

Trajectoires de politisation de Métis du Manitoba : entre mémoire, relation et identité

Maha Sbyea

**Une thèse soumise à l'Université d'Ottawa dans le cadre des exigences du
programme de Maîtrise ès art en Criminologie**

Département de criminologie

**Faculté des Sciences Sociales
Université d'Ottawa**

© Maha Sbyea, Ottawa, Canada, 2025

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	v
INTRODUCTION	1
Chapitre 1. Revue de littérature	7
1.1 Situer le sujet: un état des lieux historico-conceptuel	9
1.1.1 <i>Qui sont les Métis ? Résistances et mobilisations au XIXème siècle</i>	9
1.1.2 <i>Du peuple oublié à Métis et fier de l'être : nationalisme et politisation dans l'engagement militant Métis actuel</i>	15
1.1.3 <i>Genre et pratiques militantes</i>	18
1.2 Auto-possession, relations et appartenance : comprendre la construction du politique chez les Métis	22
1.2.1 <i>Appartenance, ethnicité et identité(s) : lorsque l'assimilation force un oubli de soi</i>	27
1.2.2 <i>Résistance et indigénisme : décoloniser en contexte autochtone</i>	30
Chapitre 2. Cadre théorique	35
2.1 Saisir le lien entre résistance anticoloniale et l'essentialisation des identités colonisées	36
2.2 Au-delà des stéréotypes. Comment décoloniser l'identité colonisée ? ...	41
2.3 L'anti-essentialisme des subaltern studies.....	45
Chapitre 3. Approche méthodologique	51
3.1 Le récit de vie comme outil méthodologique.....	51
3.1.1 <i>La mémoire comme contextuelle</i>	52
3.1.2 <i>La mémoire comme relai à l'acte de se souvenir</i>	53
3.1.3 <i>Le rôle de l'expérience dans le récit biographique</i>	54
3.2 La collecte des données	55
3.2.1 <i>Le travail préparatoire : questions de recherche et considérations éthiques</i>	55
3.2.2 <i>Phase de recrutement et déroulement des rencontres</i>	59
3.3 Analyse des résultats	63
3.3.1 <i>Stratégie analytique</i>	63

3.3.2	<i>Discussion des résultats</i>	69
Chapitre 4.	Être Métis, un acte politique en soi	71
4.1	Un rapport conflictuel à soi	73
4.2	« No you cannot take us over. » : le besoin de résister contre un effacement institutionnalisé	83
4.3	Échapper au fatalisme identitaire dans un contexte colonial	94
Chapitre 5.	« Blossoming into our identity » : l'expérience de l'engagement, entre représentations gouvernementales, pratiques situées et transmission générationnelle	103
5.1	S'engager signifie appartenir. Le besoin de comprendre sa généalogie et s'armer intellectuellement	104
5.2	Un sentiment d'impuissance : des compréhensions situées de l'engagement.....	114
5.3	<i>Wahkohtowin</i> et <i>blood memory</i> , de l'importance d'une mémoire collective.....	126
CONCLUSION		144
BIBLIOGRAPHIE		149

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma gratitude à mes deux superviseurs David Moffette et Darryl Leroux pour leurs constants encouragements, leur disponibilité et leur confiance. Chacune de nos conversations m'a amené à voir de nouvelles perspectives à découvrir et de nouvelles questions à aborder et pour cela je leur en suis infiniment reconnaissante.

Je remercie également les membres du jury, les professeurs Darren O'Toole et Eduardo González Castillo pour leur intérêt exprimé pour cette recherche, leurs lectures attentives et leurs commentaires enrichissants.

Un grand merci aux six personnes qui ont accepté de partager avec moi des récits de leurs parcours admirables mais surtout des leçons de vie importantes.

A toute ma famille et mon entourage pour leur présence réconfortante et leur aide qui m'a permis d'arriver à bout de ce projet : à mes parents, Amina et Salah, pour tous leurs sacrifices et leur amour inconditionnel. A Dija pour ses nombreuses relectures et toujours le bon mot en tête pour me redonner le sourire. A ma sœur Maroua pour nos sessions d'étude acharnée même de l'autre côté de l'Atlantique. A vous toutes et tous, et avec l'étendue de mon affection et de mon admiration, merci.

Enfin, je dédie ce travail à mon grand-père (باسيدي) Hussein Loukili, en hommage à sa curiosité intellectuelle inégalable.

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, j'examine les liens existants entre l'engagement politique et la reconstruction identitaire chez des personnes Métis expérimentant, dans une grande majorité, une déconnexion communautaire. À travers des entretiens semi-dirigés sous la forme de récits de vie, cette recherche explore la manière dont des personnes en phase de reconnexion avec leur environnement communautaire définissent leur sens de l'engagement et leur rapport à leur identité Métis. Grâce à un cadre théorique critique fondé sur la théorie postcoloniale et une revue de la littérature exposant les travaux de nombreux-ses auteur-trices Métis et autochtones à ce sujet, je soutiens la thèse que l'expérience de mes participant-es de leurs engagements politiques (et de leur politisation en générale) est viscéralement liée à leur processus de (re)construction identitaire. Ce constat est révélé à travers l'importance accordée à leur ancrage communautaire et familial dans leurs pratiques d'engagement, mais aussi par la centralité de ces relations dans leur manière d'appréhender leur héritage Métis, leur compréhension de l'identité (comme objet politique pluridimensionnel) et le sens de l'engagement comme pratique située.

ABSTRACT

In this thesis, I examine the relationship between political engagement and the process of reclaiming identity among Métis individuals who, in the majority of cases, experience a sense of disconnection from their communities. Through semi-structured interviews, this research explores how individuals undergoing a process of reconnection with their community define their sense of engagement and their

relationship to their Métis upbringing. Grounded in a critical theoretical framework informed by postcolonial theory, and a literature review highlighting the work of numerous Métis and Indigenous scholars on this topic, I argue that participants' experiences of political engagement (and politicization) are deeply intertwined with their processes of reclaiming their identity. This argument is evidenced by the importance they place on community and familial ties within their engagement practices, as well as by the central role these relationships play in how they understand their Métis heritage, conceive identity as a multidimensional and political construct, and define engagement as a situated practice.

INTRODUCTION

Cette recherche s'intéresse aux expériences d'engagement et de politisation de personnes Métis issues des communautés de la Rivière rouge (dans l'actuel Manitoba). On notera que j'utilise le terme Métis avec un M majuscule. Tout au long de ce travail, cette orthographe sera préférée à tout autre, invariable en genre et en nombre et avec un M majuscule. Ce choix s'explique par ma volonté de considérer un pan de la littérature du champ des *Métis studies* qui conçoit cette identité dans son sens politico-historique et non dans son seul sens généalogique : à savoir qu'être Métis n'est pas le résultat d'un processus de « métissage » génétique comme pourrait le supposer le terme en français « métis », mais bien un peuple indépendant autonome politiquement et culturellement (Gaudry, 2014).

A travers une série d'entretiens semi-dirigés, prenant la forme de récits de vie, les conversations avec mes participant-es nous ont amené à traiter longuement des discours gravitant sur le rapport entre l'acculturation culturelle qui accompagne l'expérience du colonialisme au Canada, et la formation de leur identité dans ces conditions. Ces sujets ont déjà fait l'objet d'une littérature étendue issue de la tradition postcoloniale. Pour cette raison j'ai fait le choix de construire mon cadre théorique sur des travaux principalement issus de ce corpus (Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Mahmood Mamdani...) en relation à des auteurs autochtones et Métis (Adam Gaudry, Howard Adams, Chris Andersen...), s'intéressant notamment aux liens entre reconstruction d'une subjectivité identitaire et formes collectives de résistance. Cependant, quelles distinctions conceptuelles significatives sont à faire entre décolonial et postcolonial ? Bien que je ne fasse pas référence explicitement à la pensée décoloniale pour qualifier les pratiques de mes participant-es, je souhaite

tout de même confronter les distinctions nécessaires à faire entre ces deux terminologies. Pour répondre à cette question, j'inscris ma réflexion dans la continuité des arguments présentés par Lydia Ayame Hiraide (2021) dans son article intitulé « Postcolonial, Decolonial, Anti-Colonial: Does it Matter ? ». Dans cet article, Ayame Hiraide présente les distinctions majeures entre les écoles de pensées décoloniales et postcoloniales, à la fois en termes de concepts mobilisés mais aussi de positions différenciées notamment sur le sens de la colonialité. Comme l'affirme Ayame Hiraide, si dans une perspective théorique décoloniale les logiques internes aux rapports de pouvoir coloniaux ne disparaissent jamais complètement « Much like 'anticolonial', decolonial explicitly presupposes the continued existence of coloniality/ism and actively wills to deconstruct it » (2021, p. 11), le postcolonialisme conçoit un potentiel *après* comme le laisse désirer le préfix (post) utilisé. Cependant malgré ces distinctions, l'autrice suggère que ces termes (décolonial, postcolonial et anticolonial) doivent être considérés dans leurs complémentarité et non dans des frontières opaques et intraduisibles entre elles. Bien que je mobilise le terme décolonial dans la suite de ce travail pour désigner le projet intellectuel porté par mes participant-es dans le contexte colonial du Canada, notamment en ce qui concerne les trajectoires d'engagement des Métis, ce choix terminologique ne vise pas à restreindre mon cadre théorique à la théorie décoloniale. En ce sens, il ne s'agit ni de confondre ni d'opposer de manière réductrice les champs d'étude postcolonial et décolonial, mais plutôt de reconnaître la porosité et la complémentarité possible entre ces deux corpus conceptuels, tout en évitant toute forme d'essentialisation.

C'est dans la continuité de ces débats que je souhaite inscrire ma réflexion. En outre, c'est en naviguant dans cette littérature mettant en lien des expériences

identitaires à un contexte politico-historique plus large que j'en suis arrivée à formuler la question de recherche suivante: Comment se construit la politisation de mes participant-es en tant que personnes qui s'identifient comme Métis ? Et dans quelles mesures les relations communautaires et familiales ont-elles influencé ces trajectoires d'engagements ?

Cette recherche a représenté pour moi un espace d'apprentissage pour lequel je suis grandement reconnaissante. Car n'étant pas Métis et n'étant pas de descendance ou d'appartenance autochtone, il m'est et me sera difficile de penser mon expérience, et les pratiques identitaires qui y résident, en tant que telles (ce n'était d'ailleurs pas le but de ce projet originellement). Toutefois, cet intérêt pour le sujet s'inscrit également dans mon lot d'expériences, qui m'ont amenée à poser des questions nécessaires à cette réflexion. En tant que jeune femme marocaine vivant à l'étranger pour ses études, cette position a représenté un lien émotionnel important avec mes participant-es dans la mesure où certains sujets abordés, notamment en lien avec l'identité, raisonnaient grandement avec ma propre expérience de la construction identitaire.¹ En ce sens, l'idée de départ que je concevais pour ce projet était une historiographie comparative entre les résistances décoloniales Métis² et les résistances rifaines au Maroc sous le protectorat français, dans la mesure où les enjeux identitaires et décoloniaux de ces deux événements historiques me semblaient pertinents à saisir. Toutefois, par manque de temps et de praticabilité, j'étais contrainte de mettre de côté cette réflexion dans le cadre de ce travail. Cette idée m'a tout de même accompagnée dans ma manière de penser le présent projet, particulièrement dans la phase méthodologique. Les enjeux

¹ J'aborde plus longuement ce point dans mon chapitre méthodologique.

² Plus particulièrement, je souhaitais mettre une emphase sur les événements qui ont conduits à la Résistance du Nord-ouest, à savoir sur la période entre 1870-1885.

méthodologiques soulevés par ce travail m'ont amené à faire un grand travail d'introspection, qui m'a contrainte à continuer à penser au rapport initial que j'entretenais vis-à-vis de cette recherche, à savoir mon souhait d'en apprendre plus sur l'histoire coloniale de mon propre pays en parallèle à ma quête de savoir sur l'histoire des Métis.

Concernant l'issue de cette recherche, j'en suis arrivée à considérer l'hypothèse que la politisation de mes participant-es est directement liée à un processus de (re)construction identitaire. À travers mes résultats d'analyse, je soutiens que chez la majorité de mes participant-es (l'ensemble de mes participant-es à l'exception d'un, se trouvant dans une situation de déconnexion avec leur ancrage Métis), le fruit de leur politisation ne sert pas exclusivement à se « sentir plus utile » à leur communauté mais bien à combler un manque de connaissance sur eux même et sur une part de leur identité. Tout au long de mon travail, je ferai référence au poids de la déconnexion communautaire dans le rapport de mes participant-es déconnecté-es à leur identité. Il est important de noter, qu'ici, la notion de déconnexion communautaire est mobilisée non pas en référence à la littérature sociologique du lien social mais bien au rôle politique de la relation dépeint dans la littérature autochtone à ce sujet. Dès lors, la déconnexion prend la forme d'une perte institutionnalisée (conséquence de la colonialité), à travers la perte de liens culturels et relationnels que décrivent certain-es de mes participant-es dans l'expérience de leur ancrage Métis. Ainsi, comme j'ai pu le soulever ci-dessus, ce constat ne rejoint pas les théories qui viennent justifier la marginalisation par une dénaturation du lien social mais met en lumière l'importance des relations familiales et de communauté dans le lien entre politisation et identité dans un contexte colonial.

Dans un premier chapitre, j'offre une revue de la littérature présentant les grandes lignes historico-épistémologiques du champ des *Métis studies*. J'y explore l'histoire des moments clés de cette nation, présente les débats sur la façon de définir les Métis, et discute de la dimension genrée de cette expérience. Dans un second chapitre, je présente mon cadre conceptuel, associant les thèmes abordés précédemment par des chercheurs Métis à la lunette théorique que j'ai introduite dans ma conceptualisation constituée d'auteurs et autrices issu-es de la tradition postcoloniale. Ce cadre m'a permis de mieux cerner les thèmes essentiels pour saisir les expériences de mes participant-es: associant les questions de mémorialité, de formes de résistance et d'identité en contexte colonial et décolonial, ces conceptualisations étaient nécessaires pour appréhender la difficulté vécue par mes participant-es de vivre leur héritage Métis indépendamment de la pression d'un cadre législatif et institutionnel essentialisant, d'interactions sociales négatives et dénigrantes pour cette part de leur identité, et d'un manque d'accès à des espaces militants inclusifs et non divisés³. Cependant, je tiens à préciser que dans le cadre des *postcolonial studies*, cette tension entre littérature occidentale et littérature autochtone est significative dans la mesure où elle met en lumière ce systématisme souvent favorisé lorsqu'il s'agit de comprendre les rouages de la construction identitaire et de la race dans les sociétés occidentales. Car le but de ces lectures conceptuelles intersectionnelles n'est pas de produire de quelconques essentialismes, mais bien de dresser de potentielles connexions théoriques fidèles au contexte d'énonciation de ces théories et aux spécificités géographiques, historiques et

³ J'entends par ceci des espaces d'engagement et de représentations Métis qui ne se trouvent pas nécessairement soumis aux schismes institutionnels causés par des législations remettant en cause l'existence réelle d'une Nation Métis. Nous verrons plus en détails ce point dans ma revue de littérature à la section historique dédiée à ce sujet.

culturelles de chaque pays, de chaque culture et de chaque temporalité (Mamdani, 2012). De même, la réflexion méthodologique présentée au chapitre 3 m'a amené à me poser de nombreuses questions sur les enjeux éthiques et de positionnements soulevés à travers mon interprétation de ces narratifs.

Enfin, c'est dans mes deux derniers chapitres (chapitres 4 et 5) que se retrouve en emphase ce constat où je présente les analyses déployées et pensées tout au long de ma lecture et de mon écoute. En faisant dialoguer les perspectives de mes interviewé-es avec le corpus conceptuel qui m'a accompagné tout au long de ce parcours, j'ai pu faire sens plus concrètement de ce rapport ternaire que je visualise entre identité, résistance et mémoire. A travers un corpus théorique qui met en tension ces trois concepts, en relation aux expériences de mes participant-es à ce sujet, j'ai pu remarquer malgré leurs parcours différents tant sur le plan de leur proximité originelle à leurs communautés généalogiques de naissance (certains ne s'étant formalisé que très tard de cette part de leur identité, souvent arrivé à l'âge adulte) que dans leur rapport à eux-mêmes, ce jeu de (double) regard, riche en dissociation, a joué un rôle central dans leur décision à s'engager plus étroitement dans leur communauté (et plus largement dans l'espace public, soit à travers les réseaux sociaux ou dans d'autres espace d'échange), les confrontant à la réalisation « qu'être Métis est un acte politique en soi ». Par la suite, le rejet par mes participant-es d'une volonté d'effacement et de réduction de leur héritage Métis et de leur légitimité à le revendiquer, exercée par des acteurs externes à leur foyer communautaire, leur a permis d'en apprendre davantage sur l'histoire de leurs familles et sur le contexte d'existence de cette part de leur identité. Plus largement, cette quête de contexte a aussi représenté une grande influence tant sur leurs compréhensions de l'engagement que de l'appartenance communautaire. Ces deux

éléments se construisent dans une politique des relations, où leur politisation et leur construction identitaire se forme dans un spectre plus large de relations et de connexions que leur seule subjectivité.

Chapitre 1. Revue de littérature

Comme je l'ai mentionné précédemment, cette recherche s'intéresse aux expériences d'engagement de personnes Métis et propose que ces trajectoires sont souvent le résultat de formes plurielles dans la manière de concevoir la construction identitaire et la constitution de cette conscience politique, et non d'un processus linéaire. Nous verrons au fil de ce travail, que les expériences racontées m'ont permis de répondre, sous de nombreuses perspectives à la question de recherche suivante : Comment se construit la politisation de mes participant-es en tant que personnes qui s'identifient comme Métis ? Et dans quelles mesures les relations communautaires et familiales ont-elles influencé ces trajectoires d'engagements ?

Avant de traiter en détails les prémisses théoriques qui viennent répondre à ces questions, il est important de se pencher sur la littérature existante sur le sujet et qui compose le champ des *Métis studies*. Ce champ d'étude se trouve aux frontières de plusieurs disciplines, les convergences principales qui m'intéressent étant les écrits sur l'histoire de cette nation, le sens de la gouvernance Métis dans le contexte d'assujettissement colonial des autochtones au Canada ainsi que les débats qui ont émergé ces dernières années autour de l'identité Métis.

Dès lors, cette revue de littérature a pour objectif d'apporter des éclairages sur les trois sujets susnommés, dans la mesure où ces trois thématiques interrogent des concepts clés (notamment l'identité, la résistance anticoloniale et le potentiel rôle de la mémoire dans ce processus) que j'ai eu l'occasion d'aborder dans mon

travail empirique et ma réflexion épistémologique. Ainsi, dans une première partie, je me penche sur le contexte de formation de la nation Métis, et plus spécifiquement sur le récit historique des diverses résistances que ce peuple a mené dans la libération autochtone au Canada et qui a servi de clé de voûte à ma compréhension des débats ultérieurs relatif aux tensions juridico-historiques sur l'identité Métis.

Dans une deuxième partie, je passerai du champ de l'histoire au champ de la théorie politique, qui porte un intérêt particulier aux travaux portant sur le sens de la gouvernance et de la politisation autochtones (et spécifiquement Métis), mais également les débats au cœur de la définition de cette identité. Toutefois, il est important de souligner que ce second point ne fait pas l'objet de ma recherche et de mes interrogations, mais reste tout de même une question importante à aborder dans la mesure où, à travers mes lectures, j'ai découvert qu'il s'agissait là d'une interrogation qui est souvent abordée par les auteurs Métis qui ont travaillé sur ce sujet, et où porter cette identité semble un acte politique en soi, compte tenu des difficultés et des débats houleux concernant sa définition.

Enfin, s'il semblerait que les recherches existantes sur les Métis se sont attachées à (re)définir les limites d'expression de cet héritage (et plus largement de cette identité). À travers des discussions conceptuelles mettant en lien la fierté découlant de cette appartenance avec les enjeux de la reconnexion communautaire et des pratiques d'engagement, il m'a paru essentiel de me pencher sur les formes genrées que prennent ces engagements. Car bien qu'il ne s'agisse pas d'une thématique beaucoup traitée dans les travaux sur ce sujet, je constate qu'il s'agit d'une manière importante de saisir les diverses intersections et convergences possibles que prend l'engagement politique Métis et qui est une idée importante pour la suite de mon travail.

