés différentes. Les couleurs de l'humanité ne représenteraient pas des races, mais plutôt des instructions originelles partielles faisant partie d'un tout interdépendant, appelant à un partage respectueux de tous ces dons vers l'équilibre et l'unité (Fitzmaurice, 2014, 144).

b) *Unsettling*: un processus cyclique et continu

*You cannot dismantle what you cannot see.
You cannot challenge what you do not understand.
(Layla Saad, Me and White Supremacy, 2020)*

Il serait impossible de démanteler la violence coloniale si on ne la voit pas. Il serait impossible de contester les multiples structures d'oppression que comporte la métastructure du colonialisme d'occupation si on ne comprend pas comment elles opèrent, comment elles se renforcent mutuellement pour perpétuer les dépossession des Autochtones et les bénéfices du privilège colonial/blanc. Cette section finale vise à mettre en pratique le processus cyclique et de plus en plus décolonisateur entre l'autoréflexion critique et les actions décolonisatrices.

(1) L'autoréflexion critique - principes

L'autoréflexion critique ne devrait pas devenir nombriliste (Smith, 2013), « solipsiste » ou paralysante (Rich, 1979), mais devrait mener à l'action décolonisatrice (Regan, 2010, .

How do White settlers become informed by Indigenous worldviews and systems of knowledge while taking responsibility for White privilege and shifting power relations? ... We encourage the use of knowledge systems and methodologies that are grounded in what Jeanette Armstrong refers to as 'a complex holistic

view of interconnectedness that demands our responsibility to everything we are connected to' (Hunt & Holmes, 2015, 169).

Sarah Hunt et Cindy Holmes recommandent ainsi aux occupant-es de s'ouvrir aux pratiques et aux systèmes de connaissance autochtones enracinés dans une vision responsable, complexe et holiste envers toutes les interrelations. Cette vision engagerait non seulement le corps et l'intellect, mais aussi l'esprit et les émotions. La vision et la responsabilisation se développeraient de façon cyclique et continue, se renforçant mutuellement. La responsabilisation exigerait et accroîtrait la franche vision de son positionnement et de ses nos complicités. Cette vision augmenterait à son tour la responsabilisation aux actions décolonisatrices. Carol Lynne D'Arcangelis expose certaines motivations égoïstes d'occupantes dans les mouvements de solidarité, ainsi que certaines reproductions de rapports de pouvoir. Elle recommande une approche *step back but not out*. Anne Russo et Robin DiAngelo *anticipent* de telles reproductions inconscientes de rapports de pouvoir en militance, à cause de la nature systémique de nos conditionnements aux structures d'oppressions imbriquées. Elles prônent l'humilité et la compréhension dans la correction de ces comportements suivant ce que Russo appelle une praxis de responsabilisation *féministe*, de *calling in* au lieu de *calling out*.

Brève analyse de mon positionnement

Dans mon introduction à ce texte, je me suis située en tant que *Zhaaganaash* sans analyser la complexité de mon positionnement dans la matrice de domination. Maintenant, une brève analyse révèle entre autres, un positionnement structural à *la fois* d'oppressure en tant que membre du groupe dominant blanc, colonial, chrétien,

cishétérosexuel, de classe moyenne, et sans « incapacité », mais *aussi* d'opprimée au sein de systèmes de représentation et de pouvoir dans l'ordre patriarcal.

Mon positionnement aurait largement favorisé mes chances d'accès à l'éducation universitaire, mes chances de réussite, et mes chances transgénérationnelles d'accumuler le capital nécessaire pour acheter une maison, un terrain, et pour payer les études de nos enfants. Cet « achat » d'un terrain jamais cédé par les Algonquins constituerait un élément principal de ma complicité coloniale.

Mais les structures de pouvoir imbriquées qui m'avantageaient selon mon positionnement m'étaient largement invisibles et je n'y voyais pas ma propre participation. Je voyais seulement les obstacles patriarcaux. Je voyais aussi ma complicité au patriarcat, et c'est cela qui provoquait en moi une profonde dissonance intérieure. Même en œuvrant activement vers la réforme à partir de l'intérieur de ces structures-miroirs des hommes qui taisaient ou opposaient de nombreux enjeux concernant les femmes, j'avais l'impression que mes petits succès locaux n'avaient aucun impact transformateur des structures de pouvoir décisionnel, et que je ne faisais que soutenir ces structures.

Mon retour aux études en 2015 constituerait donc un exemple du féminisme *whitestream* (Arvin, Tuck & Morrill, 2013) et de la course à l'innocence (Fellows et Razack, 1998), c'est-à-dire que je considérais « ma » lutte anti-patriarcale comme étant « la » lutte la plus importante pour « les » femmes. C'était une lutte unidimensionnelle contre un seul système d'oppression (le patriarcat), une lutte qui laisserait intacts les multiples systèmes imbriqués (p. ex., suprémacisme blanc, colonialisme, capitalisme, classisme,

hétéronormativité, capacitisme) dans lesquels j'avais un positionnement dominant et donc un privilège.

Comment donc lutter contre *l'ensemble* des structures d'oppression imbriquées? Cela exigerait une réévaluation régulière de la complexité de mon positionnement, de mes privilèges, complicités et reproductions de relations de pouvoir inégal, et aussi de mes actions à intention décolonisatrice afin de démanteler les privilèges dans mon quotidien. Et que faire de cette situation d'être « propriétaire » d'un terrain non cédé duquel le peuple Omàmiwinini/algonquin aurait été chassé il y a deux siècles? (Lawrence, 2012, 22)

Taiaiake Alfred ne demanderait pas aux occupant·es d'abandonner leurs maisons et leurs villes, mais plutôt de prendre au sérieux l'obligation collective de réparation et de restitution de ressources suffisantes, *incluant du territoire sous une juridiction souveraine autochtone*, afin de permettre le rétablissement et l'épanouissement de la vie autochtone dans la dignité (Alfred, 2009a). Par exemple, certaines « terres de la Couronne » vendues pour exploitation commerciale privée, sans aucun partage de souveraineté ou de revenus avec les peuples autochtones, offriraient de multiples possibilités de restitution de territoire et de renoncement formel à la prétention de la souveraineté sur *tout* le territoire et *tous* ses peuples.

Aujourd'hui, des actions de défense de territoire autochtone se déroulent dans de nombreux endroits au pays. En particulier, le peuple Wet'suwet'en en Colombie-Britannique nous implore de dénoncer publiquement les multiples incursions armées sur leur territoire depuis 2019, ainsi que l'imposition violente de la construction du gazoduc

Coastal GasLink sur leur territoire sans leur consentement, perturbant leur rivière sacrée Wedzin Kwa (une rivière à saumon qui est aussi leur source d'eau potable).

Le besoin ne serait donc pas que j'abandonne ma maison, mais plutôt que j'utilise ma parole blanche pour défendre la maison des personnes autochtones qui subissent concrètement, aujourd'hui-même la destruction coloniale de leur maison et de leur territoire.

Complicités — exemples

Ayant exposé comment l'état colonial opérationnalise les processus que Luce Irigaray avait théorisés, je présente maintenant quelques exemples possibles de notre propre complicité au quotidien à ces processus d'effacement, d'appropriation et de substitution contre les cibles identifiées dans les rubriques 1 a (1) — 1 a (6) du chapitre 1. Cette section viserait à éveiller la conscientisation à nos complicités, non pas pour provoquer une paralysie de solipsisme blanc, mais au contraire pour nous motiver à faire partie de la solution décolonisatrice au quotidien. Ces mêmes rubriques seront reprises à la section 3b) (2) afin d'identifier des exemples d'actions décolonisatrices qui contesteraient ces effacements, appropriations et substitutions et qui favoriseraient le rétablissement du lien autochtone au territoire, l'épanouissement de la vie et des possibilités autochtones.

Possibilités subjectives autochtones

Un exemple de ma propre complicité par inaction s'est produit septembre 2021 lors d'une manifestation ACORN⁸⁵ aux Plaines LeBreton pour le logement abordable et contre

⁸⁵ACORN: Association of Community Organizers for Reform Now – Canada

les « *demovictions* »⁸⁶. La candidate NPD fédérale (une femme blanche) a lancé l'appel au transfert de terrains fédéraux des Plaines LeBreton pour le logement abordable : « These are *our* lands. They belong to the people, to *us* ». J'ai pensé, « Non, ce territoire appartient aux Algonquins », mais, sur le coup, je n'ai pas levé la voix pour dénoncer l'effacement intrinsèque à cet appel. Une autre femme l'a énoncé, elle, à voix basse, et a tout de suite quitté la manifestation. Je l'ai regardée partir sans rien dire.

Selon mon analyse de cet exemple, mon silence (blanc, colonial, classiste, capitaliste, capacitiste) aurait servi à renforcer l'effacement des peuples algonquins sur leur propre territoire ainsi que leur substitution par des occupant·es, même si ma pensée visait juste. À l'avenir, il me faudrait être mieux préparée à intervenir spontanément, en acceptant l'inconfort, le risque et l'imperfection probable de l'exécution. Plus souvent j'agis et je fais un retour réflexif critique, mieux je développerais mes compétences décolonisatrices.