1.1 Situer le sujet : un état des lieux historico-conceptuel

1.1.1 Qui sont les Métis ? Résistances et mobilisations au XIX^{ème} siècle

Les événements qui ont précédé la résistance du Nord-Ouest, en 1869, connue sous le nom de la résistance de la Rivière Rouge (lieu éponyme de ces luttes) marquent aussi la première dispersion des Métis (Sealey et Lussier, 1975). A la formation du Manitoba et la transmission de l'autorité de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) au Canada, une révolution industrielle entraîne l'érosion du pouvoir commercial des Métis, jusqu'alors « children of the fur trade » (Sealey et Lussier, p. 91). Toutefois, malgré ces changements de conjoncture, le pouvoir décisionnel et l'autonomie socio-économique des Métis étaient préservés. Originellement, le conflit qui fait suite à l'établissement du gouvernement provisoire en 1869 était avant tout un conflit d'intérêts économiques. Ce conflit, dit bataille de la Grenouillère (Battle of Seven Oaks) et se tenant en 1816, opposait la CBH et la Compagnie du Nord-Ouest (CNO) dans la traite de fourrure et du pemmican⁴. Ce conflit a eu pour conséquence de faire perdre la vie à vingt hommes de la CBH, dont leur leader Robert Semple. Toutefois, ces dynamiques s'inscrivent dans un cadre plus large qu'un simple conflit d'ordre économique. D'après Gerhard Ens et Joe Sawchuk (2016), plusieurs interprétations ont été débattues dans les trois décennies qui ont suivi la bataille de 1816, dont certaines portaient davantage sur le projet politique derrière ce soulèvement. Car avant la conclusion des négociations avec les autorités canadiennes, l'exécution de Thomas Scott, l'exil de Louis Riel et le transfert officiel du pouvoir sur les terres à la couronne britannique, les conséquences de cette bataille ont longtemps représenté dans l'histoire Métis un moment

⁴ Il s'agit d'un plat à base de viande de bison séché (traditionnellement), qui était le principal aliment des commerçants de fourrure.

déterminant dans la constitution d'une voix nationale Métis. C'est donc à la suite de la bataille de la Grenouillère que les Métis se sont constitués en tant que nation culturellement et politiquement autonome, étant historiquement la première marque de soulèvement des Métis. Robert Coutts (2015) soutient qu'il existe des traditions opposées quant à l'interprétation de ce conflit, supposant les Métis comme de simples pions dans le conflit marchand entre ces deux compagnies. Toutefois, Coutts s'oppose à cette interprétation et ancre la sienne dans le contexte davantage réaliste de l'esprit résistant, anticolonial et indépendantiste de cette nation, mais également de la symbolique forte de ce conflit dans l'histoire des Métis⁵.

Cette interprétation est également davantage pertinente dans la compréhension de ce conflit, car à la mort des hommes de la CBH, un discours instigateur et discriminant à l'égard des Métis qui avaient pris les armes a émergé. Le Lord McGillivray (à la tête de la CNO, allié supposé de Cuthbert Grant et ses hommes lors du conflit) avait signalé que les actions des Métis devaient être jugées séparément et indépendamment des décisions de la compagnie : « he portrayed the Métis as an independent band of indians who, in protecting their ancestral lands and rights, had attacked the colony on its own volition » (Ens et Sawchuk, 2016, p. 81). Dès lors, en 1870 et en considérant cette « social humiliation of the Métis »⁶ (Sealey et Lussier, 1975, p. 92), l'objectif était donc d'accommoder les communautés Métis d'une certaine indépendance, tant d'un point de vue territorial avec la volonté

⁵ Lawrence Barkwell, dans son article *Battle of the seven oaks: a Métis perspective* (2015) décrit cette bataille comme la naissance de la Nation Métis (« the New Nation »), bataille durant laquelle le combattant Métis Cuthbert Grant a hissé le drapeau Métis pour la première fois.

⁶ La bataille de la grenouillère résultant sur la défaite de la CBH, un climat d'austérité économique et de réclusion sociale s'abat sur les Métis, participants actifs et vainqueurs de ce conflit.

d'acquérir des terres que politique à travers l'emphase qu'elles mettent sur l'autosuffisance et l'autonomie.

A l'érection d'un gouvernement provisoire en 1870, les Métis avaient pour projet de concilier davantage de sécurité dans leur gouvernance (à travers une représentation parlementaire) et l'attribution de terres, des demandes qui n'ont pas été satisfaites par les forces militaires coloniales et qui ont débouchées sur la bataille de Batoche, la résistance de 1885 et in fine l'exécution de Riel (Dubois, 2013). Ainsi, il est important d'avoir en tête le contexte de vulnérabilité socio-économico-politique subsistant dans la Rivière rouge durant cette période avant de se pencher sur le récit de la résistance de 1885, car il s'agit d'un contexte révélateur des dynamiques en place durant la résistance du Nord-Ouest. A la suite de l'exécution de Thomas Scott et les morts déplorés par la CBH, les Métis étaient un groupe méprisé et à l'origine d'une grande animosité « as the Red River people » (Sealey et Lussier, 1975, p. 92).

Pendant ce temps-là, à partir de 1875, Louis Riel est condamné à l'exil en raison des mandats d'arrêt mis en place contre lui par la couronne, période d'exil durant laquelle il tissera des liens avec les communautés Métis du Montana. C'est durant cette période que l'esprit révolutionnaire de Riel fut attisé et que l'importance de constituer un esprit Métis national se présenta à lui et l'encouragea à revenir à sa mère patrie (Ens et Sawchuk, 2016). La question de savoir quels éléments symbolisaient le patriotisme de Riel a longtemps été débattue dans la littérature scientifique à son sujet. Néanmoins, le consensus actuel pose que sa spiritualité était une composante essentielle de son projet révolutionnaire : la fièvre de l'exil et sa langue patriotique semblent constituer la clé de voûte de son aspiration pour un front uni de résistance et pour une affirmation de l'autodétermination de

gouvernance des Métis. Bien que de nombreux écrits sur Riel dressent le portrait d'un combattant se définissant avant tout à travers son héritage francophone et catholique, ces constats semblent nier la réalité historique de son ancrage communautaire plus large, à savoir sa relation à la terre, mais surtout aux relations des Métis aux communautés assiniboines, saulteaux et crie (Gaudry, 2014). Ces mots semblent résonner avec l'idée que Riel se faisait de la gouvernance ; où celle-ci était auto-déterminée (Gaudry, 2014). C'est d'ailleurs sous l'égide de ce principe d'autodétermination que l'insurrection à l'origine de la résistance de 1885 s'est dressée. A la fin des années 1870, l'état de vulnérabilité dans lequel le gouvernement colonial a subjugué, plus généralement les peuples autochtones des Plaines de l'Ouest et plus spécifiquement les Métis de la Rivière Rouge, a largement renforcé la volonté de ces communautés de se dresser et de lutter contre ce statu quo injuste. Avec les transformations des moyens de transport et des pratiques de commerce, la violation de leurs droits prévus par les certificats fonciers ou monétaires⁷ et la disparition des troupeaux de bisons entraîna une période sombre de destitution économique et de famine. C'est dans ce climat d'austérité qu'en 1884, Riel est de retour. Les Métis se réunissent et constituent une pétition qui donnera lieu à la « Déclaration révolutionnaire des droits » le 8 mars 1885, et qui regroupe leurs revendications, dont la restitution de leurs terres et de leurs fermes. Quelques jours plus tard, les Métis s'organisent politiquement et constituent un gouvernement provisoire duquel Riel est nommé président et Gabriel Dumont son bras droit et

⁷ Les certificats fonciers ou monétaires (en anglais, *scrips*) sont des documents légaux donnant droit au détenteur à une somme d'argent ou des terres. Dans le contexte des soulèvements à partir de 1870, les Métis se sont vu accorder par le gouvernement canadien ces documents qui leur promettent de l'argent ou des terres en échange de leurs droits ancestraux. A défaut d'une traduction satisfaisante de ce terme, je ferai référence à cette notion par son terme en anglais dans la suite de mon travail.

commandant militaire⁸. A la suite la bataille de Duck Lake et la victoire des Métis, un élan d'espoir se répand à l'Ouest et encourage d'autres communautés à s'insurger contre les politiques oppressives du gouvernement, dont la résistance des Cris des Plaines et leur chef Mistahimaskwa (Big Bear) contre les dispositions abusives et non négociées du Traité 6 signé en son absence (Pannekoek, 2016). C'est durant la bataille de Batoche que tout se joue : Walter Hildebrandt (1985) souligne que la description de cette bataille la réduit souvent à son dernier jour et décrite comme une offensive soudaine de soldats à travers des fronts affaiblis de Métis qui se trouvaient au Sud-Est de la bataille. En réalité, les deux premiers jours de la bataille furent largement plus riches en altercations militaires avec « at least two nearly successful attempts by the Metis and the Indians to outflank the North West Field Force » (p. 17). Ainsi, mettre l'emphasis sur les derniers instants de la bataille n'est pas fidèle à la réalité des évolutions du combat. On notera également que ce combat n'oppose pas seulement les Métis aux soldats de la couronne ; les Cris des Plaines tout comme des guerriers Dakotas des réserves du Sud prennent part au combat. Toutefois, cette résistance de 1885 n'était pas une opération concertée par tous. Les principaux participant-es au combat étaient en réalité issus des communautés du Sud de la Saskatchewan avoisinant Batoche et des Cree des plaines. In fine, la bataille de Batoche s'achève avec l'exécution de Riel et de 8 autres leaders autochtones (6 guerriers cris et 2 guerriers assiniboines) à Battleford pour haute trahison, ainsi que l'incarcération des chefs Big Bear et Poundmaker pour les mêmes chefs d'accusation.

⁸ On notera qu'il existe très peu de travaux qui traitent de l'amitié entre ces deux hommes dont la collaboration sera fructueuse sur le plan de la stratégie politique et de combat.

La résistance du Nord-Ouest représente un moment de ralliement et de remémoration par l'ensemble des Métis de leur histoire mais surtout le premier conflit opposant directement les Métis aux forces coloniales du gouvernement canadien entraînant un tournant dans l'administration coloniale des communautés autochtones des territoires de l'Ouest. A ce sujet, de nombreux débats dans la littérature scientifique existent concernant l'appellation de ce conflit, où le terme résistance est préféré à rébellion, en raison du caractère dénonciateur du colonialisme et de ses subjugations. Là où les événements de 1870 à 1885 démontrent de la grande résilience et la force de lutte du fier peuple de la Rivière Rouge, la formation d'un esprit collectif symboliquement et politiquement soudé s'est largement érodée à la suite des conséquences de la résistance de 1885. En ce sens, si ce développement jusqu'à présent a permis de mettre en lumière quelques événements ponctuels de l'histoire des Métis retraçant la constitution de leur autonomie politique, il est nécessaire de revenir sur la réalité de cette politisation dans le siècle dernier. En l'état, celle-ci diffère largement du contexte du XIX^{ème} siècle, dans la mesure où elle interagit avec le contexte juridique évolutif dans la manière de typologiser l'autochtonie (*indigeneity*). De fait, dans le développement suivant, je tâcherai de présenter les évolutions en termes d'organisation politique qu'a connues la sphère militante autochtone (et Métis plus spécifiquement) et qui posent les fondations nécessaires pour appréhender les débats autour de l'identité et de l'appartenance dans la deuxième partie de ce chapitre.

1.1.2 Du peuple oublié à Métis et fier de l'être : nationalisme et politisation dans l'engagement militant Métis actuel

A la section précédente, j'ai présenté brièvement les instants historiques significatifs de l'histoire des Métis. Les événements entre 1869 et 1885 témoignent des symboles politiques et culturels constitutifs de l'autonomie de cette nation ; dans ce récit historique la préservation de cette autonomie semble être l'enjeu principal. A présent, nous verrons comment cette préservation d'une voix nationale Métis se matérialise dans le contexte des évolutions des cercles militants Métis.

En 2024, l'idée d'une « union politique Métis » fait d'autant plus sens avec la réalité politique des Métis au Canada. A la suite de la signature, le 30 novembre 2024, d'un traité entre la Manitoba Métis Federation (MMF) et le gouvernement canadien, instituant la MMF comme gouvernement indépendant et principal point de ralliement politique des Métis de la Rivière Rouge, il semblerait que la potentialité d'un ralliement derrière une seule et même bannière prendrait de plus en plus forme; face au renforcement politique d'une seule et même « Nation Métis ». Mais alors quelles évolutions historiques ont conduit à la construction de cet esprit national existant actuellement dans la sphère politique et les instances de gouvernance Métis ?

Au début du XX^{ème} siècle, et malgré l'émergence d'une nouvelle ère de représentation politique (a fortiori militante), les Métis ont continué à subir les nombreux stéréotypes qu'on leur a apposés aux siècles précédents et à être victimes d'un désavantage social et économique. En effet, une logique de classe subsiste dans les échelons d'organisation politique : « groups that are poor are held in low social esteem by the community and tend to lack political influence » (Sealey et Lussier, 1975, p. 161). Historiquement, suite à la défaite lancinante que représentait l'effort

de résistance de 1885 et l'exécution de Riel qui s'en suit, l'Union métisse de Saint-Joseph, établie en 1887, a servi d'un premier modèle d'organisation militante, bien que ses objectifs étaient davantage d'une nature culturelle et sociale (p. 64). Il faudra attendre 1937 pour la création d'une association des Métis de Saskatchewan ; l'organisme à ce moment était ouvert à toute personne « of native ancestry » (p. 64). Ce positionnement s'explique, selon Ens et Sawchuk (2016, p. 288), par la marginalisation vécue par les Métis de l'Alberta, de la Saskatchewan et des Prairies de la société dominante et l'homogénéisation de l'ensemble des populations autochtones en une seule catégorie légale « Indian ». En outre, la Grande dépression contribua grandement à désarmer davantage les Métis, lorsque l'autorité sur les certificats fonciers et monétaires fut transmise aux provinces, qui ne tardèrent pas à les en destituer. Face à une incertitude économique grandissante et des discriminations incessantes, de nombreuses associations visant quête d'autonomie « in managing their own identity in new ways, with new parameters » (p. 288) virent le jour durant cette période. Éventuellement, 1960 fut une année de renouveau en termes de politisation chez les Métis (Ens et Sawchuk, 2016). Le gain d'une certaine autonomie politique et militante additionné à l'émergence de grandes figures activistes autochtones à partir de 1930 a permis d'encourager la formation d'un militantisme Métis.

En outre, cette réactualisation de ces cercles militants découle principalement de l'émergence d'organisations nationales, locales et provinciales permettant d'élaborer une scène politique moins infra-politique (a fortiori moins dissimulée), bien que l'obstacle majeur que ces organisations (dont la MMF) rencontrèrent fut la difficulté d'établir clairement qui étaient leurs constituants et sur quels critères baser leur électorat (notamment sur l'inclusion des *non-status Indians*). Une fois la

reconnaissance officielle des Métis comme peuple autochtone du Canada, la scission déjà présente durant la période de négociation de leur constitution ne s'est que prolongée à l'égard des *non-status Indians*, entraînant la redéfinition de leurs critères d'adhésion « as Métis only » (Ens et Sawchuk, 2016).

Dans un article, Hannah Roth Cooley (2019) explore les publications du *Newbreed Magazine*, une composante essentielle pour comprendre la conscience politique des Métis à partir de 1960. Comme espace de rencontre identitaire et communautaire, *Newbreed* a représenté depuis les années 1960 jusqu'à quasiment le début des années 2000 le relai de cette survivance de la cause décoloniale Métis : le peuple de Riel (comme le rappelle l'autrice) continue de faire survivre la mémoire de ces résistances et de l'histoire de la Rivière rouge à travers l'écriture. Le projet derrière *Newbreed Magazine*, initié par l'*Association of Métis and Non-Status Indians of Saskatchewan* (AMNSI), s'est présenté dans un premier temps comme une opportunité pour combattre ces dispersions qui persistaient au sein de la communauté Métis. Dans un second temps, ce projet avait aussi pour objectif de mettre en place un médium d'expression renforcé, pour permettre un espace de représentation « in their own cultures, communities, and identities in the process of decolonization » (Smith, 1999, citée par Cooley, 2019, p. 139).

Plus encore, le schisme que j'ai mentionné ci-dessus bien qu'il ait servi le renforcement du système d'inclusion plus rigoureux sur les lignes définitionnelles concernant la généalogie, les relations communautaires et l'identification en tant que Métis, permettant l'essor d'organismes *Métis-based* et surtout *Métis-driven* en termes de représentation politique et culturelle, cela a également contribué à laisser

de larges zones grises qui ne concerne par les débats autour de l'identité Métis⁹, notamment concernant les biais autour de la représentation politique des voix des femmes Métis et des personnes bi-spirituelles au sein de ces institutions. C'est précisément ce point que je souhaite aborder dans la troisième partie de ce développement, et qui traitera davantage des conceptualisations faites sur le sens de la gouvernance, l'appartenance et le rôle des femmes dans ce projet.

1.1.3 Genre et pratiques militantes

Une part substantielle de la littérature scientifique sur le sens de l'engagement et de la politisation chez les femmes Métis (et autochtones plus largement) renvoie à un besoin et une nécessité pour des femmes chercheuses (autochtones ou Métis) de redonner leur centralité et leur valeur à ces positionnements qui ont longtemps été dénigrés dans les écrits académiques. Ce constat démontre que ce type de récits sont en eux-mêmes foncièrement engagés. Dans sa thèse doctorale, Kim Anderson (1997) mentionne avoir pensé sa recherche doctorale autour de ce besoin de requalifier la scène académique : non plus de se sentir (Anderson en tant que femme autochtone) comme « sujet de science » mais actrice productrice de savoir. Ce désir de relation, d'identité, a constitué la page tournante de ces types d'écrits, où une génération de jeunes chercheuses, autrices, artistes, mères, tantes, sœurs, aînées se sont trouvés ce but commun : faire exister (et survivre) leurs expériences de vie. Tantôt d'amour, tantôt de haine, tantôt de joie,

⁹ Il est à noter que le monopole de ce sujet sur les travaux (académiques ou non) en lien avec la question des Métis au Canada a grandement diminué ces dernières années. Jennifer Reid et Chris Andersen confrontent ce sujet dans la préface de l'ouvrage *A people and a nation* (2021), où les deux auteurs mentionnent la prévalence d'un doute et de constantes interrogations lorsqu'il s'agit de saisir la construction identitaire des Métis où celle-ci se construisait exclusivement sur une définition biologisante de l'appartenance et qui semble nier la dimension socio-historique, politique de cette notion.

tantôt de tristesse. C'est dans la diversité de leurs pratiques et de leurs trajectoires que ces récits gagnent à se faire connaître, nous disent-elles : en combativité contre ces récits d'auparavant sensationnalistes, ancrés dans une logique de « the more tragic the better » (LaRocque, 1990, citée par Anderson, 1997). Plus encore, l'émergence de travaux s'intéressant à cette intersection entre race, genre et pensée féministe a corroboré cette difficulté (notamment vécue par les femmes autochtones) de faire exister harmonieusement leurs identités culturelles et de genre (Green, 1997). Joyce Green soutient que la notion de féminisme corrobore sa pertinence à travers sa lutte contre le patriarcat (étant originellement une lutte consciente des enjeux sociaux et politiques réels que le genre possède comme outil de performance sociale). Dès lors, c'est par l'existence de cette asymétrie que le féminisme devient pertinent par sa réflexion, et ce qui expliquerait pourquoi cette notion se voit contredite ou interrogée par des femmes autochtones : non pas en contradiction de la réalité que représente le potentat socio-politique du patriarcat, mais bien car « féminisme » désigne une tradition particulière d'engagement qui ne s'articule pas toujours facilement avec l'ancrage communautaire et identitaire des femmes autochtones. Ainsi, l'idée étant que le féminisme est une lunette par laquelle l'on perçoit la praxis, et que celle-ci ne connaît que les limites qu'on lui établit. Mais alors, quel sens à l'agentivité politique des femmes Métis au sein des structures de politisation de leurs communautés ?

Face à ce questionnement, je souhaite revenir sur un article (Seraphim, 2014) qui s'intéresse à ces dynamiques basées sur le genre chez les femmes Métis et leur représentation tant au sein de la communauté que dans l'imaginaire collectif parfois stéréotypé. Joanna Seraphim (2014) présente le travail de terrain de 18 mois qu'elle a effectué à Winnipeg au sein de différents collectifs et diverses associations de

femmes métisses¹⁰. Sa réflexion, bien qu'elle s'inscrive dans la continuité de la littérature à ce sujet, entre autres en référence au rejet des femmes autochtones des trajectoires militantes dominantes (notamment l'adhésion à la terminologie « féministe » que certaines femmes autochtones rejettent dans leur lutte), a apporté également plus d'un élément enrichissant des zones d'ombre du sujet. Seraphim partage un ensemble de récits dans son exposé qui démontre d'une véritable asymétrie de pouvoir à laquelle les femmes métisses sont confrontées dans leurs pratiques militantes. Bien qu'elles soient dotées d'une agentivité politique propre, les femmes métisses de l'Association des femmes métisses du Manitoba (MWF) semblent constamment en négociation de leurs pratiques et de leurs espaces sur la scène politique autochtone (et plus spécifiquement Métis). Seraphim soutient que les femmes de la MWM ont rapporté lors de leurs entretiens leur malaise à l'idée de devoir constamment suivre la voie politique de la MMF dans chacune de leurs décisions, une pression exacerbée par le fait que les deux organisations ont à leur tête la même personne. Par ailleurs, Seraphim souligne que les rôles que j'ai exposés plus haut, à savoir ceux en relation au soin domestique et à la maternité, servent de prétextes aux hommes au sein des postes d'autorité pour prioriser d'autres doléances politiques que celles en rapport avec ces sujets, bien que la précarité économique et sociale en rapport aux enjeux familiaux ait longuement été dénoncées par les femmes métisses (Seraphim, 2014, p. 187). Enfin, ce droit inégal à la représentation politique entre hommes et femmes Métis a joué également un rôle dans la fragilisation de la *cause métisse* dans la mesure où cela nourrit les divisions et le ressentiment au sein même de la communauté. Par conséquent, Seraphim souligne le paradoxe qui existe

¹⁰ Dans cette partie, j'utiliserai cette orthographe en référence à celle mobilisée par Seraphim dans son article.

dans le rapport de genre homme-femme au sein des communautés Métis, où un combat subsiste entre une volonté de préserver des traditions communautaires précieuses et l'assimilation forcée de catégories sociales et politiques auxquelles leur contexte de lutte les pousse à réfléchir.

En conclusion, cette section historique a permis d'apporter un aperçu de la construction de l'autonomie de cette nation, ce qui a fortiori m'a permis de mieux cerner le contexte actuel des mobilisations, entre autres en relation à la question du genre. Dans ces trois premières sections, j'ai présenté le contexte historique de formation de cette nation qui symboliquement a débuté en 1816 lors de la bataille de la Grenouillère et qui voit cette autonomie politique connaître de nombreuses évolutions aux frontières de plusieurs obstacles (notamment ceux relatifs aux instances de représentation politique, et à la question du genre). Dans le cadre de cette réflexion, deux de ces obstacles ont attiré mon attention :

- D'une part, l'existence d'une administration gouvernementale révoquant le droit aux communautés autochtones à s'autodéterminer, mais aussi d'une typologie juridique trop essentialiste sur le plan de la définition communautaire
- D'autre part, des instances de représentation politiques clivantes et résultant en une invisibilisation des spécificités culturelles, géographiques, historiques de chaque communauté et de l'expérience genrée de la politisation.

Dans une prochaine partie, je discuterai plus en détails de ces deux constats afin de mieux cerner le sens du politique et sa construction chez des auteurs Métis et issus de la tradition postcoloniale.

1.2 Auto-possession, relations et appartenance : comprendre la construction du politique chez les Métis

En passant des premières études anthropologiques sur le sujet aux ethnogenèses plus critiques (Ens et Sawchuk, 2016), le champ des *Métis studies* s'est profondément diversifié, et depuis ces dernières années, s'attache à engager un dialogue autour de perspectives moins racialisées et racialisantes (Adese et Andersen, 2021). En ce sens, une réactualisation de ce corpus est en cours face à l'émergence d'un pan de la littérature scientifique qui s'intéresse aux compréhensions situées et à la richesse historique de l'engagement militant et politique des Métis, centralisant l'importance de ne pas réfléchir à l'histoire Métis comme processus historique de métissage (Gaudry, 2016) qui serait essentiellement une conséquence de l'arrivée des premiers colons, mais de la concevoir comme une réalité entière et constituée de son propre ancrage identitaire, culturel et historique qui ne se limite pas seulement à son *mixed-lineage*.

Bien qu'il existe une importante littérature qui tend à interroger cette notion d'altérité construite par le discours juridique¹¹ et les essentialismes qu'elle produit, un discours à l'origine des difficultés et des obstacles de définition que continuent de subir les communautés Métis (Leroux, 2019), ma recherche ne s'inscrit pas directement dans cette littérature. En effet, elle ne contribue pas à ces débats (et aux mécanismes internes à la relation de soi-à-soi chez les Métis), mais s'intéresse davantage aux questions relatives à la mémorialité et la richesse militante de ces communautés, a fortiori leurs relations avec autrui, soient-ils autochtones ou européens. Sous cette logique, l'historienne Métis Brenda Macdougall (2006) invite

¹¹ En référence aux jurisprudences *Powley* et *Daniels*. Cette question sera traitée davantage dans la suite du développement.

à penser ces relations d'altérité dans un dépassement de cette conception d'un peuple de l'entre deux (litt. the *people-in-between*) et non dans sa continuité. C'est ce constat qui me pousse à m'interroger sur les liens théoriques possibles entre l'incessante remise en cause de l'autonomie culturelle, politique et identitaire des Métis et les trajectoires de politisation de personnes en reconnexion à cet ancrage. Les débats de la littérature portant sur la question de l'identité Métis et son rapport aux typologies de droit restent des éléments de contexte nécessaire pour appréhender le sujet.

Académiquement, l'usage du terme Métis prend racine dans l'étude de l'anthropologue français Marcel Giraud, *Le Métis canadien : son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest* (1945). D'après les historiennes Jacqueline Peterson et Jennifer Brown (1985), la terminologie dans l'étude de Giraud désignait principalement les descendants des Métis de la Rivière rouge, bien que les événements historiques qui ont suivi les résistances ont largement contribué à délocaliser certaines familles du Manitoba et vers les territoires du Nord-Ouest. Sous cette logique, n'étaient pas considérés comme « métis »¹² les individus d'ascendance anglaise-autochtone, ou non française-autochtone. Par la suite, l'emploi du terme « métis » s'est davantage démocratisé dans les milieux anglophones.

A partir des années 1970, une personne était reconnue comme métisse dès lors qu'elle n'était perçue ni comme blanche ni comme autochtone, même si son ascendance n'avait aucun lien historique ou géographique avec les Métis de la

¹² On notera que je n'utilise pas ici le terme « métis », avec un M minuscule, d'une manière anodine : en effet, les premiers travaux qui ont été publiés sur l'histoire des Métis, ne faisaient pas référence aux personnes qui descendaient des communautés de la Rivière rouge (historiquement étant l'ancrage originel des Métis) mais bien à tout personne au parentage mixte, d'où l'usage du terme français métis issu du mot « métissage ». Cette orthographe a vu ensuite son usage désuet au profit du terme au M majuscule, « Métis », prenant en compte la nécessité de concevoir l'identité dans son sens politico-historique, et non pas une notion exclusivement génétique.

Rivière rouge. Peterson et Brown (1985) soutiennent que l'extension du terme « métis » à toute personne de lignage mixte a grandement dénaturé l'identité Métis, dans la mesure où il s'agit là d'une définition des plus essentialistes (ne prenant en compte que les caractéristiques raciales de l'individu). Cela aurait eu pour effet d'après les autrices « to confuse or muddle an historically based politics and ethnic identity with the genetic attributes of individuals, regardless of their ethnic or cultural identity » (1985, p. 5).

Les politistes Darryl Leroux et Adam Gaudry (2017) soutiennent que l'abus de langage dans l'usage du terme de Métis (au sens de métissage) a eu pour effet l'émergence d'identités métisses partout au Canada, même chez des individus non-autochtones. Ces fausses constructions identitaires ont non seulement entraîné la normalisation d'une réécriture de l'histoire des communautés Métis, mais aussi la décrédibilisation d'un droit à l'autodétermination des personnes autochtones, où l'appartenance était réduite à un statut de droit et une disposition génétique, qu'en référence à sa définition généalogique et d'ancrage dans la communauté. Avec la jurisprudence *Powley* et l'émergence d'affaires connexes¹³ une réalisation émerge face à l'aspect génératif du droit canadien sur la question de l'autodétermination autochtone, qui dans la pratique de ses dispositions par ses institutions se résume soit à des pratiques légalistes positivistes ou ancrées dans le systématisme de structures normatives plus larges comme le patriarcat, l'hétéronormativité et le colonialisme (Gaudry et Andersen, 2016).

Les dispositions de ces jurisprudences (en l'état *R.c. Powley* et *R.c. Daniels*), affirment Adam Gaudry et Chris Andersen (2016), soulignent leur contribution dans la destitution du sens de l'identité Métis, sa remise en cause perpétuelle et une

¹³ Voir l'arrêt *R. c. Daniels*.

dénaturation du *Métisisme* (Andersen et Gaudry, 2016), et l'émergence d'identités Métis intempestives (sans relation historique, géographique, ou de communauté avec la nation Métis). Si ces arrêts avaient pour objectif l'affirmation d'un statut juridique aux Métis¹⁴ (tentant de les déloger de cet entre-deux juridique), ils ont eu pour effet inverse de destituer les personnes autochtones de leur droit à l'autodétermination et mettant en lumière ce systématisme étroit et cette racialisation du sens de l'autochtonie (*indigeneity*) chez les Métis, comprise dès lors comme une mixité de leur ascendance, ce qui reflète une incompréhension de ce qu'appartenir à la communauté désigne. C'est ce que Gaudry et Andersen confrontent dans ce passage :

if, as the logic of the Daniels decision invites us to imagine, “‘Métis’ can ...be used as a general term for anyone with mixed European and Aboriginal heritage” (Daniels, para 17) rather than being based on links to the people, places, events and histories that comprise a rooted Métis peoplehood, can a distant ancestor located in an archival document or even a DNA test now serve as a basis for adjudicating claims of Métis identity? It is this of racialized impact and white settler Indigenization to which we now turn. (p. 23)

Par conséquent, il semblerait que bien que la question principale que je souhaite aborder dans le cadre de cette recherche ne vienne pas interroger l'identité Métis et les obstacles qu'elle connaît dans sa définition, ce sujet reste au cœur de nombreuses analyses et positionnements qui doivent être abordés. Car ces débats représentent une fondation pertinente pour les thèses des auteurs que je souhaite discuter dans mon cadre théorique et qui interrogent la manière dont on appréhende (à une échelle institutionnelle mais également individuelle) la formation de l'identité dans un contexte colonial.

¹⁴ Les Métis n'étant pas concernés par les dispositions de la Loi sur les Indiens (dans la mesure où ils n'étaient pas considérés historiquement comme un peuple pleinement autochtone), les dispositions des jurisprudences Powley (et dans une certaine mesure Davis) sont les premières tentatives formelles d'ancrer les Métis dans le cadre juridique canadien.

Dans « The Métis-ization of Canada: The Process of Claiming Louis Riel, Métissage, and the Métis People as Canada's Mythical Origin », Gaudry (2013) revient sur une idée importante à ce sujet. L'auteur critique la position ambivalente de Jennifer Reid (2008) dans son ouvrage sur Louis Riel dans lequel le caractère foncièrement anti-colonial des luttes de 1870 et de 1885 n'aurait pas été suffisamment reconnu : « From all historic accounts, Métis were primarily concerned with protecting their own freedom and well-being as a people from Canadian colonialism by creating social and cultural space between Métis and settlers in an effort to avoid cultural and political assimilation. » (Gaudry, 2013, p. 74).

Dans son texte, Gaudry (2013) dénonce une instrumentalisation de l'identité Métis, dans la manière de limiter sa définition au sens ethnocentré du terme. Ainsi, le métissage comme fondation du Canada, renvoie à cet embarras qui subsiste face à une histoire coloniale, et exclusivement reléguée à un passé lointain qui ne serait pas représentatif de l'environnement politico-culturel actuel du pays. Gaudry met en garde contre l'étroitesse et l'objectivation de cette position et qui réfute toute possibilité d'un futur postcolonial puisque : « It is not a métissage that lies at the heart of a postcolonial future but, rather, mutual respect, and space for all of us to be ourselves, both collectively and as individuals. » (p. 85).

Mais alors dans quelles conditions la construction identitaire des colonisés n'est plus un processus subi ? Gaudry (2014) répond à cette question en supposant « ce retour à sa subjectivité » sur la base de deux concepts cris qu'il définit comme deux processus contradictoires : *kaa-tipeyimishoyaahk*, qu'il traduit par un état de s'autoposséder; « the state of being self-owning, being free and able to provide the necessities of life on each extended family's own terms » (p. 78). Et *wahkohtowin*, la responsabilité « of being in, and making family, with commitments to a

constellation, of different relatives, related by blood or by other means, and including non-human relatives like the land and the non-human beings that live on it » (p. 78).

Ainsi, cette proximité théorique entre individualité et collectivité dans l'analyse de la pratique décoloniale (sous la perspective de l'organisation politique Métis du XIX^{ème} siècle), suppose une compréhension d'enjeux qui ne sont ni proprement individuels ni proprement collectifs. Afin d'illustrer cette idée, Gaudry revient sur le symbolisme de la chasse du bison dans la survivance économique mais également l'organisation politique des Métis. Il conçoit que c'est l'illustration par excellence de cette combinaison d'une auto-possession de soi et d'un ancrage dans la famille ; « the buffalo hunt was, in essence, a constitutional gathering of self-owning Métis families » (p.95).

En conclusion, cette section introductive a permis d'explicitier les questionnements et approches qui vont faire l'objet de la suite de ce chapitre. Dans une première partie, nous verrons plus en détails, à travers notamment les travaux de l'autrice Métis Emma LaRocque et du politiste postcolonial Mahmood Mamdani, comment la notion d'appartenance se trouve instrumentalisée en contexte colonial. Enfin, ces dialogues théoriques sur l'identité me serviront comme tremplin par la suite pour m'interroger sur le sens théorique de la résistance et du décolonialisme chez des penseurs autochtones ayant débattu sur ces questions.

1.2.1 Appartenance, ethnicité et identité(s) : lorsque l'assimilation force un oubli de soi

Parmi tous les travaux que j'ai pu lire sur la réconciliation identitaire dans un contexte Métis, l'ouvrage d'Emma LaRocque (2010) est celui qui m'a le plus marqué. La raison principale étant que LaRocque mobilise la critique littéraire

comme pratique discursive pour dénoncer le colonialisme au Canada. A travers son usage de la littérature autochtone, elle rappelle que cette forme d'écriture dénonce la représentation discursive et culturelle qui a également été la scène du racisme subi par les personnes autochtones. Pour reprendre la citation de Joyce Green avec laquelle l'autrice choisit de débiter son ouvrage : « Racism... permeates the cultural life of the dominant society both by its exclusive narrative of dominant experience and mythology, and by its stereotypical rendering of the "Other" as peripheral and unidimensional. » (p. 3)

LaRocque a intitulé un de ses chapitres « Dehumanization in Text ». Dans cette section, elle revient sur l'importance de comprendre la question du politique et du soi, dans le contexte canadien de colonialisme en relation à la longue tradition d'écriture déshumanisante de la littérature sur les personnes autochtones. Dans *Halfbreed*, Maria Campbell (1973) invoque un leitmotiv similaire dans sa narration de ce sentiment de profonde solitude qu'elle a expérimenté en tant que personne Métis. Cette expérience ne s'est pas seulement reflétée dans son rapport aux institutions (notamment dans ses relations et sa perception des corps policiers canadiens), mais également au sein même de sa communauté, où le décalage entretenu par des idéaux coloniaux et son identité culturelle passe également à travers une décrédibilisation de son référentiel culturel.

Bien que le sens de ce décalage soit développé plus amplement dans la partie suivante, il convient de mentionner ici que la notion d'identité a été une source inépuisable d'interprétations pour les penseurs et penseuses Métis et plus largement pour les théoriciens postcoloniaux. Mamdani (2012) affirme que l'identité autochtone s'est vue instrumentalisée par le pouvoir administratif colonial. Se faisant, être « natif » ne reposait pas sur une logique de relation générationnelle au

territoire, mais de distinction sur des critères issus de la perspective dominante du *settling power*.

Pour comprendre son argument, il faut s'arrêter un instant sur deux notions que Mamdani évoque dans son argumentaire à savoir la distinction *race-tribe* qu'il fait et qui représente un élément de contexte important pour comprendre l'idée de *nativism* (sa construction et le contexte dans lequel ses effets existent). Dans un premier temps, Mamdani conçoit cette distinction *race-tribe* comme fondée sur une volonté de marquer juridiquement ces discriminations basées sur le fait « d'être natif ou non ». Ainsi, les sujets dits « non natifs » sont assimilés à la population civile étrangère, c'est à dire que ces individus constituent des sujets de droit de la loi civile et non du droit coutumier (p. 50), à l'inverse des sujets dits « natifs » et qui étaient soumis à l'autorité de la loi administrative coloniale, puisque constitutif de la tribu. La tribu, dans le contexte des colonies africaines, est *juridiquement* une construction coloniale ; une extension de cette opposition entre civilisation et barbarisme, et donc un moyen de destitution de toute autorité territoriale, juridique, administrative et culturelle des sujets colonisés.

Parallèlement, Edward Saïd (2003) théorise sous le concept d'orientalisme, l'idée que l'identité des colonisés est foncièrement performative, dans la mesure où elle n'a pas de réalité en dehors des constructions et de l'opacité que lui attribue le colonialisme. Dès lors, associer ethnicité et identité tend à rendre une notion fluide et dont l'expérience est singulière pour chacun (l'identité), en une chose homogène et universelle. Plus encore, penser l'identité en termes exclusivement ethniques revient à supposer une racialisation de l'existence culturelle, sociale, politique voire juridique, des individus non-blancs.

À mon sens, l'idée résultant de ces divisions est significative pour une relecture de l'ouvrage de LaRocque, car elle repose sur cette déshumanisation que l'autrice dénonce : en homogénéisant l'appartenance communautaire et culturelle d'individus et en rendant nécessaire une reconnaissance de cette appartenance *par le droit* pour exister, ce sensationnalisme et cet effacement culturel continuent d'être perpétrés. Conséquemment, renverser ce *statu quo* implique aussi cette décolonisation des savoirs que prescrit LaRocque, en redonnant sa valeur pédagogique et compréhensive aux savoirs ancestraux mais également en concevant des identités politiques au-delà de l'ethnicité et des catégories.

1.2.2 Résistance et indigénisme : décoloniser en contexte autochtone

Le penseur d'origine Glen Coulthard (2014) définit la résistance décoloniale comme processus fondé sur un rejet des politiques de reconnaissance libérales et l'intériorisation d'une résurgence autochtone ; résurgence qui s'exprime, selon lui, à travers une normativité ancrée¹⁵ dans la *praxis*. Cette définition soulève une tension intéressante lorsqu'il s'agit de concevoir l'imbrication entre résistance et identité Métis dans la mesure où la dénaturation de celle-ci repose essentiellement dans le conflit entre *situated self-understanding* (au sens de compréhension située) et *official classification* (au sens de typologies) (Andersen, 2014). Sous cette perspective résistance et reconstruction identitaire s'expriment à travers une réconciliation des autochtones avec leur brillance propre.

Taiaiake Alfred (2005), un penseur kahanawà:ke, soutient que cette relation entre culture et politique est le propre de la résistance autochtone. Une culture

¹⁵ Coulthard (2014) définit la normativité ancrée comme l'ensemble des cadres théoriques éthiques générés par des pratiques spatialisées et des savoirs s'y rapportant.

politique suppose de désarmer la mécanique centrale de l'asservissement colonial, à savoir la dissolution de l'individualité du colonisé dans le potentat colonial. Dans cet élan, Alfred soutient qu'une résistance effective contre le potentat colonial suppose que le colonisé prenne conscience du rôle qui lui est assigné et qu'il s'en détache. Selon Alfred, le piège derrière les politiques de reconnaissance libérales (celle-là même que Coulthard critique par la suite) tient en ce qu'elles continuent à exposer le savoir autochtone aux normes du savoir dominant.