Possibilités relationnelles autochtones : la relation au territoire

Un exemple de complicité à la dépossession de la relation autochtone au territoire serait de camper dans les parcs provinciaux sans exiger de la part des autorités (e.g., Parcs Ontario) que l'historique des expulsions de peuples autochtones de ces territoires y soit représenté en concertation avec les peuples autochtones en question (incluant une entente d'accès pour ces derniers). Camper ainsi, sans voir et sans vouloir voir, les

⁸⁶ *Demoviction* : néologisme anglais combinant *demolition* et *eviction*. Les démolitions successives depuis 2016 de plus de deux cents logements à loyer modique sur le chemin Heron à Ottawa illustrent ce phénomène qui serait de plus en plus courant. Le loyer de nouveaux logements après une *demoviction* serait typiquement beaucoup plus cher, rendant ces logements inabordables aux résident·es déplacé·es (dont plusieurs ont des incapacités). De là les revendications de 35 % de logements abordables lors des nouvelles constructions.

effacements inhérents aux parcs provinciaux, serait à mon avis un acte complice à l'appropriation du territoire et à la substitution de ceux et celles qui y auraient droit et accès.

Divinités et spiritualités autochtones

L'appropriation culturelle serait un exemple d'effacement, d'appropriation et de substitution, par exemple de rituels autochtones sans consultation ou permission (êkosi, 2012).

Généalogies autochtones

Le « *settler nativism* » (Tuck & Yang, 2012), appelé plus récemment « *Indentity fraud* » ou « *pretendians* », serait un exemple de complicité par appropriation d'une identité autochtone contemporaine et d'une généalogie autochtone. Cela risque aussi de comporter un *effacement* et une *substitution* si cette appropriation mène à un emploi, une production artistique, une bourse ou un prix qui devait être destiné·e à une personne autochtone.

Origines et de récits d'origine autochtones

La complicité par effacement et par substitution s'opérerait chaque fois que l'on répète un mythe fondateur canadien (p.ex., « O Canada, terre de nos aïeux »).

Existences politiques autochtones

La complicité par effacement et par substitution s'opérerait à chaque silence blanc face aux dépossession continuels autorisées par les gouvernements qui agissent *en notre nom*. Ceci rappelle ce qu'écrit Adrienne Rich sur la responsabilisation à la

transformation politique selon le pouvoir de notre positionnement géopolitique (Rich, 1986, 220).

(2) Actions qui alimentent le cycle de l'autoréflexion critique et l'action décolonisatrice

Sans le passage à l'action décolonisatrice, la subjectivité relationnelle que nous cultivons ne serait pas décolonisatrice (Tuck & Yang, 2012). Ainsi, maintenant, j'identifie des exemples d'actions décolonisatrices, à partir de ce même cadre de cibles que j'ai théorisées à partir de la pensée philosophique de Luce Irigaray. Les actions identifiées serviraient à perturber au quotidien les processus coloniaux d'effacement, d'appropriation et de substitution des peuples autochtones. Je noterai les liens avec les appels à la justice 15.1 à 15.8 de la ENFFADA, avec les pensées autochtones, et avec la pensée de Luce Irigaray.

Possibilités subjectives autochtones

En action militante aux côtés de personnes autochtones, nous pourrions adopter la posture « *Step back, but not out* » (D'Arcangelis, 2015, 254) afin d'éviter de reproduire les relations de pouvoir inégal auprès de nos co-militant-es autochtones.

Une autre action, recommandée par Jeff Corntassel et Emma Larocque, serait de chercher à voir les personnes autochtones par le biais d'yeux et de miroirs autochtones. Cela contribuerait à rétablir leur visibilité (pour contrer le mythe de leur disparition tragique), à rétablir leurs possibilités subjectives en tant que sujets d'énonciation, ainsi que leurs possibilités relationnelles suivant leurs propres paramètres. En termes irigaréens, cette action ciblerait « les conditions de possibilité de la systématicité » en

reconfigurant la « scénographie qui rend possible la représentation, sans oublier le miroir » (Irigaray, 1977, 72-3).

Concrètement, pour chercher à voir par le biais d'*yeux* et de *miroirs* autochtones, nous pourrions lire et écouter de façon ouverte, humble et attentive les productions littéraires, intellectuelles et artistiques autochtones, incluant leurs perspectives face aux grandes questions d'actualité telles la crise climatique et la destruction de l'environnement. Nous pourrions lire les rapports des groupes *Indigenous Climate Action* et *Landback*. En résistant à nos propres réflexes conditionnés au déni et à la fragilité de l'occupant·e, nous contribuerions à rétablir le sujet d'énonciation autochtone, et à rétablir son épanouissement. Nous répondrions aussi à l'appel 15.3 (écouter les vérités racontées et reconnaître le fardeau de la violation des droits...).

Nous pourrions nous auto-identifier du point de vue autochtone local (p. ex., comme *Zhaaganaash*), décentrant notre point de vue et faisant place à un point de vue autochtone. Cet exercice pourrait nous ouvrir aux possibilités subjectives autochtones autour de nous, contestant le mythe de leur disparition tragique.

Nous pourrions participer aux manifestations de présence autochtone sur le territoire aux côtés des personnes autochtones, si l'invitation est ouverte aux occupant·es allié·es et selon l'appui demandé. Par exemple, lors d'une « Journée de rage » devant le Parlement fédéral en octobre 2020, les manifestant·es autochtones demandent à la soixantaine d'allié·es de former un cercle de sécurité « blanche » autour d'elles, bloquant la circulation sur la rue Wellington, créant ainsi un bref espace-temps de présence décolonisatrice - symbolique et concrète - sur le territoire, permettant aux personnes

autochtones de chanter, de danser, de battre le tambour, d'être et de devenir elles-mêmes en lien avec le territoire. Nous avons chacun-e un feuillet d'instructions en cas d'arrestation policière, mais la présence symbolique et concrète de ce grand cercle de sécurité d'allié-es blanc·hes semblerait atténuer le risque d'arrestation. Cet exemple répondrait à l'appel à la justice ENFFADA 15.6 (promouvoir la sécurité des FF/2ELGBTQQIA autochtones).

Nous pourrions répondre directement aux appels 15.1 (dénoncer la violence genrée) et 15.5 (lutter contre les discriminations systémiques) en demeurant vigilant-es dans notre quotidien et en exerçant concrètement notre parole blanche et coloniale — en manifestant, en écrivant des lettres, en portant un appui financier. Eve Saint (de la nation Wet'suwet'en, fille du chef héréditaire Woos, et militante contre le gazoduc CGL) nous décrit⁸⁷ l'infusion d'énergie, de joie, et d'espoir qu'apporte à son peuple chaque action militante en appui à la défense de son territoire, peu importe où l'action se déroule.

Possibilités relationnelles autochtones

La relation autochtone au territoire étant fondamentale à l'apprentissage d'autres relations autochtones, je donne comme première étape ici la quête de *voir*, par le biais *d'yeux autochtones*, le territoire sur lequel on vit (ENFFADA 15.2). Nous pourrions lire les rapports des mouvements *Indigenous Climate Action* et *Landback*.

Par exemple, l'ensemble d'îles et de cascades situées entre Ottawa et Hull au cœur de la capitale fédérale, incluant l'île Victoria, l'île Chaudière, l'île Albert et les cascades Chaudière, comporterait une grande importance autochtone historique en tant que lieu

⁸⁷ lors d'un atelier de préparation à la militance le 28 novembre 2021.

sacré et lieu de rassemblement, de cérémonie et d'échange entre nations, près du triple confluent des rivières Kiji Sibi, Rideau et Gatineau. Les promoteurs de l'actuel réaménagement « Zibi », controversé, sur les îles Chaudière et Albert auparavant occupées par l'industrie Domtar, en vantent les avantages pour les Algonquins : des bénéfices concrets, un partenariat entre Zibi et la compagnie algonquine Decontie Construction de Kitigan Zibi, la création d'emplois en « surmont[ant] les nombreux obstacles qui empêchent les travailleurs des Premières Nations de travailler », l'aide (en partenariat entre Decontie, Windmill Development et Dream Unlimited) à l'obtention de la formation, de permis et de certifications l'« appu[i au] droit des Premières Nations à l'autodétermination », une mise en valeur du patrimoine et de la culture algonquine, un possible catalyseur de futurs projets, et « une reconnaissance formelle que ce site et la région sont sur un territoire algonquin non cédé » (Zibi, 2017). Je n'y trouve aucune mention de restituer au moins une partie de ce territoire non cédé ; ce terrain restera non cédé, demeurera une propriété privée, en partenariat avec la Commission de capitale nationale.

Cet exemple illustrerait les difficultés à faire valoir les « hard rights » de la souveraineté du territoire et de l'autodétermination politique des peuples autochtones. Même dans l'ensemble des appels à la justice par la ENFFADA 15.1-15.8, je ne trouve aucun appel à la population visant à exiger la restitution d'une certaine souveraineté autochtone ou le rétablissement de liens autochtones au territoire. L'Appel 15.2 se limite à *la reconnaissance* de «la terre sur laquelle on vit» et de «son importance historique et

actuelle pour les communautés autochtones locales», sans aucune mention de reconnaître le besoin de *restitution* et de *réparations*.