Ainsi, tout le problème vient d'un dogmatisme épistémologique flagrant où le lieu et les conditions de la résistance sont biaisées et souillées par une reproduction du modèle colonial au sein même des luttes anticoloniales. Dans son chapitre intitulé « Colonial stains on our existence », Alfred confronte ce qu'il nomme l'arrogance de l'impérialisme colonial. Dans ce passage, l'auteur ancre cette idée dans cette perpétuation de codes et de dynamiques de pouvoirs dans les sociétés euro-américaines. Alfred souligne pertinemment que l'adversité dénoncée dans le contexte de la lutte contre le colonialisme chez le peuple Onkwehón:we ne se limite pas à l'homme blanc ou à des considérations raciales (ce raisonnement s'inscrivant dans la continuité de cette pensée impérialiste), mais bien à cette ignorance des violences coloniales encouragée au sein de la société coloniale, ignorance héritée par générations et jamais confrontée.

A travers cette idée, Alfred pose la question de la culpabilité et de sa confrontation dans nos relations en évitant ces deux comportements également dénigrants de ce passé, à savoir le déni et le fatalisme. Un autre pan de cette observation peut être soulevé, quant aux représentations de ces sources d'expériences. En effet, Desai, Sium et Ritskes (2012) soutiennent que les savoirs autochtones ont longtemps été relégués à leur statut primitifs, de savoir traditionnels

stéréotypiquement reliés à la seule question du lien sacré avec la terre et sa force créatrice de vie : « indigenous knowledges have been cast as primitive and physical, as ‘arts and crafts’ or as agriculture. They have been ‘hands on’ knowledge, lacking the sophistication and theory that European thinkers have crafted. » (2012, p. 9). Cette idée contribue à faire exister une image fantasmée de ce que constitue le vécu et la mémorialité autochtone de l’expérience de l’aliénation coloniale. En ce sens, cette stagnation des représentations dans l’imaginaire politique et culturel de récits autochtones romancés suppose une visibilisation sournoise de ce vécu. Ces narrations ne sont pas réellement ce qu’elles prétendent être, dans la mesure où elles contribuent à enrichir un imaginaire culturel rempli de représentations et d’images fantasmées de ce qu’est censé représenter « l’identité autochtone » désubjuguée, mais qui en réalité s’inscrit dans la continuité de cette subjugation.

LaRocque (1999) s’intéresse également à l’impact de la blanchité dans l’invisibilisation de récits autochtones en se demandant si les écrits résistants autochtones sont des écrits *véritablement* résistants, au sens où ces écrits ne seraient pas fidèles aux codes de la culture littéraire dominante. Ainsi, ce besoin de décoloniser les études postcoloniales de cette perspective occidentale, que LaRocque (2010) dénonce plus tard, prend racine dans cette mise en scène grotesque que Deloria (1969) évoque également, d’appropriations culturelles intempestives : « What we need is a cultural leave-us-alone agreement, in spirit and in fact. » (Deloria, 1969, p. 27). Dès lors, à la lumière de ces réflexions, il semblerait que penser résistance et anticolonialisme nécessite de former ces trajectoires de lutte sur une relation systématique à ce qui constitue sa sphère identitaire ; l’identité comme objet du politique. Au prochain chapitre, je discuterai plus en détails de la réalité de

ce constat mais également de ses enjeux à la lumière des entretiens conduits dans le cadre de cette recherche.

En conclusion, approcher le sujet des trajectoires de politisations de personnes Métis d'aujourd'hui m'a amené à me familiariser avec l'histoire d'une nation qui m'était jusque-là inconnue, mais également avec des discussions épistémologiques existant dans des entre-deux théoriques et aux frontières de plusieurs disciplines. La grande majorité des travaux présentés dans cette recension interroge l'histoire de la formation culturelle et politique des Métis en relation au processus de construction identitaire qui s'est vu à la fin du XX^{ème} siècle largement instrumentalisée par une rationalité juridique essentialiste dénaturant le sens de l'appartenance à la communauté défini par des traditions conceptuelles Métis critiques de ces raccourcis juridiques. Pour rappel, bien que cette recherche ne porte pas directement sur les limites et les débats autour de l'identité Métis, il s'agit là d'un sujet indirectement traité tant dans la littérature concernant l'objet de ma recherche que dans mon travail empirique. En ce sens, ce chapitre a permis de présenter, dans un premier temps, la chronologie des récits historiques des mobilisations et résistances décoloniales qui forment le théâtre créateur de la Nation Métis comme communauté autochtone politiquement et culturellement indépendante et autonome. Dans un second temps, j'ai pu retracer l'histoire des mobilisations politiques Métis au siècle dernier qui, faisant suite à l'échec des conflits anticoloniaux de 1885 ayant entraîné un renforcement du potentat colonial, sont marqués par la fragilisation de la possibilité d'un front uni dans l'organisation politique militante des Métis.

Enfin, cette section historique a permis d'anticiper les débats théoriques autour des notions de résistance, d'appartenance et d'identité, qui dans le contexte de formation d'un gouvernement Métis indépendant et d'une distanciation des

institutions coloniales se retrouvent reliées. Toutefois, les travaux explorés dans le cadre de cette revue de la littérature ne font pas référence à la question de l'engagement politique chez des personnes Métis se trouvant dans une situation de déconnexion identitaire¹⁶. S'agissant d'une situation majoritairement vécue par mes participant-es, les questions abordées lors de nos conversations relatives au sens de l'engagement, des pratiques communautaires, de l'identité et de la mémoire sont teintées par l'expérience négative et violente de la déconnexion identitaire et qui à mon sens serait potentiellement un enrichissement à la littérature préexistante sur le sujet. Par conséquent, l'objectif pour la suite de cette réflexion sera de s'interroger sur l'incidence de ce processus de (re)familiarisation à un ancrage communautaire sur les pratiques d'engagement de mes participant-es, un ensemble de questionnements qui n'a été qu'indirectement confronté par la riche littérature explorée dans ces lignes. Pour se faire, nous verrons dans un prochain chapitre que l'usage de la théorie postcoloniale pour traiter de ces considérations est utile dans la mesure où le traitement par ces auteurs des concepts de résistance, d'identité et de subalternisme interroge pertinemment la nébuleuse que représente la lutte décoloniale dans le contexte des Métis au Canada.

¹⁶ Je mentionne un processus de reconstruction identitaire car parmi mes 6 participant-es, 5 se trouvent dans un contexte de reconnexion à leur ancrage Métis.

Chapitre 2. Cadre théorique

Au chapitre précédent, j'ai démontré que les différents pans qui composent le champ des *Métis studies* ne sont pas suffisants pour explorer les trajectoires décrites par mes participant-es, qui majoritairement expérimentent leur politisation conjointement à un processus de reconnexion communautaire (de surcroît identitaire). Dès lors, avec l'objectif de me familiariser avec ces enjeux qui relient identité, forme(s) de résistance et projet décolonial, j'ai fait le choix de construire mon cadre théorique en m'inspirant de travaux issus de la théorie postcoloniale en raison des thématiques traitées dans ce champ d'étude propres aux enjeux de représentation, de formes de résistance et d'identité que je souhaite explorer à travers les récits de mes participant-es. Dans une première partie, nous verrons que les liens entre résistance anticoloniale et rapport conflictuel à l'identité sont nécessaires à prendre en compte dans une démarche décoloniale, dans la mesure où la plupart des auteurs soulignent l'importance de considérer la reconstruction de la subjectivité des colonisés comme processus conjoint à une reconstruction identitaire positive. Dans une seconde section, nous verrons que les différentes solutions introduites par les auteurs dans la meilleure manière de décoloniser l'identité, repose sur la réalisation que les identités des colonisés doivent dépasser les essentialismes auxquels les logiques coloniales les ont réduites, pour accepter de considérer ces identités non blanches et non dominantes comme des héritages riches, divers et évolutifs et non comme un produit homogène, stéréotypé et gouvernable. Enfin, dans une dernière section, c'est à travers le champ des *subaltern studies* que j'introduis la pierre angulaire finale de cette réflexion, à savoir que ce domaine d'étude me permet d'interroger à la fois le rapport des individus à des instances de représentations

politiques et sociales insuffisantes (dans le contexte de l'empouvoirement des voix décoloniales Métis) mais également des raisons structurelles à l'origine de ces difficultés et qui soulignent l'importance d'accéder à des moyens de représentations qui dénoncent l'immuabilité des statuts politico-sociaux de « agent-sujet » en contexte colonial.

2.1 Saisir le lien entre résistance anticoloniale et l'essentialisation des identités colonisées

Dans cette section, j'explore les travaux de divers auteurs postcoloniaux et autochtones pour appréhender le lien entre résistance anticoloniale et essentialisation des identités colonisées. Ce lien illustre un rapport de pouvoir asymétrique qui ne cesse de se reproduire entre identités colonisatrices et identités colonisées. Nous verrons que les auteurs coïncident dans leur analyse à considérer l'identité comme objet foncièrement politique dans un contexte colonial et qui pose des questions nécessaires pour comprendre la perte de subjectivité subie par le sujet colonisé.

Comme mentionné au chapitre précédent, Coulthard (2014) soutient que les conditions de formation de la relation colonisé-colonisateur reposent sur une cimentation de structures et normativismes politiques, sociaux, économiques, culturels qui conforte cette domination ; une relation de pouvoir qui dépossède pleinement le colonisé de son autonomie et d'un concept de soi. Cette idée aborde, entre autres, la question de savoir comment construire la réalité collective de la résistance.

L'idée se présente au premier abord comme une lutte frontalière, plus précisément de deux fronts s'opposant l'un l'autre, et qui débouche dans un contexte colonial sur une redéfinition des modalités de l'expérience identitaire. Dans ce

contexte, la question du « je », du « nous » et du « eux » converge vers une stratification de l'identité, qui est rarement dépeinte comme ces deux blocs immuables. D'après Howard Adams (1975), cette organisation sociale, encourageant une aliénation des classes dominées et une performance de cette omniprésence du colonisateur dans les postes de gouvernance, constitue un obstacle à l'émergence d'une conscience politique chez les sujets aliénés. La logique du « diviser pour mieux régner » qui s'exerce dans cette relation entre le colonisé et le colonisateur s'engage à destituer toute volonté d'unicité ou de la constitution d'une voix unie contre l'opresseur. Dans cette logique, la résistance anticoloniale en tant qu'elle ébranle cette division par laquelle se nourrit et se fortifie la souveraineté du colonisateur par l'appel à s'unir qu'elle suppose, représente chez Adams la voie vers la libération. Dans la mesure où le pouvoir colonial réduit la pratique décoloniale à une lutte absurde et sans impact, étant le fruit de l'effort des colonisés, Adams considère que c'est aussi dans la remise en cause de ce statu quo (d'un colonisé impuissant/colonisateur tout puissant) qu'une lutte anticoloniale est fondée. Adams prend comme exemple l'évolution historique du « native leadership » dans les sphères militantes autochtones (et Métis particulièrement). L'auteur constate que ces organisations étaient à leurs débuts une extension du bras colonial, dans la mesure où elles dépendaient des ressources et de l'estime du colonisateur : « The colonized have changed only from the white bureaucrat to the red bureaucrat; except that the new red oppressor is more absolute, exploitative, manipulative and brutal. » (p. 185). Adams souligne un constat qui n'a été exploité que très peu par les travaux que j'ai cités précédemment, au sens où la vulnérabilité socio-économique des dominés par la structure de classe, héritée par l'impérialisme de la société coloniale, rend difficile une organisation politique de lutte lorsque l'un est réduit à un constant état de

survivance. Adams considère qu'il ne peut exister de libération si ces structures perdurent, où seuls des élites possèdent un pouvoir de représentation et une place dans ce jeu de pouvoir. Similairement, Mamdani (2012) affirme, qu'en pratique, la décolonisation (comme enjeu de libération nationale) serait pour lui la préoccupation centrale de deux entités : l'intelligentsia (classe intellectuelle) et la classe politique qui représentent à eux seuls la clé de voûte des mouvements nationalistes indépendantistes. Ici, son propos est similaire à celui d'Adams qui conçoit également les institutions autochtones chargées d'organiser en pratique le projet décolonial comme des instances de privilège également ; « we turned the colonial world upside down, we didn't change it » (p.9). Mamdani et Adams critiquent tous deux une immortalité des logiques de classes instaurées par l'organisation coloniale, vouées à ne jamais disparaître mais à perpétuellement se reproduire.

En ce sens, Mamdani et Adams posent une question intéressante ; Comment construit-on un modèle de gouvernance qui ne reproduit pas ces dynamiques de pouvoir du *settling-power* ? Précédemment, je me suis brièvement penchée sur l'importance de la relationnalité dans le sens de la gouvernance chez les Métis. Car c'est dans ce cadre que visualiser sa praxis décoloniale comme résurgence prend tout son sens : dans une destitution de cette pseudo légitimité d'État et dans un (ré)apprentissage du vivre ensemble qui n'incite pas à la subjugation et à l'imposition, mais à l'indépendance et à la relation. Face à cette question, Adams incite à se détacher de ces reproductions de classe à travers une réappropriation de cette dignité volée par les conditions de son exploitation à cause desquelles « practically all creativity and intellectual development have been smothered » (p. 195). Les positions de Mamdani et Adams se distinguent dans cet appel à l'autodétermination qui fonde l'auto-possession et la restauration d'une autonomie

d'individus libérés, propre à des modes de compréhension autochtones de la gouvernance. Dans *Prison of grass*, Adams (1975) parle plus spécifiquement d'un *native nationalism*, dont les conditions d'établissement passent par une fierté équivoque opposée au séparatisme d'une définition constitutionnelle de la race et de l'autochtonie engendrée par les institutions coloniales. Cette idée introduite par Adams est similaire aux concepts introduits par Gaudry (2014) de *wahkohtowin* et de *kaa-tipeyimishoyaahk* (expliqués ci-dessus), comme éléments importants chez les chasseurs de bison. Ces notions permettent de dépasser une image désancrée de la seule chasse au bison pour devenir un véritable leitmotiv dans la compréhension des modes de gouvernance Métis : un retour entre deux frontières importantes des pratiques résistantes Métis articulées autour de la famille et de la possession de soi. Ainsi, l'idée de résistance, en particulier dans un but anticolonial, affronte la perpétuation de ce mépris de soi chez le colonisé au regard de la position à laquelle il est cantonné, où son existence physique et métaphysique doit être performée pour la bonne conscience du colonisateur et la bienséance de sa société. Memmi (1957) revient longuement sur cette idée dans *Portrait du colonisateur*, livre dans lequel il décrit le colonisateur comme cherchant à tout prix à légitimer son existence en justifiant son projet et l'état des choses :

Grâce à une double reconstruction du colonisé et de lui-même, il va du même coup se justifier et se rassurer. Porteur des valeurs de la civilisation et de l'histoire, il accomplit une mission : il a l'immense mérite d'éclairer les ténèbres infamantes du colonisé. Que ce rôle lui rapporte avantages et respect n'est que justice : la colonisation est légitime, dans tous ses sens et conséquences. (p. 104)

Ainsi, pour Memmi, la domination et la servitude sont dans la nature de ces hommes ; la domination éclairante du colonisateur, et la servitude aveuglée du colonisé. Memmi affirme que c'est la transformation de ces caractéristiques en éléments fondateurs de leurs personnalités qui contribue à détruire toute autre

possibilité de changement. En analysant ces positions structurelles comme devenant des composantes substantielles du vivre en société, Memmi et Adams semblent se rejoindre dans l'idée que l'affirmation implacable de ce « nouvel ordre moral » (Memmi, 1957, p. 105) et la légitimité des structures qui l'accompagnent complexifient les conditions d'émergence d'une libération. Néanmoins, les auteurs ne s'arrêtent pas sur une note défaitiste. Pour Adams et Memmi, la déconstruction de ces positions (à savoir de colonisateur/agent de la domination et de colonisé/ sujet subalterne à la domination) s'inscrit dans un regain d'autonomie à travers son identité.

Si, au premier abord, « la seule alternative possible pour le colonisé est l'assimilation ou la pétrification » (Memmi, 1957, p. 131), la révolte et l'insurgence représentent une autre voie vers cette émancipation. Bien que l'affirmation de soi dans cette lutte soit ambiguë, selon Memmi, car découlant d'une volonté de provocation contre ce que représente le colonisateur et de démystification du colonisé (et donc toujours dans une perception partagée entre son regard et celui de l'opresseur), Memmi affirme qu'il est difficile de trouver une réponse exhaustive à la reconstruction identitaire du colonisé dans sa quête de libération. Si Adams affirme que ce processus s'inscrit dans un (ré)apprentissage où « Indians and Métis are now concerned with giving a native dimension to their lives and actions because identity helps in the struggle against colonialism » (1975, p. 186), Memmi, pour sa part, invite à s'interroger sur la condition même de création de cette identité : celle-ci devant s'articuler par elle-même pour elle-même, en dépassement de ces oppositions aberrantes où « le colonisateur, qui instaurait ainsi une barrière définitive entre lui et le colonisé. » (p. 176).

En conclusion, ces auteurs élaborent un lien pertinent entre résistance et reconstruction identitaire du colonisé, où ces deux processus sont complémentaires. Dans le cadre de mes entretiens, c'est également un constat qui est apparu comme nécessaire pour penser la politisation de mes participant-es. Plus encore, les positions critiques des auteurs à l'égard des compréhensions situées de l'engagement, n'étant pas un concept fixe et universel dans le contexte de toute trajectoire confondue, m'ont beaucoup aidé à appréhender des récits similaires durant mes entretiens. De fait, cette section a permis de répondre en partie à des questions relatives à la construction d'une altérité entre colonisateur et colonisé qui semblent pertinentes pour l'analyse de mes entretiens relativement aux rapports de mes participant-es aux institutions coloniales. A présent, il s'agit de s'intéresser aux potentiels dépassements que suggèrent des penseurs postcoloniaux sur la potentielle émancipation des sujets colonisés de ce rapport conflictuel à leurs identités.

2.2 Au-delà des stéréotypes. Comment décoloniser l'identité colonisée ?

Comme je l'ai présenté précédemment, le rapport à l'identité en contexte colonial est profondément dichotomique car elle se présente à la fois comme le lieu de construction d'une altérité dans la manière de se percevoir comme sujet (à savoir dans le regard de l'autre) et son linceul où cette altérité se démantèle. Memmi (1957) soutient que l'identité du colonisé est construite entièrement sur une mystification du colonisateur où le but (si ce n'est pas l'assimilation) et la destruction de toute raison d'être culturelle et de représentation du colonisé. Edward Saïd (2003) théorise sous le concept d'orientalisme, l'idée que l'identité des colonisés est foncièrement

performative, dans la mesure où elle n'a pas de réalité en dehors des constructions et de l'opacité que lui attribue le colonialisme.

Dès lors, l'identité dans la colonie tend à rendre une notion fluide et dont l'expérience est singulière pour chacun en une chose homogène et universelle. Or, Homi Bhabha (1994), dans son interprétation de Frantz Fanon, souligne que cette déshumanisation et la prohibition d'une autonomie de soi chez le colonisé sont le reflet d'une détestation par le régime colonial de tout ce qui puisse toucher à la différence ou la diversité. Le concept d'hybridité qu'il présente renvoie à sa motivation de voir cesser ces essentialismes de l'identité. En ce sens, dans sa critique de la fixité (notion qu'il oppose au concept d'hybridité), Bhabha prend l'exemple du stéréotype comme phénomène illustrateur de cette déshumanisation.

Le stéréotype, comme « excess of what can be empirically proved or logically construed » (1994, p. 66) représente cette performativité nécessaire au colonisé pour exister socialement dans la société coloniale. Ce que Saïd traduit par le concept d'orientalisme préfigure ce que Bhabha formule dans sa critique. Selon Bhabha, le sujet colonisé perd toute forme d'autonomie et subjectivité sur lui-même dès qu'il navigue socialement en contexte colonial.

Dès lors, lorsque l'on construit le processus de formation de son identité sur la négation de cette même identité, sur une diminution de celle-ci et sur l'éloge d'une autre (une autre que l'on a catégorisé systématiquement comme supérieure et plus civilisée à l'originelle), cela encourage les conditions de création d'un tel reniement, d'une haine de tout ce qui touche de près ou de loin à cette identité redoutée. Cette haine de soi chez le colonisé, qui passe par un dénigrement constant de ce qui se rapporte à l'individualité du sujet aliéné dans la colonie, passe d'un aspect externe

de cette violence à une dimension internalisée chez l'enfant colonisé (Memmi, 1957).

De fait, au sein d'une société qui l'a éduqué à l'oppression, Memmi affirme qu'à moins d'une révolte absolue, l'enfant colonisé une fois adulte ne pourra compter que sur des valeurs-refuge qui lui permettent de continuer à accéder à son passé, s'il en a encore souvenir. Car Memmi affirme que « le colonisé semble condamné à perdre progressivement la mémoire » (p. 131) dans la mesure où si le colonisé n'a plus aucune notion de ce qui lui appartient pleinement et ne se définit que dans le regard des institutions qui ont programmé sa déchéance dans l'oubli, son individualité ne peut plus être nourrie. Il ajoute : « Les quelques traces matérielles, enfin, de ce passé s'effacent lentement, et les vestiges futurs ne porteront plus la marque du groupe colonisé. Les quelques statues qui jalonnent la ville figurent, avec un incroyable mépris pour le colonisé qui les côtoie chaque jour, les hauts faits de la colonisation. » (p. 133). En ce sens, c'est dans la critique de cet *Un* culturel, de cette omniprésente performance de supériorité que Bhabha pense l'hybridité culturelle comme un moyen de lutte contre des sociétés qui se prélassent dans cette binarité et où « everything that may be mobilised against such an idea of unity counts as radical. » (Easthope, 1998, p. 146).

Les thèses présentées de Memmi, Bhabha et Mamdani soulignent pertinemment les logiques qui sous-tendent le constat de « Métis as mixed » (Andersen, 2011). Andersen, en affirmant que les Métis ne constituent pas un groupe réduit à la mixité de leur parentage, mais une nation autonome aux symboles et à la détermination auto-possédées¹⁷ rejoint ces auteurs dans leur démarche analytique qui

¹⁷ L'idée étant qu'envisager la possibilité d'un décolonial au Canada suppose que l'on ne destitue pas ce droit à déterminer les conditions d'existence de son identité : « We are not a soup kitchen for those disenfranchised by past and present Canadian Indian policy and, as

conçoit les identités colonisées dans la complexité de leur pluralité. En ce sens, le concept d'hybridité mobilisé par Bhabha nous invite à considérer les identités colonisées au-delà des seuls stéréotypes auxquels elles sont réduites par le potentat colonial. Bhabha conçoit ce terme comme un tiers-espace, où l'expérience de l'identité est un processus évolutif et pluridimensionnel, qui s'oppose à une expérience fixe¹⁸ de l'identité. Ainsi, étudier les trajectoires de politisation de personnes Métis expérimentant une déconnexion communautaire suppose nécessairement de s'intéresser à la relation de mes participant-es à cette part de leur identité. Dans cette logique, identité et subjectivité renvoient à des processus substantiellement différents : la critique sous-jacente des auteurs présentés réside dans l'impossibilité de concevoir l'expérience « d'une identité authentique », dans la mesure où c'est précisément ce qui essentialise l'expérience identitaire dans un contexte colonial. Par conséquent, la subjectivité, comme cette expérience fracturée, hybride et fluide de l'identité (Bhabha, 1994), représente l'espace essentiel où se dénoue cette altérité : le passage d'une identité construite « contre soi » vers un espace de « réalisation de soi ».

Bien qu'il serait intéressant d'explorer plus longuement les interrogations que posent ces auteurs sur les effets de l'assimilation culturelle et de la performativité de l'identité en contexte colonial sur les pratiques d'engagements, les thèses présentées ici apportent davantage de questions que de réponses, particulièrement lorsqu'il s'agit d'appréhender les sources d'empouvoirement des sujets colonisés. Pour cette raison, il est important pour moi de m'intéresser à présent à la littérature

such, although we should sympathize with those who bear the brunt of this particular form of dispossession, we cannot do so at expense of eviscerating our identity. » (Andersen, 2011, p. 165).

¹⁸ Bhabha utilise la notion de « fixity » pour souligner la contradiction qui existe entre la compréhension idéologique de l'altérité dans le discours colonial et celle que l'on pourrait potentiellement concevoir dans un post-colonial.

des *subaltern studies*, qui traite plus longuement de la question de la représentation culturelle et politique des « colonisés », élément central dans ma conceptualisation.

2.3 L'anti-essentialisme des subaltern studies

Si dans la section précédente j'ai discuté de l'importance de concevoir la construction identitaire comme un processus structurel en contexte colonial et la nécessité de confronter ses détracteurs dans cette même logique, il s'agit dans ce développement de faire un point sur certaines des thèses mobilisés par Spivak pour mieux appréhender la nécessité de concevoir la décolonisation de l'identité des colonisés comme un objectif commun à l'anti-essentialisme dont elle fait preuve dans sa démonstration du statut de subalterne comme construction.

Dans cet essai (2009), l'autrice démontre à travers l'exemple qu'elle donne des femmes du « Tiers-monde », (comme forme d'exclusion la plus radicale des représentations dominantes) que celles-ci, en raison même de leur statut de subalterne, ne s'expriment pas à voix égales par rapport aux voix dominantes. Les propos de Spivak, bien que spécifiques au contexte d'écriture postcolonial dans lequel elle s'inscrit, font écho à mon sens aux compréhensions situées et à l'écriture du soi dans la littérature Métis (que présente LaRocque comme un médium certain de la résistance autochtone). Les notions de subalternisme et de critique postcoloniale trouvent leurs racines dans la même idée, affirme Prakash (1994) : « what Homi Bhabha calls an in-between, hybrid position of practice and negotiation, or what Gayatri Chakravorty Spivak terms catachresis: reversing, displacing, and seizing the apparatus of value-coding. » (1994, p. 1476). C'est un pan qui s'attend à appréhender la métamorphose qui se produit dans les relations identitaires et les dynamiques de pouvoir au sein d'un contexte politico-social de

dépossession et d'assujettissement. C'est le champ d'étude par excellence du *shift*, de la transfiguration, du changement.

Toutefois, bien que Bhabha conçoit avec optimisme son concept d'hybridité comme espace où se délie l'autorité coloniale (dans la mesure où comme tiers-espace de construction identitaire, l'hybridité nous invite à penser la subversion possible d'identités qui ne soient pas réduites à des catégories essentialistes), Spivak considère que cet entre-deux subversif n'est pas accessible à tout sujet subalterne puisque sa représentation n'est pas encore de l'ordre du réel ou du considérable. Spivak laisse une part conséquente dans sa dialectique aux propos de Michel Foucault et Jacques Derrida à ce sujet et dont je vais m'intéresser succinctement pour davantage de contexte.

Spivak s'intéresse à ces deux auteurs précisément en se confrontant à la question de la représentation. Que représente le subalterne vis-à-vis du dominant ? Plus encore, peut-on parler d'une conscience subalterne ? Spivak soutient que là où Foucault et Derrida touchent à un terrain inconnu des dialectiques marxistes, considérant qu'il existe une accessibilité à une conscience pure chez le sujet aliéné qui saisit les mécaniques derrière son aliénation, c'est que pertinemment la conscience est « une production idéologique » (Spivak, 2009, p. 50). Il s'agit là d'une notion qui est intrinsèquement reliée à la connaissance des interrelations qui fonde son existence et qui n'existe que dans une compréhension de ces imbrications de signifiants. Plus simplement, pour pouvoir parler d'une conscience subalterne, il faudrait pour cela qu'une mythologie de symboles et de sens relative à cette position puisse exister dans sa propre autonomie pour être formulée, et c'est précisément car le subalternisme est cantonné au renversement de ses représentations qu'une telle hypothèse est difficilement approchable. Lorsque Derrida expose ses positions

autour de la grammatologie, c'est pertinemment dans la critique de ces asymétries dans la manière de représenter la culture et l'écriture, où l'ethnocentrisme dans lequel le « sujet européen » se construit comme nécessaire à cet « autre », dont la marginalisation est à son tour construite similairement sur le piédestal sur lequel est porté son instigateur. Spivak conçoit que la notion de déconstruction chez Derrida n'invite pas à considérer une immortalité aux asymétries entre des savoirs dominants/des savoirs subalternes, mais y trouve l'occasion de renverser cet ordonnancement hiérarchique pour de bon. Spivak conçoit la position de Derrida comme « moins dangereuse que celle de Foucault », selon Montag (2006, p. 136) en raison de la critique du positivisme que l'on retrouve plus radicalement chez Derrida que chez Foucault, ce dernier dans sa démarche spatialisante des formes de cet assujettissement portant davantage attention « aux causes du dedans que du dehors ». Pour cette raison, l'oeuvre de Spivak a connu beaucoup de critique à la suite de sa publication, l'une de ces critiques étant l'essentialisme réducteur dans lequel elle enfermait les minorités dans un carcan juridique immuable, en tant que les subalternes sont destitués de parole en raison de ce même statut. Ces critiques, à mon sens, témoignent d'une incompréhension du projet conceptuel de l'autrice. Chez Spivak, la subalternité renvoie à un statut construit et non une nature préexistante à l'individu. Cette lutte, nous dit-elle, s'établit contre la subalternité, et non pas en cohérence avec celle-ci. Spivak affirme que le réel problème du subalternisme est qu'il impose à ces différences de n'exister dans l'espace public qu'en vertu de cette différence. Le cœur du problème n'est plus une question de reconnaissance par la rationalité dominante, mais de dépassement de ces cloisonnements et des limites entre ce qui est acceptable ou non par le corpus consensuel, voire de ses détracteurs les plus critiques.

Dans le contexte de cette recherche, l'anti-essentialisme que prescrit Spivak met en garde contre des rapports de pouvoir en place dans le contexte de l'assujettissement colonial, qui ne sont pas seulement de l'ordre de l'oppression mais de la négation. En considérant par exemple l'évolution des instances de représentations politiques Métis, la thèse de Spivak est révélatrice des enjeux derrière ces discours sur la diversité et ces politiques de reconnaissance institutionnelle à l'œuvre même dans les scènes militantes indépendantes des pouvoirs centraux. Dès lors, pour appréhender les engagements de sujets désubjectivés en reconstruction de leur subjectivité (comme c'est le cas d'une majorité de mes participant-es en quête de reconnexion communautaire), il est nécessaire de penser l'échelle de leur représentation dans le contexte plus large qui construit leur assujettissement.

Lorsque Spivak parle d'une agentivité limitée du sujet colonisé-subalterne, elle confronte sa position à celle du colonisateur-agent de sa domination. Dans son article J. Maggio (2007) démontre, en réponse à l'ouvrage de Spivak, que la véritable question n'est pas de savoir si le subalterne peut parler, mais plutôt si les conditions sont réunies pour être entendues. Maggio confronte son lecteur à l'idée qu'une traduction réussie des codes socio-politiques du subalterne repose non pas dans une participation active du colonisateur eurocentré à appréhender leurs différences coûte que coûte, mais bien dans un silence volontaire de celui-ci qui laisse place à d'autres formes potentielles de communication qui dépassent son hégémonie.

En conclusion, dans ce cadre théorique j'ai construit une réflexion élaborant une articulation entre identité et résistance comme co-productions dans un contexte colonial, considérant d'une part que l'identité des colonisés subit une forte essentialisation, d'autre part que pour faire sens d'un projet décolonial dans ces

termes, il est nécessaire de considérer cette émancipation comme un processus complexe, relationnel et situé dans les trajectoires respectives de mes participant-es. Dans ce contexte, les formes de résistance ne peuvent être dissociées d'un processus de redéfinition et de reconstruction identitaire qui lutte contre cette linéarité. C'est précisément ce constat que je discute dans les trois grandes sections qui composent mon développement.

Dans un premier temps, j'ai démontré que l'identité des colonisés en contexte colonial est un produit de son contexte d'existence. J'entends par là que leurs existences culturelles et sociales sont immergées dans ces rapports de pouvoir. A travers les écrits de Coulthard, Adams, Mamdani et Memmi, je soutiens que la domination coloniale fonctionne par une dépossession de soi forcée et par l'instrumentalisation des structures de représentation par des élites du pouvoir colonial.

C'est dans la seconde section de ce développement que je reviens sur les fondements relationnels de ce constat. A travers les concepts d'hybridité vs fixité de Bhabha, d'orientalisme chez Saïd, et d'assimilation chez Memmi, l'identité des colonisés apparaît comme une entité fixe, statique qui se doit d'être performée dans les normes stéréotypées dictées par la société coloniale. Pour contrer ce regard scrutateur du colonisateur, je soutiens grâce au concept d'hybridité chez Bhabha qu'une alternative est possible dans cette approche, en dépassant les normes rigides et réductrices d'attentes externes. En effet, Bhabha propose par ce concept une définition fluidisée et anti-essentielle de l'identité qui rejoint le constat d'Andersen concernant l'identité Métis.

Enfin, le champ des *subaltern studies* apporte des outils supplémentaires pour comprendre les défis que suppose la représentation des sujets subalternes en

contexte colonial. En ce sens, les thèses de Spivak invitent à s'interroger sur le cadre plus large dans lequel s'inscrit la gouvernance décoloniale. En effet, si la gouvernance décoloniale continue de naviguer dans des logiques coloniales perpétuellement reproduites, il nous faut concevoir l'autonomie politique et identitaire des sujets colonisés comme impliquant nécessairement des négociations constantes et des évitements du statu quo dans lequel ils ont été cantonnés. Dans la suite de mon travail, j'explorerai plus en détails si un tel constat est valable dans le contexte de l'agentivité politique de mes participant-es.

Chapitre 3. Approche méthodologique

Ce chapitre revient sur les réflexions d'ordre méthodologique de ma recherche. Dans le cadre de ce travail, j'ai décidé de conduire des récits de vie sous la forme d'entretiens qualitatifs semi-dirigés avec 6 personnes Métis issues des communautés de la Rivière rouge (située dans l'actuel Manitoba). Dans le cadre de ces conversations, d'une durée variant d'1h30 à 2h, nous avons échangés, entre autres, sur leurs trajectoires de politisation respectives, l'origine de leur prise de conscience politique, les étapes de cette politisation, les formes que prennent ces pratiques, leurs compréhensions situées de l'identité et de l'engagement, ainsi que le degré de proximité à leur ancrage Métis.

Dans une première partie, j'aborderai les spécificités du récit de vie comme approche méthodologique et les enjeux que cela représente pour moi dans le cadre de mon travail empirique. Dans une seconde partie, je présenterai les différentes étapes de ma collecte de données, à savoir les détails de ces rencontres, mais également le travail préparatoire et les considérations éthiques qui m'ont guidé au fil de ce processus. Enfin, dans une dernière partie, il s'agira de faire état de ma stratégie analytique, ainsi que de présenter brièvement les grandes pistes qui feront l'objet de mon analyse.

3.1 Le récit de vie comme outil méthodologique

Le récit biographique s'engage à être plus qu'un espace de trame narrative mais la scène où se dénouent des leçons de vie importantes, par une réflexion externalisée d'histoires internalisées. Smith et Watson (2010) traitent de l'importance de la mémoire en tant qu'« authenticator, and destabilizer of

autobiographical acts » (p. 22). Selon ces autrices, l'exercice autobiographique¹⁹ engage plusieurs considérations, mais dont je ne présenterai que les trois perspectives les plus pertinentes pour ce projet :

- La mémoire comme contextuelle
- La mémoire comme relai à l'acte de se souvenir
- Le rôle de l'expérience dans le récit biographique

Ces trois volets que citent les méthodologues Smith et Watson font l'objet des trois pivots clés sur lesquels « ma relation au terrain » s'est dressée. A présent, je tâcherai de présenter comment ces trois éléments se définissent (tant dans le travail de Smith et Watson que dans la littérature méthodologique autochtone plus étendue dont la lecture m'a également accompagnée) et quelles formes plus spécifiquement ces éléments ont pris dans mon approche.

3.1.1 *La mémoire comme contextuelle*

Je souhaite mettre à l'écrit un passage que Liam, un de mes interviewés et écrivain de profession, m'a rapporté lorsque je lui ai demandé quel rôle jouait la mémoire dans son écriture. Voilà ce qu'il me répondit :

Writers live with ghosts... After a lifetime of wrestling with the ghosts who took up residence in me, I have embraced them. I recognize my function as the custodian of their memory, the guardian of their history (...) I must give voice to them as best I can. In the past, I was fond of claiming that creating a work of art is an act of courage... It is also a sacred trust which must be exercised with humility, humanity, and recognition of the effort's poverty. Yet, fused with imagination, the retelling of the story of each ghost will hopefully speak to others, touching a chord and offering a truth which resonates for them.

Ces phrases, touchantes de poésie, m'ont beaucoup fait réfléchir sur l'ascendant que notre mémoire peut avoir sur nous surtout dans l'acte de partager ou rapporter un

¹⁹ Ici, je fais référence au fait de faire le récit de sa propre vie dans le cadre d'une conversation où « je » écoute et « l'autre » raconte. Donc non pas en référence à ma propre écriture, mais à mon écoute attentive.

récit. Dans un moment aussi essentiel, elle nous semble flancher au moindre tournant d'un souvenir ou d'une péripétie oubliée. Car la mémoire est avant tout de l'ordre du contexte. Étant un phénomène « historically inflicted » (Smith et Watson, 2010, p. 24), le souvenir conscientisé par la mémoire se rapporte à un contexte spatial et temporel bien précis. « The sacred trust » que mentionne Liam dans son élan scriptural fait référence à ce devoir qui se présente au rapporteur du récit de faire honneur à une parole qui ne peut exister que dans la continuité que lui permet l'écriture, mais surtout d'appréhender tout récit non pas dans une quête de vérité, mais dans un éclairage propre à une expérience donnée.

3.1.2 *La mémoire comme relai à l'acte de se souvenir*

En envisageant d'abord de conduire des récits de vie, je me rends compte que je me posais souvent des questions relatives à ma posture (et non pas tant à celle dans laquelle je mettrais mes participant-es). Bien que mon intention ne fût aucunement égoïste et ne reflétait que mon envie de vouloir « bien faire », chaque question que je formulais et reformulais, chaque intonation, chaque sujet de conversation était travaillé de sorte que j'évite tout inconfort ou silence dans la conversation (et ce dernier était loin d'être l'ennemi que je m'imaginais, mais je développerai ce point plus tard). Cependant, en relisant ces notes, je ne pouvais m'empêcher de réaliser que ce travail préparatoire laissait tout de même une large marge de manœuvre à chacun et chacune de ramener au cœur de la conversation les thèmes de son choix, ou du moins la liberté de tirer les ficelles que chacun et chacune trouvait davantage convenir à leurs souvenirs respectifs. Bien que cela fasse l'objet d'un développement moins succinct par la suite, je tiens à souligner que bien que les questions présentées à chacun-es de mes interviewé-es étaient relativement

similaires, il me semblait qu'aucune de nos conversations ne se ressemblaient. Là où l'exercice analytique devenait passionnant, c'est que ces interactions étaient si uniques et spécifiques au parcours respectif de mes participant-es, je me retrouvais souvent dans ma lecture croisée à l'intersection de plusieurs points communs. Car se rappeler se trouve être également un acte collectif. Dans leur article, Smith et Watson soulignent que le récit de vie suppose également la narration d'une trajectoire connectée à bien d'autres ; à une communauté de souvenirs. Ainsi, lire est également le médium par lequel s'exerce cette mémoire et cette remémoration importante : « When we read or listen to an autobiographical narrative, then, we listen for and attend to the role of remembering and conscious forgetting in the act of making meaning out of the past and the present. » (p. 30)

3.1.3 Le rôle de l'expérience dans le récit biographique

Smith et Watson (2010) disent de l'expérience « qu'elle est nôtre » en tant que « nous la possédons » : « Experience. We have it. It is ours. The intimacy and immediacy and palpability of our memories tell us so. » (chap 2, p. 30). Se crée ici un rapport organique, charnel, au souvenir. Car l'on se remémore, avant tout, *avec* notre corps tout comme *par* notre corps. Il est à la fois le médium du souvenir et son réceptacle ; le contenu et le contenant. Smith et Watson présentent l'expérience comme un argument d'autorité variable dans la narration, dans la mesure où il s'agit d'une entité catégorielle socialement, culturellement et politiquement négociée (p. 34) et qui trouve son autorité, vis-à-vis du lecteur, située et influencée par des facteurs de classe, de genre ou de race. Ce qu'elles entendent par « the category of experience itself is... negotiated » engage la question de la légitimité et du rapport asymétrique qui s'établit entre le narrateur et le lecteur dans l'autobiographie, et où

l'attention portée à son propos varie dépendamment de ce que le lecteur caractérise comme légitime ou pertinent à la lecture. Dans cette logique, les chercheuses donnent l'exemple des deux écrivains noirs américains Richard Wright et James Baldwin, dont les autobiographies renversent le ton souvent impersonnel du récit autobiographique. Dans les cas de Baldwin et Wright, l'apostrophe que suppose l'identification de leurs identités qui les positionnent à l'égard des autres renvoie au fait que l'écriture autobiographique se positionne. Car l'expérience est construite socialement et politiquement, elle devient un argument d'autorité dépendamment de son contexte d'énonciation (a fortiori dans quelle mesure est-elle discutable ou non). Sous cette perspective, l'expérience se présente comme une lunette aux facteurs différenciés, et qui constituent toute la diversité et la pertinence de la pertinence qui en découle. L'expérience n'est donc pas seulement un processus libre à l'interprétation ; c'est un processus « in need of interpretation » (p. 34). C'est précisément ce constat qui a rendu le processus d'analyse aussi complexe dans ma relation à l'empirie. Sous cette même logique mon travail analytique se trouvait constamment dans un jeu d'équilibriste entre ma voix et celle de mes participant-es; tout l'enjeu étant de dévoiler l'interprétation sans voiler la parole partagée.