Un autre cadre d'action décolonisatrice serait l'appel 15.7 : « faire place aux relations fondées sur le respect des êtres humains, découvrir les principes autochtones qui définissent les relations propres aux Nations ou aux communautés dans lesquelles on vit ou travaille, et les appliquer dans toutes nos relations avec les Autochtones ». Cet appel souligne le respect dans les relations ainsi que l'aspect particulier des principes relationnels selon la communauté. Il faut faire attention, en tant qu'occupant·es, de ne pas s'approprier ces principes ou pratiques hors contexte ou sans permission. Toutefois, certain·es auteur·es autochtones (dont la Gardienne du savoir Okanagan Jeannette Armstrong, l'Aîné mi'kmaw Albert Marshall, le Gardien de la foi Onondaga Oren Lyons et l'Aîné dené Philip Blake) nous invitent à partager les principes de certaines de leurs pratiques (l'*En'owkin*, l'*Etuaptmumk*, la prière d'action de grâce haudenosaunee, et le respect holiste de la terre, respectivement) pour le bénéfice de tou·tes.

Ainsi, on pourrait appliquer le principe de l'*En'owkin* dans toutes nos relations et exiger que nos dirigeant·es politiques fassent de même. L'*Etuaptmumk* sert déjà comme modèle collaboratif avec les communautés autochtones dans les projets de recherche. La prière d'action de grâce haudenosaunee ainsi que les principes expliqués par Philip Blake pourraient peuvent guider nos efforts de rétablissement concret du lien autochtone au territoire — d'une part, le lien identitaire, souverain, spirituel et matériel des peuples autochtones, et, de l'autre, un rapport des personnes allochtones à la terre selon les

valeurs de responsabilité, durabilité, de relation constante avec les multiples formes de vie humaines et non humaines, au bénéfice de tou·tes.

Divinités et spiritualités autochtones

Nous pourrions assister, suivant l'invitation publique de la part des organisations autochtones, aux cérémonies des pow-wow (p. ex., le pow-pow international du solstice d'été à Ottawa). Nous pourrions aussi réciter la prière d'action de grâce des peuples haudenosaunee, de façon consciente de son contexte de production.

Généalogies autochtones

Nous pourrions éviter de réclamer une identité autochtone fondée sur un très lointain ancêtre autochtone, si, dans notre propre réalité d'existence, nous avons été élevés dans le privilège blanc (sans avoir été attaché·es ou arraché·es à une communauté autochtone).

Origines et récits d'origine autochtones

Nous pourrions éviter de perpétuer les mythes canadiens, ainsi que la doctrine de la découverte comme fondement de la prétention à la « souveraineté de la Couronne ».

Possibilités d'existence politique autochtone

Nous pourrions « exiger de tous les gouvernements qu'ils mettent en œuvre les appels à la justice » (Appel 15.8) ainsi que la DNUDPA. Ces actions pourraient inclure la participation aux manifestations, les campagnes de lettres aux dirigeant·es politiques, les pétitions, et l'appui financier aux organismes de recherche et de militance. Nous pourrions exiger que les gouvernements à tous les niveaux incluent systématiquement, structurellement, une représentation autochtone politiquement significative,

décisionnelle et égalitaire sur une base *Etuaptomumk* dans toute équipe de recherche ou commission d'étude d'enjeux politiques, économiques, sociaux, contemporains. Cela contribuerait à « œuvrer à faire tomber les barrières » politiques (Appel 15.4)

Ces exemples ne représenteraient que la pointe de l'iceberg quant aux possibilités d'action décolonisatrice.

Conclusion : Bâtir l'avenir ensemble

In the oft-cited words of the Supreme Court of Canada, "we are all here to stay", and building a shared postcolonial future will depend on us working together while enabling Indigenous Nations to determine their own course... [T]he challenge of reconciliation ... requires that we understand our shared history and reimagine our future; that we examine our individual attitudes and actions as well as our shared ones; that we understand ... that new legislation is needed but so, too, are basic changes in how we think, act, and relate as human beings; that we realize that both Indigenous and non-Indigenous governments have a role to play but so, too, do each of us as individuals. (Wilson-Raybould, 2019, 8, 13; mes soulignements)

La réconciliation telle que définie par la CVR serait un « processus continu » d'amélioration de « relations respectueuses à tous les niveaux de la société canadienne » (CVR *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, 2015, 201). Les personnes autochtones auraient beaucoup de travail à faire pour rétablir leurs relations, leurs identités, leurs subjectivités et leurs nations (Wilson-Raybould, 2019, 17-28). Nous, occupant·es, aurions aussi un travail considérable et continu à effectuer (Regan, 2010) pour transformer nos façons de penser, d'agir et de fonctionner en relation.

Paulette Regan propose aux occupant·es un modèle de *Unsettling the settler within* (déstabiliser l'occupant·e intérieur·e), un modèle d'autoréflexion critique, cognitive, émotive et engagée, qui nous met « sous la loupe » de perspectives autochtones. De son côté, Andrea Smith exprime la primauté de l'action collective décolonisatrice afin de transformer la pensée des occupant·es. Anne Russo propose une praxis de responsabilisation féministe qui incorpore de façon continue l'autoréflexion critique dans l'action militante. Tuck et Yang spécifient les critères qui définissent d'action décolonisatrice : des perspectives autochtones doivent figurer au centre de la

planification de l'action, et, l'action doit viser à rétablir les rapports autochtones au territoire ainsi que l'épanouissement de la vie autochtone.

À la lumière de toutes ces pensées, je propose aux occupant·es (notamment blanc·hes) un processus cyclique entre, d'une part, l'autoréflexion critique (cognitive et émotive, qui nous met « sous la loupe » de perspectives autochtones), et, d'autre part, l'action décolonisatrice selon les critères de Tuck et Yang. En effet, je présente le cheminement conceptuel et interdisciplinaire qui a ouvert pour moi des pistes, d'une part, de désapprentissage de l'aveuglement colonial, et, d'autre part, d'une culture de subjectivités relationnelles *décolonisatrices*. Ce n'est qu'un début dans la transformation de mes *façons de penser, d'agir et de fonctionner en relation*, suivant l'appel de Jody Wilson-Raybould.

Ce processus cyclique serait informé par une compréhension théorique philosophique, interdisciplinaire et anticoloniale de la constitution du sujet (et de l'Autre), de ses discours et de ses structures, incluant les mécanismes coloniaux de conditionnement social. La critique philosophique selon Luce Irigaray offre à mon avis un excellent point de départ dans cette déconstruction, toujours en appliquant une loupe sélective selon diverses perspectives autochtones. Le colonialisme d'occupation étant trop complexe pour s'expliquer à partir d'une seule théorie (ou philosophie, comme celle de Luce Irigaray), j'ai choisi des théories supplémentaires, à la lumière de perspectives autochtones, pour pouvoir faire une analyse plus complète, d'abord anticoloniale et déconstructrice, et ensuite, décolonisatrice et reconstructrice. À mon avis, ces prolongements ouvrent des pistes riches en potentiel pour déstabiliser l'occupant·e

intérieur·e, pour transformer nos façons de penser et pour désapprendre l'art de « ne pas voir » la violence coloniale au Canada.

L'appel de Jody Wilson-Raybould demanderait aussi la transformation de « nos façons... de fonctionner dans nos relations ». À cet effet, la pensée de Luce Irigaray contribue de nouvelles possibilités subjectivités relationnelles. Alors que son projet vise à redéfinir, en particulier, les rapports homme-femme en termes autres que le pouvoir, je soutiens que certains de ses concepts (dont la limite, l'intervalle, l'efflorescence, le laisser être et devenir, le retour à soi, les renaissances, la nouvelle vision entre autres) sont ouverts à des prolongements décolonisateurs, pertinents à la culture de subjectivités relationnelles *décolonisatrices*, à la lumière de diverses pratiques autochtones, comme celles présentées par Leanne Simpson (dont la non-ingérence, l'épanouissement, le laisser être et devenir, le retour à soi, les renaissances, entre autres), par Albert Marshall (*I'Etuaptmumk*), par Jeannette Armstrong (*I'En'owkin*) et par Philip Blake (les façons dénées de respecter la terre).

Finalement, l'appel de Jody Wilson-Raybould demande aussi la transformation de « nos façons d'agir ». L'action recherchée, afin d'être décolonisatrice, devrait — selon Tuck et Yang — centrer diverses perspectives autochtones et viser à rétablir les rapports autochtones au territoire ainsi que l'épanouissement de la vie autochtone. Mon exploration de possibilités d'actions décolonisatrices à la section « *Unsettling* » du chapitre 3 ne représente qu'un début. Encore une fois, les pratiques autochtones mentionnées ci-haut, recommandées par leurs communautés d'origine aux occupant·es, offriraient de riches possibilités pour guider nos actions décolonisatrices, possiblement

ensemble avec des personnes autochtones. De plus, certains points de rencontre entre la pensée de Luce Irigaray et certains concepts nishnaabeg présentés par Leanne Simpson pourraient aussi guider la planification d'actions décolonisatrices ainsi que la collectivisation de nos transformations individuelles, par exemple dans le processus de l'éducation anticoloniale et décoloniale de la population générale. Le but d'explorer ces points de rencontre ne serait pas de valider l'une pensée en fonction de l'autre, mais plutôt de souligner leur potentiel générateur d'actions décolonisatrices, en évitant toutefois d'ajouter au fardeau des personnes autochtones.