3.2 La collecte des données

3.2.1 Le travail préparatoire : questions de recherche et considérations éthiques

En envisageant de faire du terrain et d'interviewer des personnes concernées, je me suis plongée dans un rapport scrutateur avec moi-même et avec ce qu'impliquerait de converser de sujets en relation avec le colonialisme et le rapport à la communauté, en étant moi-même étrangère à cette communauté. Ayant abandonné l'idée de faire un travail d'étude comparé entre deux corpus empirique

(dont l'un où je me sentrais plus légitime de prendre de l'espace de discussion), cette distance créée bien que déstabilisante au départ s'est vite transformée en questionnements davantage pertinents et moins égocentriques. Parmi ces considérations, une part importante de ce travail préparatoire était de m'éduquer sur ces enjeux pas seulement à travers des lectures intensives (tant sur l'histoire des Métis ou les travaux de méthodologues autochtones) mais également en me mettant en contact avec quelques personnes Métis (pas exclusivement faisant parti du milieu académique) auprès desquelles j'étais certaine de trouver cet apprentissage. Comme je l'ai mentionné plus haut, en décidant que j'allais me plonger dans cette enrichissante expérience qu'est la conduite d'entretiens, je suis passée par un long processus de figuration pour mettre en mots les questions de recherche qui conduiraient ces conversations. Le fait que je ne trouvais pas de terrains communs de lecture à ces récits souligne un point intéressant. Malgré la mise en place d'un guide d'entretien, mes conversations n'abordent jamais ces thématiques dans le même ordre ou dans le même ton. A présent, je réalise que ces questions étaient davantage pour moi que pour autrui ; elles me servaient de source de réconfort face à l'inconfort que je ressentais dans l'inconnu. Au-delà de cette première impression, mettre au point un guide d'entretien avec des consignes de départ organisées en thèmes m'a également beaucoup aidé, d'une part dans mon processus auprès du comité éthique, d'autre part dans ma prise de contact lors de ma phase de recrutement (leur permettant, d'une part, de se figurer les objectifs de cette recherche et, d'autre part, de se préparer si elles le souhaitaient à nos rencontres).

Plus particulièrement, les questions abordées dans le cadre de ces rencontres se déclinent en trois grands thèmes :

- Social background and genealogy

- Practices engaging with community
- Heritage

En ce sens, bien que je n'eusse pas de questions pré-établies, l'objectif de cette recherche étant d'appréhender des trajectoires de vie personnelle chez des individus Métis engagés auprès de leurs communautés respectives, ces trois thèmes étaient tout de même constamment abordés dans un ordre indifférencié dans le but de répondre à la question de recherche suivante : Comment se construit la politisation de mes participant-es en tant que personnes qui s'identifient comme Métis ? Et dans quelles mesures les relations communautaires et familiales ont-elles influencé ces trajectoires d'engagements ?

Face à cette question aux multiples facettes, l'idée de guider mes conversations par des thèmes précis (mais dans une certaine mesure assez larges) m'a permis de recouper plus assidûment les récits de mes participant-es, et donc de rendre mon travail d'analyse bien plus fluide. Dans cette démarche, j'ai fait le choix de recouper des caractéristiques générales (âge, profession et milieu de vie) sur mes participant-es. Bien que je n'aie pas récolté systématiquement d'informations démographiques concernant les participant-es, j'inclus ici un tableau schématique qui offre une idée générale quoique partielle de la constitution de mon échantillon :

	Profession	Âge	Milieu de vie
Liam	Ecrivain	75 ans	Urbain (Secteur Nord de Winnipeg)
Robyn	Trajectoire professionnelle variée. Profession actuelle inconnue	Inconnu	Urbain Red Deer (Alberta), mais ses attaches familiales principales émanent de la Région de la Rivière Rouge au Manitoba
Sonja	Ex-fonctionnaire	46 ans	Rural (Grahamdale,

	(Travaillait un temps à la MMF). Profession actuelle inconnue		municipalité rurale au Manitoba)
Daniel	Universitaire	40 ans	Urbain (Quartiers centraux de Winnipeg)
Carole	Inconnu	65 ans	Rural (Saint-Laurent, Manitoba)
Kat	Trajectoire professionnelle variée, mais au moment de notre entretien travaille pour la MMF	Inconnu	N'est pas spécifié (a grandi à Winnipeg, mais a passé une partie de son enfance à Domain, une communauté non-constituée au Sud du Manitoba)

Toujours dans la continuité de ce travail préparatoire, le processus auprès du Comité d'éthique fut également pour moi l'occasion de m'interroger sur la pertinence et l'importance des thèmes abordés (en échangeant notamment avec des personnes plus proches de ces sphères militantes que moi) pour m'assurer que je ne soulevais pas de questions trop inconfortables ou peu pertinentes à la réalité des expériences de mes interviewé-es. Après ces reformulations, c'est en concertation avec ces personnes et mes deux superviseurs que je soumis l'ensemble des documents dont je ferais usage lors de mon terrain et qui incluaient mon appel à participation, le formulaire de consentement et mon guide d'entretien. J'ai reçu l'approbation du CER au cours de l'été 2024 avec un certificat d'approbation valide pour une année. Les enjeux qu'a soulevé ce processus étaient également pertinents du point de vue d'un certain nombre de principes dans ma manière de me conduire et d'appréhender ces entretiens, notamment en rapport avec le respect de la vie privée et le consentement des personnes participantes. A ce sujet, j'ai spécifié sur le formulaire de consentement que tout participant avait le choix d'anonymiser son identité s'il ou elle le désirait, bien que je tiens à souligner qu'aucune personne n'a

demandé que l'on fasse recours à cette anonymisation. Aussi, le consentement éclairé des participant-es devait être recueilli en insistant également sur le fait que celui-ci pouvait être retiré à tout moment. À ce sujet, une des personnes participantes, après réflexion et révision des verbatims d'entretien, m'avait fait part qu'elle considérait se retirer de la recherche. Finalement, nous avons convenu cette personne et moi que les enregistrements et transcriptions de nos conversations seraient supprimés et inutilisables pour l'analyse, puis remplacés par un texte écrit par cette personne, qui relatait plus brièvement son expérience et qui était pour elle un moyen plus agréable pour partager son récit, élément important à respecter. Il s'agit d'un exemple parmi d'autres qui illustrent l'importance de considérer l'aspect mouvant et volontaire du consentement.

3.2.2 Phase de recrutement et déroulement des rencontres

Recrutement et critères de sélection des participant-es

Compte tenu que je n'avais pas de liens avec ces communautés, je me devais d'établir mes contacts avec délicatesse et respect, d'autant plus que le contexte de scepticisme et de grands changements dans les sphères d'organisation politique dans lequel j'avais évolué rendait difficile cette tâche. De fait, j'ai décidé de me restreindre à un recrutement par boule de neige sur la base de contacts transmis préalablement et la mise en place d'affiches de recrutement auprès d'associations d'étudiants autochtones, à savoir le centre de ressources autochtones Mashkawaziwogamig de l'Université d'Ottawa et le Indigenous Student Centre de l'Université de Manitoba.

Concernant les critères de mon échantillonnage, j'ai sélectionné mes participant-es sur la base de deux critères exclusivement. Premièrement, j'ai fait le

choix de baser mon recrutement uniquement au Manitoba, en raison de la proximité historique entre la nation Métis et ce territoire. Le premier critère de recrutement était donc de s'identifier comme Métis, d'être âgé (e)s de 18 ans ou plus, et d'avoir des attaches (de parenté ou de communauté) avec les communautés Métis de la Rivière Rouge dans l'actuel Manitoba. Secondement, mon recrutement devait se tourner vers des personnes qui se définissent comme militantes ou activistes. En ce sens, je définissais « militantisme » comme l'ensemble des pratiques ancrées dans des formes d'engagement collectif ou individuel et qui revendiquent publiquement la protection d'intérêts propres à la communauté Métis. Ces pratiques ne sont pas nécessairement centralisées autour d'un organisme particulier ou d'une institution précise. En outre, au cours de ces rencontres, je n'ai pas pu m'empêcher de souligner un grand inconfort chez les participant-es à l'idée d'utiliser ces termes pour narrer leurs expériences d'engagement, qui durant le processus d'analyse m'a finalement fait considérer de m'en détacher.

Dans la mesure où « activiste » n'était pas un terme approprié pour décrire leurs pratiques, je me suis finalement décidée d'utiliser des terminologies plus générales et moins limitantes dans leur définition. Dans mon écriture, j'ai donc fait le choix d'abandonner ce terme pour préférer le qualificatif « d'engagé » ou de « personne engagée » pour décrire les pratiques diverses et aux formes plurielles de mes participant-es à l'égard de leurs communautés.

Enfin, d'une part en raison des limites de temps relatives à une thèse de maîtrise, d'autre part, car mon approche n'a pas pour but la représentation statistique mais davantage la compréhension de parcours individuels je me suis limitée à un échantillon de 10 personnes, dans la mesure où il s'agissait de comprendre l'articulation entre expériences personnelles et vie en communauté.

Ainsi, au regard de la nature des entretiens que je souhaitais conduire (récits de vie), et de l'approche méthodologique d'analyse sélectionnée (ancrée dans une approche relationnelle), mon objectif était davantage de nouer un lien conceptuel et relationnel individuel avec les participant-es de ma recherche, ce qui explique mon choix de me limiter aux parcours des 6 personnes qui ont accepté de partager leurs récits avec moi et de mettre fin au recrutement sans chercher à atteindre à tout prix 10 participant-es. Cependant, il est important de souligner qu'avec un échantillon aussi petit, les résultats de cette recherche ne visent pas la recension statistique et ne sont pas généralisables. En outre, dans la mesure où je me suis intéressée majoritairement à des personnes déconnectées sur le plan identitaire, il s'agit là encore d'une expérience propre au vécu individuel de chacun-e de mes participant-es.

Une fois en contact avec lesdites personnes, voici comment je procédais :

- Après un premier échange par mail, je fixais une date pour une première rencontre, où je pouvais me présenter de vive voix, et présenter les grandes lignes de ce projet.
- Faisant suite à notre première rencontre et après m'être assurée que la personne était toujours enthousiaste à l'idée de participer à l'entretien, nous planifions une deuxième rencontre. En amont de cette seconde entrevue, un formulaire de consentement éclairé ainsi qu'un guide d'entretien avec les thématiques qui seraient potentiellement abordées leur étaient envoyés.
- Enfin, dans la mesure où nos conversations étaient prévues pour un total de 90 à 120 minutes (1h30 à 2h), nous nous rencontrions souvent pour une seconde et dans certains cas pour une troisième et quatrième fois.

- Je faisais ensuite réviser les retranscriptions de nos conversations par les participant-es qui le souhaitaient.

Déroulement des rencontres

Notre première rencontre était bien souvent le premier contact que nous avions de vive voix et qui servait principalement de « brise-glace ». Cette rencontre était l'occasion pour moi de me présenter, d'exposer en quoi consistait cette recherche et surtout les raisons pour lesquelles j'avais choisi de travailler sur ce sujet. Sur ce dernier point, c'était bien souvent la première question que l'on me posait. Comme mentionné plus tôt dans ce développement, j'étais dubitative à l'idée de conduire des entrevues dans le contexte de mon arrivée nouvelle au Canada et de mon absence d'ancrage ou de liens avec les communautés Métis, dans la mesure où je craignais à la fois de ne pas nécessairement saisir les enjeux et de prendre de l'espace dans un champ d'étude où je ne me sentais pas légitime. Si ce dernier point est encore, dans une certaine mesure, vrai, cette crainte s'est vite dissipée une fois que je me suis retrouvée entourée de personnes qui n'ont eu de cesse de m'épauler et de me renseigner à chaque question que je posais.

Ainsi, ce premier échange était pour moi l'occasion de revenir sur ces éléments en expliquant les raisons de ma venue au Canada en tant qu'étudiante, de mon pays natal le Maroc, et des raisons qui m'ont amené à m'intéresser à la question des résistances Métis en premier lieu, à savoir que cet intérêt s'inscrit au départ dans une démarche comparative entre le récits de ces résistances et ceux des résistances anticoloniales rifaines au Maroc à l'époque du protectorat, comparaison que j'ai dû mettre de côté pour ce travail face aux limites de temps auxquelles je faisais face. Je notais que c'était particulièrement à la suite de ces informations que l'enthousiasme

de mes participant-es augmentait à l'égard du projet, et que leur volonté d'y participer était formulée, ce qui reflétait partiellement le contexte de tensions et de suspicion (parfaitement légitime) qui continue de subsister à l'égard de chercheurs non-autochtones persistant dans leurs démarches à faire de la recherche *sur* des enjeux autochtones et non pas *avec* des personnes autochtones (atelier méthodologique, Université d'Ottawa, M. McCracken, 18 avril 2024).

Cette première rencontre était généralement très brève et constituait un tremplin pour un autre échange (et parfois même plusieurs autres) à un moment et endroit qui convenait aux participant-es. Par ailleurs, dans la mesure où les thématiques traitées se rapportaient à des périodes de vie particulièrement douloureuses pour les participant-es, je me sentais une responsabilité de s'assurer que ces discussions ne seraient pas négativement impactantes ou trop troublantes. C'est dans cet esprit que j'ai fait le choix de faire réviser les retranscriptions de nos conversations par les personnes qui le souhaitent. C'était pour elles l'occasion de me faire part de leur ressenti à la suite de nos rencontres, de leurs révisions (si elles en avaient) du texte ou de toute question ou inquiétude qu'elles pourraient avoir. D'une certaine manière, cela permettait également d'inclure davantage les participant-es dans le processus d'écriture, qui est souvent une période très isolante pour le chercheur.

3.3 Analyse des résultats

3.3.1 Stratégie analytique

Sur le plan analytique, mon approche s'inscrit dans la continuité des méthodologies des *Critical qualitative methods*, de l'intersection entre the Listening guide method (the voice-centered relational approach) et les méthodologies

autochtones de recherche (Gilligan, 1982 ; Fowler, 2023). Cette approche a pour objectif de centrer les récits individuels dans le champ académique. En ce sens, Fowler (2023) développe une méthodologie qui met au cœur de son projet empirique l'intersection entre une approche relationnelle (qui est commune aux méthodes qualitatives féministes et autochtones) et une logique de standpoint (où les expériences individuelles se trouvent visibilisées épistémologiquement). A partir de cette méthode, l'analyse comporte trois lectures de l'empirie. Une première écoute permet de stabiliser l'intrigue du récit. Cette étape permet de localiser la voix du participant et celle du chercheur vis-à-vis du récit. C'est à cette étape qu'il est intéressant de s'intéresser à la subjectivité, au pathos du chercheur qui réagit directement au récit qu'il réceptionne, tout en gardant en perspective l'importance de rester fidèle à la parole partagée par le participant. La seconde écoute suppose de revenir sur les transcriptions qui ont été faites dans un premier temps, mais en se concentrant sur « the I voice » (litt.: la voix du Je). En mettant l'accent sur la voix du Je (ou du Nous), il devient plus facile de percevoir les altérations et les subtilités de la voix interne du récit (Fowler, 2023, p.79-80). Enfin, la troisième écoute, se focalise sur les directives contrapuntiques de la parole reçue. Cette expression empruntée au jargon théorique musical, fait référence à la division rythmique d'une harmonie de voix (où plusieurs voix mélodiques peuvent être entendues). Ainsi, cette dernière écoute permet de concevoir les convergences et les divergences, les thèmes synonymes ou antinomiques qui traversent l'échange recueilli. Cette dernière lecture nous confronte à l'infinité mélodique du récit, qui est constituée non pas de deux voix (à savoir le chercheur et le participant) mais d'une articulation de voix, qui forme la vastitude incertaine des intra/inter-relations de l'échange (Fowler, 2023). Cette méthode me semblait essentielle car s'inscrivant dans la continuité d'une

approche réflexive et interactive propre aux méthodologies autochtones (Kovach, 2009).

Toutefois, le paradigme relationnel de ces méthodologies était difficile à maintenir dans les conditions de ma recherche. En effet, les contraintes contingentes relatives au temps limité qui m'était imparti, l'absence de proximité à l'égard de mon terrain, et le format (pour la plupart) des rencontres virtuelles conduites sur Teams ne me permettaient malheureusement pas de nourrir plus activement les liens que j'ai créés durant ces rencontres. De ce fait, j'ai fait le choix d'inclure à la méthodologie d'analyse de Fowler une méthode complémentaire d'extraction de sens, pas si différente de l'orientation méthodologique également inductive que propose Fowler, et propre à l'approche interactionniste que développent Pierre Paillé et Alex Mucchielli (2021, chap. 11) dans leur ouvrage. Il s'agit là de l'analyse en mode d'écriture, qui me permettait d'explorer plus largement les thèmes qui ressortent de la lecture ternaire prescrite par Fowler dans sa méthode ; bien qu'il s'agît d'un exercice davantage isolant que ce que propose l'autrice, cette méthode m'a amené à croiser le regard d'une angoisse souvent qualifiée de rébarbative chez la chercheuse : l'écriture.

En relisant l'ouvrage sur l'analyse qualitative de Mucchielli et Paillé (2021), je n'ai pu m'empêcher de remarquer que le chercheur dans sa démarche analytique est souvent dépeint comme semblable à un détective ; il recoupe les témoignages, élabore des hypothèses et essaye de rassembler un maximum d'indices pour constituer ses pistes. En ce sens, c'est bien le caractère progressif de ce type d'interprétation qui m'a amené à envisager l'analyse qualitative en mode d'écriture comme un procédé envisageable pour ce travail. En effet, étant une approche beaucoup moins cadencée et désensibilisée que l'analyse thématique, l'analyse par

écriture « progresse donc à mesure de l'écriture, de la réécriture et de l'accumulation, d'abord de constats, puis, de plus en plus, de notes et textes plus longs. » (Mucchielli et Paillé, 2021, p. 229).

En ce sens, les auteurs affirment que l'exercice narratif que suppose l'écriture dans cette approche est fondé sur un constat de départ qui permet ensuite au chercheur d'en interpréter les traits. Dans leur texte, ils citent de nombreuses fois des entrées de journaux, des extraits de verbatims et autres entités qui montrent l'impact gravitationnel de l'écriture sur les abstractions découlées. De même, je souhaite à présent citer une note analytique extraite de mon journal de terrain du temps où je me suis retrouvée à Winnipeg pour un symposium méthodologique sur les savoirs Métis :

Note analytique du 27/09/2024 : Solitude de masse

La solitude est un état d'âme et non une réalité matérielle. Être seule, c'est la désincarnation insensible au fait d'exister dans une foule ou dans un confessionnal. De même, son antonyme ne suppose pas une volonté d'embrasser à nouveau une vie sociale active. C'est un désir de non-retranchement qui met tout le discernement entre une solitude choisie ou subie. Je me demande si celle-ci est toujours l'une ou l'autre ? Je crois que ce constat prend du sens lorsqu'on ne se figure plus de responsabilité (de toute nature) que nos relations exigent, et qui certainement si elles [nos relations] nous sont ôtées de force, donne une impression de rupture, de désincarnation. Il serait intéressant de voir le lien qui pourrait exister entre solitude au sens d'isolement et formation de son identité dans le contexte des récits recueillis.

Note analytique du 03/02/2025 : Sans titre

Je me souviens de ce que j'ai mentionné sur l'idée de solitude. Peut-être que le récit de R et C montre bien qu'une harmonie peut advenir lorsque l'on choisit d'inverser ce rapport à la solitude ? Où elle n'est plus le cimetière de nos relations et synonyme d'isolement, mais qu'on y retrouve un retour à soi nécessaire parfois...

On remarquera que les deux passages que j'ai cités montrent une évolution dans ma façon d'écrire sur une même notion, qui au fur et à mesure de mes rencontres a changé de forme et s'est transfigurée en un sens nouveau, passant d'une définition exclusivement négative à la possibilité d'en concevoir des aspects positifs dans l'expérience de mes participant-es. L'exercice d'analyse par l'écriture m'a grandement aidé à me représenter avec plus de vivacité la parole partagée et de gagner en proximité avec celle-ci. Je tiens à citer un autre exemple de ces postulats (tremplins à l'analyse) qui cette fois-ci interagissait directement avec le récit lors d'un des entretiens, représentant une de mes premières tentatives d'abstraction dans une démarche non relative « à la situation de terrain » :

Extrait du verbatim :

*« I did get one sister back briefly. In 2020, I learned one of them had **a brain tumor**. And her son begged me to come and be with her. And I couldn't... I mean her son might as well be my own child. You know, I've been so close to those kids. So I went. **I haven't spoken to her in 10 years**, but I went. And you know **that brain tumor did something**; that brain tumor **gave me my sister back**. This woman woke up from the surgery... Her son had found her on the floor, and that's how they discovered she had had a brain tumor, a giant one, the worst kind. **But it made her forget all kinds of things**. She forgot she smoked, she forgot she drank, she forgot so much. **She became who I used to know**. All those years ago, years and years prior. »* (entretien avec R)

*Note analytique du 26/02/25 : avoir un coeur d'artichaut pour une tumeur au cerveau
Panser une blessure, ne suffit pas parfois à la guérir. Le souvenir de R et de ses sœurs n'a pas cessé de me hanter depuis le jour de notre rencontre et ces paroles tournent en boucle dans ma tête : **that brain tumor gave me my sister back**... Il a fallu une amnésie partielle pour que la mémoire de sa sœur se rétablisse réellement ; c'est comme si la personne que ces institutions ont créée était une performance qu'elle pouvait enfin mettre au placard. **That brain tumor gave me my sister back**, on croirait un vers de poésie... des alexandrins au goût salé de larmes, et gris des cendres de cette cigarette qu'elle ne touchera plus. Je réécoute ce*

moment dans mon enregistrement, et je ressens le silence dans lequel nous nous sommes plongés après cette discussion. Il n'est pas lourd, mais plein d'espoir ; c'est d'ailleurs ce que j'ai retenu de la combativité de cette femme et de son récit. Je me demande à quel point l'espérance joue un rôle dans ses engagements, et quelles autres formes possibles peut-elle prendre chez d'autres personnes dans leurs parcours respectifs ? "That brain tumor gave me my sister back"... and her hopes as well.

Dans cet extrait on remarquera que je me suis servi de la répétition pour souligner l'importance de cette phrase et sa résonance dans mon esprit. Dans un premier temps dans un ton descriptif ; dans un second temps, dans la forme syntaxique de cette formulation ; et finalement en relation au thème qui semble en ressortir et dont j'interroge la récurrence par la suite avec les autres récits. Enfin, ces extraits illustrent l'obsession pour l'accumulation de ces deux lectures dans la co-construction de sens qui subsistent dans mon approche croisée entre « la méthode de lecture » que propose Fowler (2023) et l'approche analytique plus « déliante » que propose Mucchielli et Paillé (2021).

En conclusion, à travers une méthodologie qualitative mettant l'accent sur la centralité de la parole partagée, ce travail s'intéresse aux trajectoires de politisation de six personnes Métis qui dans leur expérience de reconnexion à leur ancrage communautaire et familial Métis à l'âge adulte en sont arrivées à se politiser et à formaliser cette conscientisation politique dans leurs pratiques d'engagement. Au fil de nos échanges, j'en ai conclu que ces engagements, en pratique, se caractérisent par la centralité de la relation, en ce sens que les connexions familiales et communautaires se trouvent au cœur de leur politisation. Plus encore, la centralité de cette reconnexion à leur entourage communautaire dans nos conversations m'a amené à poser l'hypothèse suivante : l'engagement et la politisation de mes

participant-es sont directement reliés à un processus de construction identitaire significatif. Cette idée représente la contribution conceptuelle majeure de cette recherche. Nous verrons plus en détails la réalité d'un tel constat dans les chapitres d'analyse qui suivront.

3.3.2 *Discussion des résultats*

Dans le cadre des entretiens, l'ensemble des thèmes abordés avec mes interviewés avaient pour but de répondre aux questions suivantes : Comment se construit votre politisation en tant que personnes qui s'identifient comme Métis ? Et dans quelles mesures les relations communautaires et familiales ont-elles influencé vos trajectoires d'engagements ? Chacun des trois chapitres analytiques mettent en lumière une mécanique déclenchante de cette prise de conscience politique chez mes participant-es.

Dans un premier chapitre, nous verrons que cette prise de conscience politique (a fortiori leur volonté d'engagement) se définit en relation à leur processus de construction identitaire. Ce processus a commencé par un rapport souvent chargé en négations, et bien souvent en rejet de leur ancrage Métis dans leur manière de percevoir cette part de leur identité. Par la suite, celui-ci a évolué vers un rapport plus sain et plus éclairé, célébrant toute la complexité de leur identité, qui ne se réduit pas seulement à une définition essentialiste de leur appartenance Métis.

Dans un deuxième chapitre, nous observerons les diverses formes que leurs engagements prennent dans la (re)construction de leur cellule communautaire (et parfois familiale) et comment ces matérialisations éclairent sur la diversité des trajectoires de politisation mais aussi sur les sens situés de l'engagement. De plus, ce second chapitre apporte un éclairage supplémentaire sur les dynamiques générationnelles, où bien souvent les enseignements acquis par mes participant-es

dans leur construction identitaire et politique sont transmis aux jeunes générations. C'est en réalisant l'importance des relations dans la co-construction de leurs subjectivités politiques qu'apparaît le point culminant de cette analyse.

Enfin, nous verrons que cette politique des relations permet *in fine* de démontrer l'importance politique du lien affectif qu'entretiennent les participant-es avec leurs communautés, où leur reconnexion est la source motrice dans la reconstruction d'un rapport sain à leur identité. Dans cette dernière partie, je montre que le rapport nouveau de mes participant-es à l'égard de leur ancrage Métis entraîne une redéfinition de l'appartenance communautaire. Celle-ci gravite autour de l'importance accordée à la relation et à des systèmes de valeur désancrés du normativisme de la société coloniale. Ici, les notions de *blood memory* et de *Wahkohtowin*, étudiées par une partie de la littérature scientifique, prennent toute leur importance dans ma lecture des récits recueillis.

Chapitre 4. Être Métis, un acte politique en soi

« To be Métis, to be Red River Métis, is to be political. »

Extrait d'entretien avec Kat.

Dans ce chapitre, à partir de mon cadre théorique postcolonial, je discute de la notion d'identité en relation aux expériences de mes participant-es à ce sujet. Bien que leurs parcours soient différents tant dans le degré de proximité à leurs communautés que dans leur rapport à eux-mêmes, il semblerait que mes participant-es en sont venu-es quasi unanimement à considérer l'existence d'une tension entre leurs perceptions internes de leur héritage Métis, et les attentes d'acteurs externes²⁰.

Ainsi, bien que ces perceptions externes n'étaient pas toutes source de négation de cet ancrage, le processus de dissociation qui en découle a joué un rôle central dans la décision des participant-es à s'engager plus étroitement dans leur communauté, et les a confronté-es à la réalisation qu'être Métis est un acte politique en soi.

Dès lors, je tâcherai de démontrer que l'origine de cette volonté d'engagement chez mes interviewé-es s'est bien souvent accompagnée d'une négociation de leur manière de se percevoir, et plus spécifiquement de percevoir leur identité Métis. Dans un premier temps, nous verrons que la construction identitaire est un processus interactif, où le regard des autres joue un rôle central dans la manière d'appréhender son rapport à soi, qui n'est pas une perception isolée d'un regard scrutateur externe, et qui dans le contexte identitaire de mes participant-es, se traduit

²⁰ Ici, j'entends par acteurs l'ensemble des groupes qui composent l'environnement extra-communautaire de mes participant-es, c'est-à-dire à la fois les institutions qui composent leur quotidien (école, police, foyer d'accueil...) que les personnes qui composent ce quotidien (conjoint de fait, collègue, mentor...) La nature de ces relations sera discutée davantage au chapitre suivant.

bien souvent par un rapport profondément conflictuel à l'égard de cette part de leur identité. Dans un second temps, bien que des perceptions externalisées jouent un rôle dans la construction de leur vision interne d'eux-mêmes, mes participant-es se sont confronté-es aux dimensions discriminantes et négatives de ces perceptions de leur ancrage Métis (et donc d'une part de leurs identités). Qu'il s'agisse de marques verbales de rabaissement ou d'agressivité physique à leur encontre, toutes ces discriminations ont poussé mes participant-es à trouver une résilience et à naviguer dans leurs vies à la recherche d'un sens de fierté et non de rejet de leur ancrage Métis. Dans cette découverte, ils ont trouvé des moyens de transformer ces perceptions subies en perceptions choisies, c'est-à-dire à résister contre ces aprioris et discriminations.

Enfin, cette résistance face à des perceptions négatives de leur ancrage Métis les a acheminé-es vers la réalisation que l'identité est une notion fluide, expérientielle et plurielle. Car tout au long de leur vie, mes participant-es se sont confronté-es à l'idée que leur appréhension subjective de leur identité Métis devait bien souvent renvoyer à des images stéréotypées de cet ancrage pour être authentique. Aussi, nous verrons que la notion même d'authenticité illustre cette déconnexion vécue par mes participant-es à leur héritage Métis. Dès lors, expérimenter son identité (dans toute sa complexité) nécessite d'arrêter de percevoir les héritages culturels non blancs comme des ensembles homogènes et moins stratifiés et complexes que les ancrages blancs. C'est dans ce renversement dominant/dominé que mes participant-es ont commencé à se construire identitairement à travers leurs subjectivités respectives et des perspectives choisies et non subies. Où l'identité ne représente pas un produit fixe et essentialisé mais bien complexe et aux couches plurielles.

4.1 Un rapport conflictuel à soi

Dans cette section, je soutiens que le rapport de mes participant-es à leur héritage Métis est un rapport unanimement conflictuel, dans la mesure où l'expérience identitaire de cet ancrage s'est bien souvent associée à un rapport chargé en négations, en discriminations et en perpétuelles remises en question douloureuses à vivre. A travers cette analyse, nous verrons que ce constat se fonde sur plusieurs perspectives de cette expérience qui ont émergé dans nos conversations.

Tout d'abord, la conflictualité que décrit mes participant-es à l'égard de leur expérience de leur héritage Métis est causée par des perceptions externes négatives de ce « qu'être Métis » représente dans l'imaginaire collectif de la société blanche. Bien que le terme « conflictuel » ne soit pas explicitement utilisé par aucun de mes participant-es, il s'agit là d'un adjectif adéquat pour décrire cette expérience de (re)familiarisation avec leur héritage (nous verrons au cours de ce développement les raisons derrière l'usage de ce qualificatif). Plus encore, la réponse viscérale que suscitent ces perceptions invalidantes s'explique principalement par un déracinement et une méconnaissance (ou une connaissance limitée) de mes participant-es de leur héritage. Kat, en fait le récit dans cet extrait :

I mean it's interesting because this is the problem with not having grown up with a full grasp of what my background was, I really didn't understand why I was othered by people. I was definitely othered by people, many people over the course of my lifetime. But I had no context for it. (Entretien avec Kat)

Ici, Kat affirme que ce manque de clarté ou de proximité avec son cocon culturel Métis était la raison principale de sa perplexité vis-à-vis de l'altérité présente entre elle et l'environnement externe à sa vie en communauté. Sous cette logique, l'absence d'une connaissance solide de l'histoire de sa famille et de son ancrage se présente comme la source de cette inadéquation ressentie avec son environnement. En ces termes, l'opacité de la frontière construite entre elle et « ces autres » se trouve

en quelque sorte « tombée de nulle part » pour elle. En outre, ce passage interroge l'importance accordée à ce contexte de naissance qui semble pour elle faire sens de ces discriminations ; non pas dans une logique de rationalisation ou de justification, mais au moins de reconnaissance d'une raison expliquant l'existence d'une telle altérité. Personnellement, cet extrait a représenté dans ma quête de sens un moment charnière dans ma compréhension des enjeux relatifs aux expériences identitaires de mes participant-es, car il représentait parfaitement cet entre-deux conflictuel dans lequel ils et elles naviguaient contre leur gré. En ce sens, Robyn raconte son expérience de survivante des rafles²¹ comme étant la personnification de cette conflictualité caractéristique de son expérience du déracinement identitaire.

So that's where I grew up, like we all grew up thinking we came from some hole. Like this black hole. Because there was nothing to fill it in except for what the Moonias²² told us about ourselves, you know ? What the people were telling me about my mother in those homes and about my family and what I was learning in school. And so that's who I learned from what my history was: from those people, not my own. (Entretien avec Robyn)

Dans le récit de Robyn, cette conflictualité prend la forme de propos et d'enseignements sur son ancrage Métis, déformés par le racisme de ces familles d'accueil dans lesquelles elle a grandi. Avant d'arriver à l'âge adulte et de reconsidérer ces propos, Robyn s'est construite dans un regard négatif et rabaissant, à travers ce que son ancrage Métis représente pour ces *moonias*. Dans un prochain chapitre, nous verrons plus en détails ce que l'expérience des familles d'accueil a représenté dans sa politisation. Pour l'instant, focalisons-nous sur le fait que l'expérience première et consciente de Robyn de son ancrage Métis s'est construite dans une logique de rejet de cette part de son identité. Plus encore, l'expérience d'un

²¹ *Les rafles d'enfants des années 60* font référence à une période où beaucoup d'enfants autochtones se sont fait enlever et transférer à la tutelle de familles d'accueil, les obligeant à quitter leurs familles et leurs foyers originels.

²² En cri, ce terme signifie « l'homme blanc ».

rejet enseigné à Robyn en grandissant dans ces familles d'accueil l'a également confrontée à l'existence d'attentes (externes à son propre jugement) la poussant à surconscientiser son « autochtonie » et à s'interroger sur la manière « adéquate » de performer socialement cette part de son identité pour être acceptée. Dans son cas, de dénigrer cette part de son histoire. Dans cette même veine, Daniel rejoint le propos de Robyn à ce sujet :

What I mean by that is university was the first place I felt forced to engage the tension of what I knew about myself from being a kid, versus others expectations of what I was from the way I showed up in front of them. For me I now had to start working on those really sophisticated and messy questions of race because the check boxes, and others expectations are not avoidable like they were as a kid. I think entering into that really sophisticated set of questions forced me to change how I talked about myself, mostly because the obvious things about me from my inner city native upbringing couldn't do the work for me any more – I had to do it in the face of these expectations. (Entretien avec Daniel)

Le récit de Daniel représente un cas atypique dans sa politisation et sa reconnexion communautaire, par rapport aux autres récits partagés, dans la mesure où il est le seul à ne pas avoir vécu de déconnexion sévère avec son environnement familial ou communautaire : « I don't ever remember, not knowing that I was like a native kid attached to a native people. I don't ever remember a moment of not knowing that that was true. » (Entretien avec Daniel)

En grandissant dans un entourage à grande majorité composé de personnes autochtones (et plus spécifiquement Métis), ce dernier n'a pas été exposé, plus jeune, au même niveau de dénigrement de son héritage Métis que Robyn. Néanmoins, Daniel témoigne dans son récit, au même titre que Robyn, d'une « tension » en arrivant à l'université. Il affirme que sa perception de son enfance (grandissant dans son ancrage culturel et social Métis) s'est trouvée mise à l'épreuve par des attentes de ce qu'être Métis signifie. Ces attentes sont lourdes à porter dans la mesure où elles deviennent un référentiel important à internaliser pour exister socialement, même

dans le cas d'un individu n'ayant pas vécu de disruption violente dans ses relations familiales et communautaires. Bien que Daniel se présente comme étant dans une situation « à part », où son rapport à cette part de son identité n'était pas le résultat d'incertitude et de rupture à l'inverse des autres discutants et discutantes, il se retrouve également à devoir naviguer entre ces formes contradictoires dans sa perception de son identité Métis. Car grandir au sein de sa communauté n'a pas suffi à réduire la centralité du regard des autres lorsqu'il s'agissait pour lui d'appréhender son héritage Métis où il ressentait l'existence d'attentes de personnes externes à sa famille et à sa communauté :

Yeah, I don't know that I would have used the language of indigeneity, but I think that I knew that I was of that place like as a Métis person that I was of that place. Because the other true thing, too, is, like, you can be phenotypically native. You can look like a native person. Right. And you can also be a native person and not be phenotypically native. So my whole family, you should see my brother. He's blonde, he looks a lot more like my dad. He's blonde, you know. He's taller than I am. You know, we all kind of had to kind of think through carefully what it meant to be a native person that didn't look native. It requires perception. I don't think that growing up as a kid in the inner city, that was really not the issue because there were lots of native kids in Winnipeg who had surprisingly similar family structures. And so you knew that you were native because you were always hanging around with other native kids... But that was the native world in the inner city of Winnipeg in the 90s. It was made up of a ton of native kids from other places. So these complexities of race and belonging and external expectations weren't things you had to confront until you were a little bit older. (Entretien avec Daniel)

Ce sens de la perception qu'il mentionne fait référence à l'absence de remise en doute de son ancrage en grandissant à Winnipeg dans des cercles à grande majorité Métis et ou autochtones, sentant, de fait, une absence de pression dans sa manière de se comporter et un non-besoin de performer son identité Métis. Ce constat souligne l'importance de considérer que cette tension (à savoir le besoin de paraître du bon phénotype) n'existe que dans des espaces qui ne sont pas immergés dans la communauté. Plus encore, Daniel mentionne qu'en grandissant dans un cercle (à l'école ou en famille) majoritairement composé d'enfants et d'adulte de même

phénotype (c'est le terme qu'il utilise) ne l'a pas poussé à s'interroger à ce moment-là sur l'aspect performatif de son identité « d'autochtone » (un constat bien souvent hérité des stéréotypes autour des communautés autochtones). Dans l'extrait qui suit, Daniel revient longuement sur l'impact de ces stéréotypes :

So that was the thing about, like, a cigar store Indian, but it was the statue. But it was a caricature. It's always been a caricature. But that's what people in their mind thought you should look like. So there is this particular point that I think lots of folks (like I did) went through in which you have to kind of figure out well, am I actually allowed to live my upbringing? Because I don't look like that, you know. So that's a very particular way of framing and people answered that at different ways and different times in their life. And so it makes it for a very complicated, for a challenging situation, particularly when you know you're seventeen, eighteen, nineteen years old, and you're trying to figure out how you fit in, in a situation where when you were 8-9 and 10 and you didn't have to do that work right? It was obvious how you fit in, right? The kids on the playground made it very clear how you fit in and you fit in because you were one of the other native kids on the playground. So there is something interesting about the way that you confront that society mirror. And then have to kind of retroactively rethink about all of the things that you grew up with, you know ? And you think, well, was I allowed, am I allowed to be this thing? Well, the answer is yes. But it's hard in that moment to be like, well, other people don't think that I'm allowed to be this thing. And when you're 17 years old, what other people think of you matters a lot. (Entretien avec Daniel)

Pour Daniel, le rapport conflictuel à son identité repose sur le décalage entretenu entre sa perception de lui-même lorsqu'il est entouré de personnes comme lui, à savoir sa famille et son entourage communautaire, et les attentes externes de personnes n'appartenant pas à sa communauté et qui réduisent son identité Métis à la vision figurative de ce décalage qu'est la statue stéréotypée et offensante du « cigar store indian »²³. Ce point rejoint les propos de Saïd (1978) et Bhabha (1994) relatifs à la notion de stéréotype dans la construction identitaire des sujets colonisés. En ce sens, l'expérience de leur identité n'est plus conditionnée par leur subjectivité mais par les normes de la société coloniale ; à l'image d'une performance théâtrale.