Et si jamais nous avons l'honneur de travailler aux côtés de personnes autochtones dans nos efforts décolonisateurs, nous aurions aussi à notre disposition divers cadres de responsabilisation utiles pour une humble gestion des pièges communs de l'alliance (Hunt & Holmes, 2015; D'Arcangelis, 2015; Russo, 2018; DiAngelo, 2018; Saad, 2020).

Nous sommes tou·tes visé·es par les traités, et avons tou·tes une responsabilité d'agir vers la réconciliation. Désapprendre l'art de « ne pas voir » la violence coloniale au Canada, et, cultiver des subjectivités relationnelles décolonisatrices, contribueraient à contester les structures imbriquées d'oppression. En collectivisant nos transformations individuelles, nous pourrions peut-être démanteler la maison coloniale, vers l'épanouissement de tou·tes.

Bibliographie

- Acoose, Janice (1995). *Iskwewak. Kah' Ki Yaw Ni Wahkomakanak : Neither Indian Princesses nor Easy Squaws*. Toronto: Women's Press.
- Alfred, Taiaiake (2009a). Restitution is the Real Pathway to Justice for Indigenous Peoples. In Dewar, Jonathan, Gregory Younging & Mike DeGagné. *Response, responsibility, and renewal: Canada's truth and reconciliation journey*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation.
- . (2009b). *Peace, Power, Righteousness – An Indigenous Manifesto*, 2nd Ed (1st Ed 1999). Don Mills: Oxford University Press.
- . (2005). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Peterborough: Broadview Press.
- Allen, Paula Gunn (1986). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, MA: Beacon Press.
- Allen, Willow Samara (2020). Learning to become white girls in a settler colonial context: exploring the racial socialization of white Euro-Canadian women. *Settler Colonial Studies*, 10(3), 378–402. DOI: [10.1080/2201473x.2020.1771976](https://doi.org/10.1080/2201473x.2020.1771976).
- Altamirano-Jiménez, Isabel (2013). *Indigenous Encounters with Neoliberalism Place, Women, and the Environment in Canada and Mexico*. Vancouver: UBC Press.
- Anderson, Kim (1997). *A Recognition of Being – Exploring Native Female Identity*. Master's thesis, University of Toronto.
- . (2011). *Native Women and Life Stages – Memory, Teachings, and Story Medicine*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Ansley, Francis Lee (1988–89). Stirring the ashes: Race class and the future of civil rights scholarship. *Cornell Law Review*, 74(6), 993–1077.
- Antane Kapesch, An (1976). *Eukuan Nin Matshimanitu Innu-Iskueu-Je Suis Une Maudite Sauvagesse*. Traduction Française : José Mailhot, en collaboration avec Anne-Marie André et André Mailhot. Ottawa : Leméac.
- . (2020). *Tanite nene etutamin nitassi? [Qu'as-tu fait de mon pays ?]* Traduction française : José Mailhot. Avec préface de Naomi Fontaine. Montréal, Québec : Mémoire d'encrier, 2020.
- Archibald, Joanne Q'um Q'um Xiiem and Jan Hare (2021). Thunderbird is Rising: Indigenizing Education in Canada. In Graham, Katharine A.H. & David Newhouse (Eds.), *Sharing the Land, Sharing a Future - The Legacy of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, (pp. 133-166). Winnipeg: University of Manitoba Press.

- Armstrong, J. (2005). *En'owkin* : Decision-making as if sustainability mattered. In M. Stone & Z. Barlow (Eds.), *Ecological literacy* (pp. 11–17). San Francisco, CA: Sierra Club Books.
- . (1995). [Chapitre sans titre]. In D. Jensen (Ed.), [Listening to the Land:] Conversations about *nature, culture, and eros* (pp. 282–299). San Francisco, CA: Sierra Club Books)
- Arvin, Maile, Eve Tuck, & Angie Morrill (2013). Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. *Feminist Formations* 25(1), 8–34.
- Asch, Michael, John Borrows & James Tully (Eds.) (2018). *Resurgence and Reconciliation – Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto: University of Toronto Press.
- Backhouse, Constance (1999). *Colour-coded: a legal history of racism in Canada, 1900-1950*. Published for the Osgoode Society for Canadian Legal History by University of Toronto Press
- Baldwin, J. (1972). *No Name in the Street*. New York, NY: Dial Press.
- Bartlett, Cheryl (2012, February 6). The gift of multiple perspectives in scholarship. *University Affairs*. Cape Breton University. <https://www.universityaffairs.ca/opinion/in-my-opinion/the-gift-of-multiple-perspectives-in-scholarship/>
- Beaton, R. (2018). De facto and de jure Crown Sovereignty: Reconciliation and Legitimation at the Supreme Court of Canada Ryan. *Constitutional Forum/Forum Constitutionnel* 27(1), 25–34. <https://doi.org/10.21991/cf29371>.
- Belcourt, Billy-Ray & Lindsay Nixon (2018). What Do We Mean By Queer Indigenous Ethics? *Canadian Art*. May 23, 2018. <https://canadianart.ca/features/what-do-we-mean-by-queerindigenousethics/>
- Benessaïeh, Afef (2010). La perspective postcoloniale — Voir le monde différemment. Dans O'Meara, Dan et Alex McLeod, (dirs.), *Théories des relations internationales et résistances*, (pp. 365-378). Montréal : Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES).
- Bhabha, Homi K. (1987). What does the Black man want? *New Formations* 1, 118–123. <https://banmarchive.org.uk/new-formations/number-1-spring-1987/what-does-the-black-man-want/>
- Bilge, Sirma (2013). Intersectionality Undone – Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies. *Du Bois Review*, 10(2), 405–424.
- Borrows, John (1997). Wampum at Niagara: The Royal Proclamation, Canadian Legal History, and Self-Government. In Asch, Michael (Ed.), *Aboriginal and Treaty Rights in*

- Canada: Essays on Law, Equity, and Respect for Difference* (pp. 172–189). Vancouver: UBC Press, 172–189.
- . (1999). Sovereignty's Alchemy: An Analysis of *Delgamuukw v. British Columbia*. *Osgoode Hall Law Journal* 37, 537–596.
 - . (2002). *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*. Toronto: University of Toronto Press.
- Brown, Kendrick T. & Joan M. Ostrove (2013). What does it mean to be an ally? *J Appl Soc Psychol* 43, 2211–2222. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.1111/jasp.12172>
- Campbell, Maria (1973). *Halfbreed*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Cannon, Martin (1998). The Regulation of First Nations Sexuality. *The Canadian Journal of Native Studies* 18(1), 1–18.
- Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris : Éditions Presse Africaine.
- Christian, Barbara (1987). The Race for Theory. *Cultural Critique* 6, 51–63.
- Christie, Gordon (2019). Reconciliation in the Face of Crown Intransigence on Indigenous Sovereignty. In Drake, Karen & Brenda L. Gunn (Eds.), *Renewing Relationships: Indigenous Peoples and Canada* (pp. 37–57). Saskatoon: Wiyasiwewin Mikiwap Native Law Centre.
- Combahee River Collective Statement (1983). In Smith, Barbara (Ed.), *Home Girls, A Black Feminist Anthology* (pp. 264–274). New York: Kitchen Table: Women of Color Press.
- Commanda, Chief William (2010). A report on the vision for the Asinabka National Indigenous Centre. *A Circle of All Nations – A Circle of Peace*. Kitigan Zibi <https://app06.ottawa.ca/calendar/ottawa/citycouncil/occ/2010/11-19/cpsc/02-%20report%20on%20the%20vision%20for%20the%20Askiabka.htm>.
- Contré Migwans, Dolorès (2013). *Une pédagogie de la spiritualité amérindienne — Naa-ka-nah-gay-win*. Paris : L'Harmattan.
- Côté, Isabelle (2019). Théorie postcoloniale, décolonisation et colonialisme de peuplement : quelques repères pour la recherche en français au Canada. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 31 (1), 25–42. <https://doi.org/10.7202/1059124ar>.
- Coulthard, Glen Sean (2014). *Red Skin, White Masks – Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . (2018). *Peau rouge, masques blancs : Contre la politique coloniale de reconnaissance*. Trad. Arianne Des Rochers et Alex Gauthier. Lux Éditeur.
- Craft, Aimée (2019). Neither Infringement nor Justification: The Supreme Court of Canada's Mistaken Approach to Reconciliation. In Drake, Karen & Brenda L. Gunn

- (Eds.), *Renewing Relationships – Indigenous Peoples and Canada*, (pp. 59–82). Saskatoon: Wiyasiwewin Mikiwahp Native Law Centre.
- Craft, Aimée & Paulette Regan (2020). *Pathways to Reconciliation – Indigenous and Settler Approaches to Implementing the TRC’s Calls to Action*, Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics, University of Chicago Legal Forum*, 1(1), Article 8.
- Crosby, Andrew & Jeffrey Monaghan (2018). *Policing Indigenous Movements – Dissent and the Security State*. Halifax, Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Daly, Mary (1985/[1973]). *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
- . (1990/[1978]). *Gyn/Ecology – the Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- D’Arcangelis, Carol Lynne (2015). *The Solidarity Encounter Between Indigenous Women and White Women in a Contemporary Canadian Context*, PhD dissertation. University of Toronto, Department of Leadership, Higher and Adult Education.
- Davis, Lynne & Chris Hiller (2021). Engaging Citizens in Indigenous – Non-Indigenous Relations. In Graham, Katherine A.H. & David Newhouse, (Eds.), *Sharing the Land, Sharing a Future: The Legacy of the Royal Commission on Aboriginal Peoples* (pp.363-404). Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Daza, Stephanie & Eve Tuck (2014). De/colonizing, (post) (anti) colonial, and indigenous education, studies, and theories. *Educational Studies*, 50(4), 307–312.
- Deer, Sarah (2009). Decolonizing Rape Law: A Native Feminist Synthesis of Safety and Sovereignty. *Wicazo Sa Review*, 24(2), 149–67.
- Deloria Jr, Vine (1969). *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. New York: Macmillan, 1969.
- Denis, Claude (1997). *We are not you: First Nations and Canadian modernity*. Peterborough, ON: Broadview Press.
- Dé-terres-minées (2016). Femmes innues, territorialité et résistance. <http://desterresminees.pasc.ca/le-projet/femmes-innues-territorialite-et-resistances/>
- Dhamoon, Rita (2015). A Feminist Approach to Decolonizing Anti-Racism: Rethinking Transnationalism, Intersectionality, and Settler Colonialism. *Feral Feminisms –*

Complicities, Connections, & Struggles: Critical Transnational Feminist Analysis of Settler Colonialism, 4, 20–37.

Dion, Susan, and Marc R. Dion (2009). *Braiding histories learning from Aboriginal peoples' experiences and perspectives*. Vancouver: UBC Press.

Douo, Myriam (2021, June 23). Climate colonialism and the EU's Green Deal. *Aljazeera*. <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/6/23/the-eus-green-deal-could-propagate-climate-colonialism>

êkosi (2012). An Open Letter to Non-Natives in Headdresses. *âpihtawikosisân*. <http://apihtawikosisan.com/hall-of-shame/an-open-letter-to-non-natives-in-headaddresses/>

Episkenew, Jo-Ann (2009). *Taking Back Our Spirits – Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*. Winnipeg: University of Manitoba Press.

Epp, Roger (2003). We Are All Treaty People: History, Reconciliation and the 'Settler Problem'. In Prager, Carol A.L. & Trudy Govier (Eds.), *Dilemmas of Reconciliation: Cases and Concepts* (pp. 223–244). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

Eshet, Dan (2015). *Stolen Lives: The Indigenous Peoples of Canada and the Indian Residential Schools*. Toronto: Facing History and Ourselves.

Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*, Paris : Éditions du Seuil.
-. (1961). *Les damnés de la terre*, Paris : François Maspero.

Fellows, Mary Louise & Sherene Razack (1998). The Race to Innocence: Confronting Hierarchical Relations among Women. *Journal of Gender Race & Justice*, 1, 335. https://scholarship.law.umn.edu/faculty_articles/274.

Fitzmaurice, Kevin (2008). Transforming Racism and the Construction of *Zhaaganaash*-Whiteness. In Hele, Karl S & J Randolph Valentine, *Papers of the Fortieth Algonquin Conference/Actes du Congrès des Algonquinistes 2008*. <https://ojs.library.carleton.ca/index.php/ALGQP/issue/view/77>.

Foucault, Michel. (2015/[1975]). Surveiller et punir. In M. Foucault (Ed). *Oeuvres II*. Paris : Gallimard. 261–613.
-. (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Gordon, Colin (Ed.). New York: Pantheon Books.

Francis, Annette (2016, April 7). Chief disappointed with court challenge from grandmothers over Algonquin modern treaty. *APTN News*.

- Frankenberg, R. (1993). *White women, race matters: The social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frye, Marilyn (1992). White Woman Feminist 1983–1992. In Frye, Marilyn, *Willful Virgins: Essays on Feminism 1976–1992* (pp. 147–166). Freedom, California: Crossing Press.
- . (1983) *The Politics of Reality*. Freedom, California: The Crossing Press.
- Gabriel, Ellen (2021). Ouverture de la conférence et reconnaissance de territoire. *Justice sociale, justice climatique et solidarité - Conférence virtuelle 3-9 mai 2021*. <https://www.youtube.com/watch?v=5Mm2vDSgXD0>
- Gaudry, Adam (13 January 2016). Paved with good intentions: simply requiring Indigenous content is not enough. *Active History*. <http://activehistory.ca/2016/01/paved-with-good-intentions-simply-requiring-indigenous-content-is-not-enough/>
- Gaudry, Adam & Danielle Lorenz (2018). Indigenization as inclusion, reconciliation, and decolonization: navigating the different visions for indigenizing the Canadian Academy. *AlterNative* 14(3), 218-227.
- Gilio-Whitaker, Dina (2018, November 14). Settler Fragility: Why Settler Privilege is so hard to talk about. *Beacon Broadside*. <https://www.beaconbroadside.com/broadside/2018/11/settler-fragility-why-settler-privilege-is-so-hard-to-talk-about.html>
- Graham, Katherine A.H. & David Newhouse, Eds. (2021). *Sharing the Land, Sharing a Future: The Legacy of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Grande, Sandy (2004). *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Grant, Sonia A. P. 2019. "Pervasive, yet Fractured": A Roundtable on Centering Indigenous Critiques and Teaching Settler Colonialism." Teaching Tools, *Fieldsights*, August 20. <https://culanth.org/fieldsights/pervasive-yet-fractured-centering-indigenous-critiques-a-roundtable-on-teaching-settler-colonialism>
- Green, Joyce (Ed.) (2017/[2007]). *Making Space for Indigenous Feminisms*. Halifax, Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Grundy, Miranda, Jessica Jiang & May Niiya (2019). Solidarity as a Settler Move to Innocence. <https://blogs.brown.edu/amst-1700k-s01-2019-spring/solidarity-as-a-settler-move-to-innocence/>
- Guillaumin, Colette (1972). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Nice : Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles.

- Haig-Brown, Celia & David Nock (2006). *With good intentions Euro-Canadian and Aboriginal relations in colonial Canada*. Vancouver: UBC Press.
- Hall, Stuart (1997). The Spectacle of the 'Other'. In Hall, Stuart, (Ed.), *Representation: cultural representations and signifying practices* (pp. 223–285). London: SAGE.
- Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Harris, Cole (2004). How did colonialism dispossess? Comments from an edge of empire. *Annals of the Association of American Geographers*, 94(1), 179.
- Harris, Laura Alexandra (1996). Queer Black Feminism: The Pleasure Principle. *Feminist Review*, 54.
- Havard, Gilles (1992). *La Grande Paix de Montréal de 1701 : les voies de la diplomatie franco-amérindienne*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- Herder, Johann Gottfried von. (2002/[1793-7]). Letters for the Advancement of Humanity, in *Philosophical Writings*. Transl. Michael N. Forster. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hill, Rebecca (2016). The Multiple Readings of Irigaray's Concept of Sexual Difference. *Philosophy Compass*, 11(7), 390–401.
- Hill, Susan M. (2017). *The Clay We Are Made of*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Hill Collins, Patricia. (2000/[1990]). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2nd Ed), London, New York: Routledge.
- Hirsch, E., Gary Olson and Gaëtan Brulotte (1995). Je-Luce Irigaray : A Meeting with Luce Irigaray. *Hypatia*, 10(2), 93–114.
- Honour, Hugh (1975). *The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time*. First edition. New York: Pantheon Books.
- hooks, bell (2015/ [1981]). *ain't i a woman – black women and feminism*. London, New York: Routledge.
- . (2003). *Teaching Community*, London, New York: Routledge.
- Hunt, Sarah (2011). An open letter to my local hipsters. *MediaIndigena – Interactive Indigenous Insight*. <https://mediaindigena.com/an-open-letter-to-my-local-hipsters>
- Hunt, Sarah, and Cindy Holmes (2015). Everyday Decolonization: Living a Decolonizing Queer Politics *Journal of Lesbian Studies*, 19(2), 154–172.

ICI Ottawa-Gatineau (2020, 17 septembre). Des barrages pour empêcher la chasse à l'original dans la réserve La Vérendrye. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1734636/chasse-barrage-original-parc-reserve-faunique-la-verendrye-perturbe>

INCITE! Women of Color Against Violence (2006). *Color of Violence: The Incite! Anthology*. Cambridge, MA: South End Press.

Inglis, Julian (Ed.) (1993). *Traditional Ecological Knowledge – Concepts and Cases*. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, and International Development Research Centre.

Irigaray, Luce (1974). *Speculum de l'autre femme*, Paris : Les éditions de minuit.

- (1977). *Ce Sexe qui n'en est pas un*. Paris : Les éditions de minuit.
- (1980). *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. Paris : Les éditions de minuit.
- (1983). *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Paris : Grasset.
- (1984). *L'éthique de la différence sexuelle*. Paris : Éditions de Minuit.
- (1987). Le corps-à-corps avec la mère. *Sexes et parentés*. Paris : Éditions de Minuit.
- (1989). *Le temps de la différence — Pour une révolution pacifique*. Paris : Librairie Générale Française.
- (1990). *Je, tu, nous — pour une culture de la différence*, Paris : Grasset.
- (1992). *J'aime à toi*, Paris : Grasset et Fasquelle.
- (1996). *I love to you*, (transl *J'aime à toi* A. Martin), London, New York: Routledge.
- (1997). *Être deux* (version française de *Essere Due* 1994), Paris : Grasset.
- (1999). *Entre orient et occident*. Paris : Grasset et Fasquelle.
- (2001). *To Be Two*, London, New York: Routledge.
- (2005/2002). *Between East and West – from Singularity to Community* (transl. of *Entre orient et occident*). New Delhi: New Age Books.
- (2003). Being Two, How Many Eyes Have We? *Paragraph*, 25(3), 143–151.
- (2017). *To Be Born – Genesis of a New Human Being*, Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

Irigaray, Luce & Michael Marder (2016). *Through Vegetal Being – Two Philosophical Perspectives*, New York: Columbia University Press.

Irigaray, Luce, Mahon O'Brien & Christos Hadjioannou (Eds.) (2019). *Towards a New Human Being*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

Jafri, Beenash. "Privilege vs. Complicity: People of Colour and Settler Colonialism." Equity Matters blog for the Federation of Humanities and Social Sciences, 2012. <http://www.ideas-idees.ca/blog/privilege-vs-complicity-people-colour-and-settler-colonialism>

- Jeannotte, Marie-Hélène, Jonathan Lamy, Isabelle St-Amand, & Jean-Pierre Pelletier, J. (2018). *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal : Mémoire d'encrier.
- Jefferson, Thomas (1905)/1829]]. *Notes on the state of Virginia*. Boston: Wells and Lilly.
- Johnson, Rhonda, Winona Stevenson & Donna Greschner (1993). Peekiskwetan. *Canadian Journal of Women and the Law*, 6(1), 153–173.
- Joseph, Bob (2019). *21 things you may not know about the Indian Act*. Port Coquitlam, BC: Indigenous Relations Press.
- Kebabza, Horia (2006). « « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 14 | 2006, mis en ligne le 03 décembre 2009, consulté le 09 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cedref/428> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cedref.428>
- Keeler, Jacqueline (2021, 29 January): Interview, *APTN — InFocus*. <https://www.aptnnews.ca/infocus/pretendians-and-what-to-do-with-people-who-falsely-say-theyre-indigenous-put-infocus/>
- Kimmerer, Robin Wall (2002). Weaving Traditional Ecological Knowledge into Biological Education: A Call to Action. *BioScience*, 52(5), 432–438.
- . (2013). *Braiding Sweetgrass – Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- King, Thomas (2003). *The Truth About Stories: a Native Narrative*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . (2012). *The Inconvenient Indian*. Toronto: Anchor Canada Publishing.
- Kino-nda-niimi Collective (2014). *The Winter We Danced – Voices from the Past, the Future and the Idle No More Movement*. Winnipeg: ARP Books.
- Kuokkanen, Rauna (2016). Indigenous women's rights and international law – Challenges of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. In Lennox, Connie and Damien Short (Eds.), *Handbook of Indigenous Peoples' Rights* (pp. 129–145). London and New York: Routledge.
- Ladner, Kiera L (2009). Gendering Decolonisation, Decolonising Gender. *Australian Indigenous Law Review*, 13(1), 62–77.
- Lafitau, Jean-François (1983). *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris : Librairie François Maspéro.

- Larocque, Emma (2010). *When the Other is Me – Native Resistance Discourse 1850–1990*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Lawler, Cheryl (2011). Orestes with Oedipus. In Rawlinson, Mary C, Sabrina L. Hom, & Serena J. Khader (Eds.), *Thinking with Irigaray* (pp.13-38). Albany: State University of New York Press.
- Lawrence, Bonita (2003). Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview, *Hypatia*, 18(2), 3–31.
- . (2012). *Fractured Homelands – Federal Recognition and Algonquin Identity in Ontario*. Vancouver: UBC Press.
- Lawrence, Bonita, and Kim Anderson (2005). Introduction to 'Indigenous Women – the State of our Nations', *Atlantis* 29(2), 1–7.
- Lawrence, Bonita, and Enakshi Dua (2005). Decolonizing Antiracism. *Social Justice*, 32 (4), 120–143.
- Leroux, Darryl (2019). *Distorted Descent: White Claims to Indigenous Identity*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Lightfoot, Sheryl. (2016). *Global Indigenous Politics: A Subtle Revolution*. London and New York: Routledge.
- Livingstone, Grace (2019, August 15). Farmers in Chile losing freshwater battle with lithium mines – 'We'll be left here with no water, no animals, no agriculture – with nothing'. *DesdemonaDespair*. <https://desdemonadespair.net/2019/08/farmers-in-chile-losing-freshwater-battle-with-lithium-mines-well-be-left-here-with-no-water-no-animals-no-agriculture-with-nothing.html>
- Lorde, Audre (1997/ [1978]). « A Litany for Survival ». *The Collected Poems of Audre Lorde*. New York: Norton.
- . (1984). *Sister Outsider*. Berkeley: Crossing Press.
- MacDonald, David B (2020). Paved with Comfortable Intentions – Moving Beyond Liberal Multiculturalism and Civil Rights Frames on the Road to Transformative Reconciliation. In Craft, Aimée & Paulette Regan (Eds.), *Pathways of Reconciliation – Indigenous and Settler Approaches to Implementing the TRC's Calls to Action*, (pp. 3–34). Winnipeg: University of Manitoba.
- Manuel, Arthur (2015). *Unsettling Canada- A National Wake-up Call*. Toronto: Between the Lines.
- . (2017). *The Reconciliation Manifesto – Recovering the Land, Rebuilding the Economy*. Toronto: James Lorimer & Company Ltd Publishers

- Manuel, George & Michael Posluns (2019/[1974]). *The Fourth World – an Indian Reality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maracle, Lee (2017). *My Conversations with Canadians*, Toronto: Book Thug.
- . (1996). *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Vancouver, Press Gang.
- Maracle, Lee, Don Barnett & Rick Sterling (1975). *Indian rebel: Struggles of a native Canadian woman*. Liberation Support Movement Information Center.
- Masson, D. (2013). Femmes et handicap. *Recherches féministes*, 26(1), 111–129.
<https://doi.org/10.7202/1016899ar>
- Mawhinney, Janet Lee (1998). *Giving up the ghost: disrupting the (re) production of white privilege in anti-racist pedagogy and organizational change*. Master's thesis, University of Toronto.
- Maynard, Robin (2017). *Policing Black Lives – State Violence in Canada from Slavery to the Present*. Halifax and Winnipeg: Fernwood Publishing.
- McIntosh, Peggy (1989, July/August). White Privilege – Unpacking the Invisible Knapsack. *Peace and Freedom Magazine*, 10–12.
- McIvor, S. D. (1995). Aboriginal women's rights as 'existing rights' (Canada), *Canadian Woman Studies*, 15(2), 34–38.
- McKinley, Laura (2018, May). A Pedagogy of Walking with Our Sisters. *Canadian Journal for New Scholars in Education – Special Issue/Revue canadienne des jeunes chercheurs et chercheurs en éducation – Hors série*, 64–74.
- McLuhan, T. C., and Edward S. Curtis (1974). *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris : Denoël.
 Trad. de McLuhan, T.C (1971). *Touch the Earth: A Self-Portrait of Indian Existence*, Toronto: New Press.
- McNeil, Kent (2017–2018). La relativité de la souveraineté *de jure* au Canada, 1600-2018. *Ottawa Law Review/Revue du droit d'Ottawa*, 49 (2), 305-330.
- . (2018). Indigenous and Crown Sovereignty in Canada. In Asch, Michael, John Burrows & James Tully, *Resurgence and Reconciliation – Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, (pp. 293–313). Toronto: University of Toronto Press.
- Memmi, Albert (1973). *Portrait du colonisé précédé par un portrait du colonisateur*. Paris : Payot.
- Million, Dian (2009). Felt Theory: An Indigenous Feminist Approach to Affect. *Wicazo Sa Review*, 24(2), 53–76.

- . (2011). Intense Dreaming: theories, narratives, and our search for home. *American Indian Quarterly*, 35(3), 313–333.
- . (2013). *Therapeutic nations: Healing in an age of Indigenous human rights*. Tucson: The University of Arizona Press.
- . (2014). There Is a River in Me: Theory from Life. In Simpson, Audra & Andrea Smith (Eds.), *Theorizing Native Studies*, (pp. 31–42). Durham: Duke University Press. doi:10.2307/j.ctv1220pr6.5i.

Mills, Charles W. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.

- . (2007). White Ignorance. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, Eds Sullivan, Shannon and Nancy Tuana, (pp. 11–38). Albany: SUNY Press.

Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham: Duke University Press.

Montrose, Louis (1991, Winter). The Work of Gender in the Discourse of Discovery. *Representations*, 33, 1–41.

Monture, Patricia. (1986). Ka-nin-geh-heh-gah-e-sa-nonh-yah-gah. *Canadian Journal of Women and the Law*, 2(1), 159–171

- . (2008). Women's words: Power, identity, and indigenous sovereignty. *Canadian Woman Studies*, 26(3), 154–159.

Monture-Angus, Patricia (1995). *Thunder in my Soul*. Halifax: Fernwood Publishing.

Moon, Dreama (1998). White enculturation and Bourgeois Ideology -The production of 'Good (White) Girls'. In Nakayama, Thomas, and Judith Martin *Whiteness - The Communication of Social Identity*, (pp. 177-197). London: Sage Publications.

Morgensen, Scott Lauria (2011). *Spaces between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Moreton-Robinson, Aileen (2015). *The White Possessive: Property, Power and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mortensen, Ellen (1994). *The Feminine and Nihilism – Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*. Oslo, Copenhagen, Stockholm: Scandinavian University Press.

Mosionier, Beatrice Culleton (2008/[1983]). *In search of April Raintree*. Winnipeg: Portage & Main Press.

Moss, Wendy and Elaine Gardner-O'Toole, Law and Government Division (1987, revised 1991). ABORIGINAL PEOPLE: HISTORY OF DISCRIMINATORY LAWS. BP 175-E. <https://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-e.htm#1.%20The%20Right%20to%20Homestead> (txt)

- Munroe, Ian (18 août 2021). Où en sont la vérité et la réconciliation dans les universités canadiennes? *University Affairs/Affaires universitaires*.
<https://www.affairesuniversitaires.ca/articles-de-fond/article/ou-en-sont-la-verite-et-la-reconciliation-dans-les-universites-canadiennes/>
- Napoleon, Val (2005). Aboriginal Self Determination: Individual Self and Collective Selves. *Hypatia*, 29(2), 31–46.
- Ollivier, Michèle et Manon Tremblay (2000). *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*. Paris, Montréal : L'Harmattan.
- Périvier, Hélène (18 mai 2020). The new spirit of neoliberalism: Equality and economic prosperity. *Cogito Research Magazine*.
<https://www.sciencespo.fr/research/cogito/home/the-new-spirit-of-neoliberalism-equality-and-economic-prosperity/?lang=en>
- Perreault, Julie (2015). La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine. *Recherches féministes*, 28(2), 33–52.
- Poe, Danielle (2011). Can Luce Irigaray's notion of sexual difference be applied to transsexual and transgender narratives? In Rawlinson, Mary C., Sabrina L. Hom & Serena J. Khader (Eds.), *Thinking with Irigaray*, (pp. 111–130). Albany: SUNY Press.
- Porter, Kate (2021, February 3). Algonquin Chiefs denounce urban expansion as 'wreck-onciliation'. *Ottawa Citizen*. <https://www.cbc.ca/news/canada/ottawa/algonquin-chiefs-tewin-reconciliation-urban-boundary-1.5899382>.
- . (2021, February 5). Tewin: The land at the centre of Ottawa's reconciliation controversy. *Ottawa Citizen*, 5 Feb 2021. <https://www.cbc.ca/news/canada/ottawa/tewin-parcel-details-planners-aoo-1.5901324>
- Rawlinson, Mary (2016). *Engaging the World – Thinking After Irigaray*. New York: SUNY Press.
- Razack, Sherene (1998). *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Regan, Paulette (2010). *Unsettling the Settler Within*. Vancouver: UBC Press.
- . (2018). Reflections on the TRC Final Report. In Asch, Michael, John Burrows & James Tully (Eds.), *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, (pp. 209–227). Toronto: University of Toronto Press.
- Reid, Andrea, Lauren Eckert, ... Albert Marshall (2021). 'Two-Eyed Seeing': An Indigenous framework to transform fisheries research and management. *Fish and Fisheries*, 22, 234–261.

- Renaud, Nicolas (2020). L'art au temps du colonialisme au Québec. In Hébert, Martin, and Leila Celis, *Devoir de mémoire : perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques*, (pp. 45–67). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Rich, Adrienne (1986). *Blood, Bread and Poetry*. New York: W. W. Norton & Company.
- . (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631-660.
- . (1979). *On Lies, Secrets and Silence*. New York: W. W. Norton & Company.
- Riddle, Emily (2018, December 10). Indigenous Governance is Gay. *Guts Magazine*, 10. <http://gutsmagazine.ca/indigenous-governance-is-gay/>
- Russo, Ann (2019). *Feminist Accountability: Disrupting Violence and Transforming Power*. New York: New York University Press.
- Saad, Layla (2020). *Me and White Supremacy*. Naperville: Sourcebooks.
- Scott, Joan Wallach (1988). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Serano, Julia (2007). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Emeryville, California: Seal Press.
- Silman, Janet (1987). *Enough is Enough – Aboriginal Women Speak Out*. Toronto: The Women's Press.
- Simpson, Audra (2008). From White into Red: Captivity Narratives as Alchemies of Race and Citizenship, *American Quarterly*, 60(2), 251–7. doi:10.1353/aq.0.0003.
- . (2014). *Mohawk Interruptus*. Durham: Duke University Press.
- . (2016). The State is a Man: Theresa Spence, Loretta Saunders and the Gender/of Settler Sovereignty, *Theory & Event*, 19, (4).
- Simpson, Leanne (1999). *The Construction of Traditional Ecological Knowledge: Issues, Insights and Implications*. PhD thesis, University of Manitoba. National Library of Canada. <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.633.3144&rep=rep1&type=pdf>
- . (2000). Indigenous Knowledge and Western Science: Towards New Relationships for Change. In Oakes, Jill, Rick Riewe, Skip Koolidge, Leanne Simpson and Nancy Schuster, *Aboriginal Health, Identity and Resources*, (pp. 186-195). Winnipeg: Native Studies Press.
- . (2001). Aboriginal Peoples and Knowledge: Decolonizing our Processes. *The Canadian Journal of Native Studies*, 21(1), 137-148.

- . (2004). Anticolonial Strategies for the Recovery and Maintenance of Indigenous Knowledge. *American Indian Quarterly*, 28(3/4), 373-384.
- . (2008) (Ed). *Lighting the Eighth Fire*. Winnipeg: ARP Books.
- . (2011). *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re- Creation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg: ARP Books.
- . (2014). Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(3), 1–25.
- . (2015). *Islands of Decolonial Love*, Winnipeg: ARP Books.
- . (2016, January 7). Land & Reconciliation – Having the Right Conversations. *Electric City Magazine*. Peterborough, Ontario.
- . (2017). *As We Have Always Done – Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . (2020). *Noopiming – The Cure for White Ladies*. Toronto: House of Anansi Press.

Smith, Andrea (2005). *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Durham: Duke University Press.

- . (2010a). Queer Theory and Native Studies: The Heteronormativity of Settler Colonialism. *GLQ*, 16 (1–2), 41–68.
- . (2010b). Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy. *Global Dialogue (Online); Nicosia*, 12(2), 1–13.
- . (2013). Unsettling the privilege of self-reflexivity. In Winddance Twine, Frances & Bradley Gardener (Eds.), *Geographies of privilege*, (pp. 263–279). New York: Routledge.

Smith, Linda Tuhiwai (2021/[1999]). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 3rd Ed. Zed Books, 2021. .

Snelgrove, Corey, Rita Kaur Dhamoon and Jeff Corntassel (2014). Unsettling Settler Colonialism: The Discourse and Politics of Settlers, and Solidarity with Indigenous Nations. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(2), 1–32.

Snyder, Emily, Val Napoleon and John Borrows (2015). Gender and Violence – Drawing on Indigenous Law Resources. *University of British Columbia Law Review*, 48, 593–654.

Spivak, Gayatri (1994/[1988]). Can the Subaltern Speak? In Patrick Williams and Laura Chrisman, Eds. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, (pp. 67–111). New York: Columbia University Press. Original publication in Nelson, Cary, and Lawrence Grossberg (Eds.) (1988). *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan.

- . (1992). French Feminism Revisited: Ethics and Politics. In Butler, Judith., & Joan W. Scott, (Eds.), *Feminists Theorize the Political*, (pp. 54–85). London, New York: Routledge.

Starblanket, Gina & Heidi Kiiwetinepinesiik Stark (2018). Towards a Relational Paradigm – Four Points for Consideration: Knowledge, Gender, Land, and Modernity'. In Asch, Michael, John Burrows & James Tully, *Resurgence and Reconciliation – Indigenous-*

- Settler Relations and Earth Teachings*, (pp. 175–207). Toronto: University of Toronto Press.
- Stephano, Oli (2019). Irreducibility and (Trans) Sexual Difference. *Hypatia*, 34(1), 141–154.
- Sullivan, Shannon, and Nancy Tuana, (Eds.) (2007). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University of New York Press.
- Tadiar, Neferti Xina M. (2004). *Fantasy Production: Sexual Economies and Other Philippine Consequences for the New World Order*. Hong Kong University Press.
- Tallbear, Kim (2021). Interview 4 November 2021 APTN — *Nation to Nation* <https://www.aptnnews.ca/nation-to-nation/the-harmful-cynical-and-self-serving-nature-of-indigenous-identity-fraud/>
- Taschereau Mamers, Danielle (2017). *Settler Colonial Ways of Seeing: Documentary Governance of Indigenous Life in Canada and its Disruption*. (PhD dissertation). University of Western Ontario. *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/4651>
- Tomiak, Julie (2016). Unsettling Ottawa: Settler Colonialism, Indigenous Resistance, and the Politics of Scale. *Canadian Journal of Urban Research*, 25(1), 8–21.
- Tough, David (2016, September 7). Leanne Simpson's Rebellion is Underway. *Electricity Magazine*.
- Tuck, Eve (2013). Commentary: Decolonizing Methodologies 15 years later. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 9(4), 365–372. <https://doi.org/10.1177/117718011300900407>
- Tuck, Eve, and K. Wayne Yang (2012). Decolonizing is not a Metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1–40.
- (2014). R-Words: Refusing Research. *Humanizing Research: Decolonizing qualitative inquiry with youth and communities*, 223–48. <https://engagement.oregonstate.edu/sites/outreach/files/2018-12/r-words.pdf>
- Tuck, Eve, Marcia McKenzie & Kate McCoy (2014). Land Education: Indigenous, post-colonial and decolonizing perspectives on place and environmental education research. *Environmental Education Research*, 20(1), 1–23.
- Turner, Nancy, and Spalding (2020). Learning from the Earth, learning from each other. In Asch, Michael, John Burrows & James Tully (Eds.), *Resurgence and Reconciliation - Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, (pp. 265–291). Toronto: University of Toronto Press.

- Turpel, Mary Ellen (1993). Patriarchy and paternalism: The legacy of the Canadian state for First Nations women. *Canadian Journal of Women and the Law*, 6(1), 174–192.
- Tyroler, Marjorie Jane (1988). La description du sauvage dans les Relations de Paul LeJeune. Thèse de Maîtrise, Université McGill. <https://www.bac-lac.gc.ca/fra/services/theses/Pages/item.aspx?idNumber=1033008187>
- Université du Québec (2021). *Guide de communication inclusive : Pour des communications qui mobilisent, transforment et ont du style!* https://www.uquebec.ca/reseau/fr/system/files/documents/edi/guide-communication-inclusive_uq-2021.pdf
- Van der Linde, Damon (2016, October 26). Quebec Innu win latest court battle in \$900 million lawsuit against Rio Tinto's Iron Ore Company of Canada. *Financial Post*. <https://financialpost.com/commodities/mining/quebec-innu-win-latest-court-battle-in-900-million-lawsuit-against-rio-tintos-iron-ore-company-of-canada>
- Veracini, Lorenzo (2011). Introducing. *Settler Colonial Studies* 1(1), 1–12. doi:10.1080/2201473X.2011.10648799.
- . (2013). Settler Colonialism: Career of a Concept, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 41(2), 313–333. DOI: [10.1080/03086534.2013.768099](https://doi.org/10.1080/03086534.2013.768099)
- Western Canada Environmental Law (WCEL). Building Blocks for Allyship. <https://www.wcel.org/blog/building-blocks-allyship>.
- Williams, Robert A Jr (1986). The Algebra of Federal Indian Law: The Hard Trail of Decolonizing and Americanizing the White Man's Indian Jurisprudence. *Wisconsin Law Review*, 2, 219–300.
- . (1997). *Linking Arms Together: American Indian Treaty Visions of Law and Peace, 1600–1800*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson-Raybould, Jody (2019). *From Where I Stand - Rebuilding Indigenous Nations for a Stronger Canada*, Vancouver: Purich Books.
- . (2021). *Indian in the Cabinet - Speaking Truth to Power*. Toronto: HarperCollins Publishers.
- . (20 mai 2021). UNDRIP is the start, not the finish line. *Queen's University 2021 Tom Courchene Distinguished Speaker Series*. <https://www.youtube.com/watch?v=ytlicoPkRXA>
- Wolfe, Patrick (1994). Nation and Miscegenation: Discursive Continuity in the Post-Mabo Era. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 36, 93–152.
- . (1998). *Settler Colonialism: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- . (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387–409.

-. (2013). Recuperating binarism: a heretical introduction. *Settler Colonial Studies* 3(4), 257–259.

Zibi (27 avril 2017). Emplois créés à Zibi suite au partenariat avec les Algonquins Anishinaabeg. <https://zibi.ca/fr/parteneriat-avec-algonquins-anishinabes-donne-lieu-aux-emplois-promis-zibi/>

Documents gouvernementaux, internationaux et institutionnels :

Appels à la justice ENFFADA : Rapport final de l'Enquête nationale sur les Femmes et filles autochtones disparues et assassinées (2019), Volume 1b, pages 189-246. https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/MMIWG_Final_Report_Vol_1b_French-FINAL.pdf

Commission Viens : *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès - Rapport final* (2019). Gouvernement du Québec. https://www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageNotice.aspx?i dn=97224

Commission royale sur l'éducation en Ontario: *Pour l'amour d'apprendre: Rapport de la Commission royale sur l'éducation, Une version abrégée* (1994). Toronto, Imprimeur de la Reine pour l'Ontario.

CRPA : *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones/Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples* (1996). <https://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/patrimoine-autochtone/commission-royale-peuples-autochtones/Pages/rapport.aspx>

Cour Suprême du Canada : La Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (19 septembre 2007).

CVR : *Rapports de la Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada/Reports of the Truth and Reconciliation Commission of Canada* (2015). <http://nctr.ca/fr/reports.php>

Déclaration des Nations-Unies sur les Droits des Peuples autochtones (2007)

Enquête de la coroner Kamel : *Rapport d'enquête... sur le décès de Joyce Echaquan* (2021). https://www.coroner.gouv.qc.ca/fileadmin/Enquetes_publicques/2020-EP00275-9.pdf

ENFFADA : *Réclamer notre pouvoir et notre place - Rapport final de l'Enquête nationale sur les Femmes et filles autochtones disparues et assassinées* (2019) <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>

Entente trilatérale (1991) [entre les Algonquins du Lac Barrière, le gouvernement du Québec et le gouvernement fédéral]. <https://www.acces.mce.gouv.qc.ca/documents-publies-ministere/demandes-acces/documents-transmis/2021/2021-22-002.pdf>

Hansard (11 juin 2008). Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens. Le très hon. Stephen Harper (premier ministre, PCC). <https://www.noscommunes.ca/DocumentViewer/fr/39-2/chambre/seance-110/debats#Int-2527646>

Loi sur les Indiens, Gouvernement du Canada. <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/i-5/page-1.html>

Plan d'action autochtone. Université d'Ottawa. <https://www2.uottawa.ca/notre-universite/autochtone/affaires-autochtones/plan-action-autochtone>; <https://www.uottawa.ca/gazette/fr/nouvelles/plan-daction-autochtone-luniversite-dottawa-guide-toute-communaute-universitaire>

Plan d'action du gouvernement fédéral sur les questions autochtones (1998). *Rassembler nos forces*. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100015725/1571590271585>

Mouvements de résurgence autochtone

INDIGENOUS CLIMATE ACTION

Decolonizing Climate Policy in Canada - Report from Phase One. (March 2021). https://static1.squarespace.com/static/5e8e4b5ae8628564ab4bc44c/t/6061cb5926611066ba64a953/1617021791071/pcf_critique_FINAL.pdf

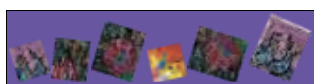
Hoodwinked in the Hothouse - Resist False Solutions to Climate Change, 3rd Ed. (2021).

https://climatefalsesolutions.org/wpcontent/uploads/2021/06/HOODWINKED_ThirdEdition_On-Screen_version.pdf Climate False Solutions

LANDBACK

Yellowhead Institute (2019). *Land Back - A Yellowhead Institute Red Paper* (2019) <https://redpaper.yellowheadinstitute.org/wp-content/uploads/2019/10/red-paper-report-final.pdf>

Annexe : Appels à la justice visant l'ensemble de la population canadienne (Rapport final de la Commission d'enquête sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées)


15.1 Dénoncer la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones.
15.2 Participer au processus de décolonisation en apprenant la véritable histoire du Canada et l'histoire des Autochtones dans leur région. Découvrir et célébrer l'histoire, les cultures, la fierté et la diversité des peuples autochtones, reconnaître la terre sur laquelle on vit et son importance historique et actuelle pour les communautés autochtones locales.
15.3 Perfectionner ses connaissances et lire le rapport final. Écouter les vérités racontées et reconnaître le fardeau de la violation des droits de la personne et des droits des Autochtones, ainsi que ses répercussions actuelles sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.
15.4 Mettre à profit ses nouvelles connaissances, utiliser quelques-unes des ressources suggérées, et devenir un allié solide. En plus de faire preuve de tolérance, un allié précieux œuvre activement à faire tomber les barrières et à soutenir les autres dans toutes ses relations et à chaque rencontre à laquelle il participe.
15.5 Lutter contre le racisme, le sexisme, l'ignorance, l'homophobie et la transphobie. Inviter les autres à faire de même et leur enseigner comment, que ce soit à la maison, au travail ou dans un contexte social.
15.6 Assurer, favoriser et promouvoir la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA en reconnaissant et en respectant la valeur de chaque personne et de chaque communauté, ainsi que le droit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones à l'autodétermination de leurs propres solutions.
15.7 Consacrer du temps et faire de la place aux relations fondées sur le respect des êtres humains, respecter et accueillir les différences avec gentillesse, amour et respect. Découvrir les principes autochtones qui définissent les relations propres aux Nations ou aux communautés dans lesquelles on vit ou travaille, et les appliquer dans toutes ses relations avec les Autochtones [seulement avec les Autochtones ? ou comme fondement de subjectivités décolonisatrices inter-relationnelles avec toute la communauté des êtres vivants humains et non-humains, essentielles à la survie de la planète et des formes vivantes ?].
15.8 Participer en exigeant de tous les gouvernements qu'ils répondent aux appels à la justice et les mettent en œuvre, conformément aux principes fondamentaux que nous avons établis.