²³ Le *cigar store indian* est une statue en bois représentant une image stéréotypée offensante d'une personne autochtone, dépeignant une personne au teint mat et vêtue d'une coiffe de plumes.

Or s'engager à contre-courant de ce que caricaturalement « être Métis » suppose (dans la logique racialisante et coloniale de cet imaginaire) a impliqué chez Daniel une lutte constante entre ce qu'il est et ce que les autres pensent qu'il doit être. De fait, la vie à l'extérieur de la communauté l'a poussé à reconsidérer et interroger son rapport à son héritage Métis dans sa socialisation, qui pour être considérée comme « authentique », se doit d'être performée dans les limites de ces stéréotypes. Ce qu'il évoque s'inscrit parfaitement dans la logique d'assimilation que décrit Memmi (1957), logique selon laquelle le génocide culturel des identités colonisées s'opère non seulement dans une volonté d'annihiler cette identité, mais parfois même de cantonner cette identité à des codes sociaux et culturels issus de la culture dominante comme étape dans la destruction de la subjectivité des sujets colonisés. Cependant, Daniel ne nie pas l'absence d'une forme d'altérité dans la construction de son identité, au sens où le processus de construction identitaire passe également par une construction de soi dans le regard des autres. Dans l'exemple qu'il mentionne, c'est bien dans une reconnaissance par les autres enfants autochtones de son entourage que s'est opérée une validation pour lui de son droit à embrasser pleinement cette part de son identité. Ce qu'il critique, c'est l'instrumentalisation de cette altérité dans la destitution de sa subjectivité à vivre son héritage autochtone, sans qu'il « ne paraisse » suffisamment autochtone pour être qualifié de tel et être en droit de vivre pleinement cet héritage.

Cet obstacle est également vécu par Liam, comme il m'en fait part dans son témoignage :

My grade nine class was half Ukrainian, half Indigenous and it was only many years later that I learned both of my father's parents were Métis and probably distant cousins. There was a period when I was conflicted about this. I am a pretty pale white person and had little knowledge of my heritage at the time. Despite my own deep anger witnessing the racism toward Indigenous people in

the city, I still remained unconvinced I had a right to identify as Métis, as Indigenous. (Entretien avec Liam)

Ce que décrit Liam s'inscrit dans la continuité de ce décalage vécu par Daniel. Liam se trouve également dans une situation où étant d'apparence blanche, il ne satisfait pas l'image stéréotypée à laquelle une personne de descendance autochtone devrait ressembler. Cette inadéquation l'a même amené à reconsidérer sa légitimité dans sa manière de se définir comme personne Métis, malgré la réalité généalogique de sa descendance. Car la question qui se pose ici ne relève pas d'une remise en question de cet héritage (en termes de descendance) mais de la difficulté d'exister publiquement avec un tel héritage sans une perpétuelle remise en cause de sa validité. Cette illégitimité décrite par Liam se fait le symptôme d'une identité qui, réduite à sa seule fonction de dispositions phénotypiques biologisantes, devient l'outil d'expression par excellence de cette désubjectivation vécue. Dans le cas de Liam, cette perte de subjectivité (dans l'expérience de son identité Métis) l'empêche de se définir comme personne Métis et autochtone tant en raison de son apparence ne satisfaisant pas les attentes stéréotypées de la société coloniale à l'égard des personnes de descendance autochtone que d'une connaissance limitée de l'histoire de sa famille et de sa généalogie. C'est donc dans une absence de contexte familial et généalogique, puis dans une confrontation à des images et des discours caricaturaux de ce à quoi un phénotype autochtone devrait correspondre que cette conflictualité dans son rapport à l'identité Métis s'est construite. Nonobstant, il semblerait que l'expérience de ce décalage entre apparence physique individuelle et vision phénotypique fantasmée de la culture minorisée soit différente dans une certaine mesure chez Sonja.

Lors de notre rencontre, Sonja se présente comme étant une femme bi-spirituelle queer Métis. Danoise du côté de son père et Métis du côté de sa mère,

Sonja a très mal vécu le fait d’avoir hérité des traits physiques de son père (étant une jeune femme à la peau blanche et aux yeux bleus). Similairement à Liam, c’est dans une grande confusion et beaucoup de conflictualité qu’elle a navigué, les premières années, sa relation à son héritage Métis :

Yeah, I'm very sensitive to being erased. I have white skin and blue eyes. I feel like I'm always at risk of erasure just because the assumption when I walk into a room is that I'm this white lady. So I have a lot of access to light attitudes towards me by relatives. People I grew up with. People I identify with. And anytime it happens where they feel free to speak right in front of me and be very colonial, be very dominating, I feel like I've left that part of me, that Métis part is being erased. Unless I say something which puts me at risk and leads to just disadvantages, right? When you resist the dominant culture, the dominant ideology, you get chewed up and spit out by society when you're constantly saying that ain't right, that ain't right. So even though I could benefit from like, white privilege, much much more, it is at the cost of my Métis identity. It's a trade of experience. (Entretien avec Sonja)

A l’inverse de Liam, Sonja a vécu une double discrimination tant au sein de son entourage proche, ou comme elle le formule « people I identify with », que dans ses interactions avec des personnes hors de sa communauté. Dans un premier temps, Sonja décrit l’attitude inquisitrice de ses proches comme étant une attitude coloniale, dans la mesure où celle-ci s’inscrit dans cet « effacement » que subissent les Métis et les personnes autochtones dans le contexte colonial du Canada. La peur qu’elle mentionne de se voir effacée réside précisément dans ce besoin de devoir cantonner l’expression de son appartenance à ce que cet imaginaire colonial traduit comme code. Dans son article *The invention of the indigène*, Mamdani (2011), revient sur la création de l’identité indigène comme un tremplin à l’établissement d’un pouvoir administratif colonial renforcé. Mamdani attribue des raisons plus larges à la réduction des identités colonisées aux codes dictés par la culture dominante. Cet essentialisme se niche dans une logique de renforcement du pouvoir coercitif de la puissance coloniale dans l’homogénéisation des cultures colonisées, comme à la fois bourreaux et victimes de l’exploitation coloniale. Cette réflexion est intéressante à

mettre en dialogue avec le propos de Sonja. Sa peur de se voir effacée de sa culture s'inscrit dans ce réductionnisme et cette illégitimité à exister dans la communauté dépendamment de son phénotype. A la fin de cet extrait, elle précise que les privilèges auxquels elle pourrait avoir accès (en raison de ses traits physiques stéréotypiquement européens) se font au prix de son identité Métis. Ce constat est pertinent dans cette réflexion pour deux principales raisons : D'une part, le fait que des privilèges soient associés automatiquement à sa position de personne à la peau blanche par ses pairs, signifiant selon elle une internalisation de cette logique coloniale. D'autre part, la conflictualité constante qu'elle doit naviguer dans son expérience de son ancrage Métis en tant que personne *white passing* lui impose de vivre sa construction identitaire comme un constant « trade of experience » comme elle le formule dans son témoignage ; où sa construction identitaire se fait dans une logique de l'un ou l'autre.

Cette question de la blanchité a été longuement traité par Adams (1975) qui présente les paradoxes présents dans le fait d'être un homme « indien » dans la société coloniale canadienne, où le rapport à la blanchité se confond entre honte internalisée de soi, espoir ambivalent pour la reconnaissance blanche et volonté de s'émanciper de ce regard scrutateur.

Every native person has this inclination towards acceptance and success in white society. Because it operates subconsciously, it is not clearly understood at the conscious level. The supposed splendor of whiteness and the ugliness of things non-white deeply affects native people in their thought and behavior. For example, darker colors corresponding to darker-skinned people are characterized as evil and ugly. A multitude of stereotyped images are prevalent in our society demonstrating that nonwhite people are comparatively repulsive and stupid. Everything white is beautiful and superior. These flattering and pleasing myths reinforce the white man's so-called superiority, but to native people they are degrading and destroy their esteem, confidence, and pride. (p. 144)

La notion de privilège que mentionne Sonja est révélatrice de cette logique internalisée où « être blanc » signifie accéder à une mythologie de discours éleveurs et élogieux en opposition aux groupes ethniques minorisés, perpétuant le rapport de pouvoir asymétrique entre les personnes blanches et non-blanches en contexte colonial. Ainsi, l'illégitimité décrite par Liam, l'effacement mentionné par Sonja et un besoin de paraître du bon phénotype formulé par Daniel, supposent un pan supplémentaire à ce rapport conflictuel vis-à-vis de leur héritage. Chez ces trois personnes qui ne disposent pas d'une apparence caractérisée de suffisamment autochtone, l'essentialisation phénotypique de leur identité (devant nécessairement satisfaire les stéréotypes en termes d'adéquation aux codes physique de la race) représente une étape supplémentaire dans la difficulté de se rapprocher de leurs communautés respectives. Le second point que je mentionne au sujet du *white passing* de Sonja qui l'a poussée à concevoir sa relation à son héritage culturel Métis dans une logique de « l'un ou l'autre » met en lumière le paroxysme de cette conflictualité dans l'expérience sociale et politique d'être Métis. En ces termes, il semblerait que cette identité nécessite d'être performée dans le cadre de ce qui *paraît* acceptable à la logique des institutions coloniales et non de ce qui fait sens à la subjectivité de mes participant-es.

Par conséquent, à partir de ces premiers récits, je propose qu'exister socialement en tant que personne Métis suppose de s'engager à contre-courant d'idées établies sur ce qu'une telle identité peut signifier, et qui bien souvent est en proie aux essentialisations et aux réductions. Pour l'ensemble de mes participant-es, l'expérience de leur héritage Métis fait l'objet d'un rapport profondément conflictuel à soi, où cette conflictualité repose en partie sur un dénigrement de cette culture et de son histoire. Par ailleurs, cette part de leur identité se présente comme inaccessible

ou difficile à vivre publiquement pour mes participant-es expérimentant un *white passing*, qui viennent remettre en question les stéréotypes en termes de phénotype. Dans une prochaine section, nous verrons dans un premier temps que la réduction de l'identité Métis à ces stéréotypes d'ordre phénotypique s'inscrit dans le contexte plus large de l'effacement identitaire institutionnalisé par les entités du pouvoir colonial. Enfin, nous verrons que dans leur résistance face à ces discriminations et l'apprentissage de leurs ancrages respectifs, mes participant-es sont venu-es à dénoncer les réductions stéréotypées qu'ils et elles ont subies et poser la question de savoir dans quelles pratiques une expérience de leur héritage Métis « on their own terms » est possible.

4.2 « No you cannot take us over. »²⁴ : le besoin de résister contre un effacement institutionnalisé

Dans cette section, je soutiens que l'origine de cette conflictualité dans le rapport de mes participant-es à leur héritage Métis s'inscrit dans un processus d'invisibilisation et d'effacement institutionnalisé par les entités coloniales. En résistance à cet effacement, mes participant-es se sont longuement interrogé-es sur cette conflictualité, ce qui les a amené-es à rechercher une positivité dans l'expérience de cette part de leur identité à travers la (re)connexion communautaire. Au prochain chapitre, nous verrons plus en détails comment cette reconnexion s'est formalisée dans leurs pratiques d'engagement respectives. Pour l'instant, nous verrons que le déracinement identitaire expérimenté est ancré dans un contexte plus

²⁴ Cette expression est extraite de cet extrait d'entretien avec Robyn : « Yeah, the amount of damage to the Métis nation, um cultural understanding is enormous. It almost feels like we'll never be. It almost feels insurmountable. But that doesn't stop us from talking. It doesn't stop us from saying "no you cannot take us over." » (Entretien avec Robyn).

large d'invisibilisation institutionnelle des Métis au Canada. Par la suite, je présenterai la thèse que l'invisibilisation vécue est surmontée par un regain de fierté chez mes participant-es à l'égard de cet ancrage et une volonté d'apprendre davantage sur leurs ancrages familiaux et communautaires respectifs. Enfin, nous verrons que cette résistance à l'effacement identitaire les amène à réaliser qu'ils et elles évoluent dans un cadre plus large de relations et non pas dans leur seule individualité. Dans la repossession de leur subjectivité et leur quête d'empouvoirement à l'égard de leur identité Métis, ils et elles se sont découvert une responsabilité générationnelle, où la mémoire de leurs ancêtres et de leur culture se doit d'être préservée et transmise aux futures générations.

Le déracinement identitaire mentionné par mes participant-es, ne peut être exclusivement expliqué par un rejet social ou des raisons interpersonnelles. Cette violente réalité est ancrée dans un contexte plus large d'invisibilisation institutionnelle et un processus d'effacement culturel et généalogique des Métis au Canada. Robyn en fait le récit dans cet extrait :

The elimination process in Canada is still very much in play. So that would be, I guess the flint that lit the fire under my knee so to speak out. Not only in regards to poverty and education, and issues for the indigenous, which I do very much speak out about, but also for the literal protection and preservation of a whole culture. And its history.

Survivante des rafles d'enfants autochtones de la fin des années 60, Robyn s'est vu placée dans une série de foyers d'accueil en grandissant (jusqu'à à peu près ses 17 ans lorsqu'elle s'est émancipée du système de placements du gouvernement), expérience traumatisante qui a indubitablement impacté son rapport à sa culture, à sa communauté, et à sa famille, dont elle s'est vue retirée de force. Le processus d'élimination qu'elle mentionne dans ce passage renvoie en grande partie aux cantonnements auxquels les communautés Métis ont été réduites, et qui

s'accompagnait en grande partie d'une volonté d'amnésie des personnes destituées de l'histoire de leurs familles et de leurs cultures. Ce processus qu'elle décrit fait référence à une élimination trouvant son origine dans l'histoire de ce peuple, discutée dans ma revue de littérature : ce processus s'inscrit dans un révisionnisme historique constant et une décrédibilisation des symboles politiques et culturels qui constituent l'autonomie de ce peuple. Dans son article (2001), Joe Sawchuk revient sur cette négociation forcée de l'identité Métis dans un cadre juridique essentialisant. En s'appuyant sur des concepts postcoloniaux d'identité, de nation et d'ethnicité, Sawchuk affirme que ces concepts sont imaginés et construits dans une logique coloniale. Il donne l'exemple de la terminologie « indien » qui représente une homogénéisation et une réduction des identités et cultures autochtones à une seule et même catégorie juridico-socio-politique. C'est précisément cette essentialisation qui met en danger le droit à l'autodétermination en redéfinissant sa signification et la réduisant exclusivement à une autoidentification, et non comme un processus collectif (Gaudry, 2018). Plus encore, Adam Gaudry considère que ce « new Métis narrative » (p. 175) a désancré l'identité Métis (comme héritage culturel ancré dans une histoire familiale, culturelle, historique et géographique) de son cadre plus large qui constitue sa subjectivité. En réduisant le fait d'être Métis à un vide juridique et socio-culturel, Gaudry affirme que cela contribue à ne penser cette identité que par sa position « d'identité de l'entre-deux », et dénature le sens de l'auto-détermination, qui suppose une appartenance à une communauté Métis historique, et validation par ces relations :

“New Métis” organizations repeatedly downplay the importance of belonging to and being accepted by a historically continuous Métis community in favor of genealogical connection to a long-dead ancestor and an accompanying unmoored contemporary “new Métis” community. By discounting these living

communities, “new Métis” narratives instead normalize the “unmoored individual” as the ideal Métis subject. (2018, p.175)

Ainsi, le titre de son article, « Communing with the dead » suppose une transmission d’histoires et de récits qui dépasse la seule subjectivité individuelle de ce sujet Métis ; car embrasser cette identité signifie également d’englober le contexte de relations qu’elle suppose et qui fait de cet héritage une expérience vécue collectivement.

C’est précisément ce dernier point que Robyn confronte dans son témoignage lorsqu’elle explique que la préservation même de sa culture de la désuétude est un combat quotidien. Bien que je n’aie pas souhaité faire de la question des faux Métis un élément important des sujets abordés en entretien, la plupart de nos conversations étaient contraintes de confronter ce sujet dans la mesure où ce phénomène représente une illustration actuelle de la forme que prend l’élimination des Métis au Canada. Ainsi, l’élimination que mentionne Robyn n’est pas une simple métaphore de la destitution vécue par les Métis aux cours des nombreux conflits et résistances qui ont ponctué leur histoire ; c’est un processus qui a encore aujourd’hui des conséquences néfastes sur la préservation d’un sens de soi :

I was in British Columbia (BC) as an adult 10 years later. getting *sashed* in BC as a, you know, “welcome home”. And then I would learn that a lot of folks in this organization are not Métis, they’re part of all the fakes. So um, I was livid when I learned these things about all of the number of phony people, not only within our community but running our communities, rewriting our histories so that they could write themselves into it. Stealing our resources beyond comprehension on the levels and you know, I had my own son, for his university when he first started out... After all of my struggles and my son struggles to get to that point where my child is able to go into university and the entrance exam for Métis was given to a complete phony. \$25,000 that lying young woman and her lying family stole from my son and the other Métis students. Yeah, I just, it feels like we never seem to stop getting inundated with efforts to undermine us or to continue to take our resources and to try to break us down. (Entretien avec Robyn)

Dans cet extrait, Robyn dénonce un sentiment d'instrumentalisation constant. Dans les premières phrases de ce passage, elle décrit un sentiment doux-amer dans son retour à la communauté, en réalisant que l'évènement dans lequel elle se trouvait et qui dépeignait un ensemble de codes culturels typiquement Métis n'était en réalité qu'un regroupement de « fakes ». En outre, Robyn dénonce des structures qui s'emploient à continuer de piller l'histoire d'un peuple auquel ces individus n'appartiennent pas ; une réécriture de l'histoire, des fonds financiers attribués arbitrairement et voir son propre fils se voir refuser l'accès à l'université et à des fonds de financement pour son éducation représentent les diverses formes de destitutions contre lesquelles Robyn lutte. Bien que cela fera l'objet d'un développement au prochain chapitre, il convient de souligner brièvement que le propos de Robyn met en lumière le caractère englobant des logiques coloniales. Ces mécaniques ne se résolvent pas par le seul démantèlement de ses institutions mais perdurent à travers des normes et des codes internalisés par une société fixée (Bhabha, 1994). Cette appropriation que décrit Robyn s'inscrit dans une décrédibilisation des codes culturels et politiques des Métis (comme peuple indépendant) que ce processus d'élimination culturelle suppose. Ainsi, c'est dans cette invisibilisation que résulte une perte d'un concept de soi, puisque des sujets qui ne se connaissent pas sont des sujets facilement gouvernables. Voici ce qu'en dit Carole :

We were almost irrelevant in a lot of ways. Like we weren't even in the Constitution in 1982, right? I mean, the government didn't know we existed. So it's hard, I didn't know. What to do with that? I mean, we were. We were proud at home, telling stories at home, but... Well for example, 1970 was the 100 year anniversary of Manitoba, right, and I don't know if it was my school, but somebody had an essay writing contest for students to write something about the history of Manitoba. So I thought, Oh my God, I'm gonna write about Louis Riel because we're related, like he's a cousin. We would listen to my grandfather tell stories about hiding Louis Riel. So I thought I'm gonna write about Louis Riel and I'm gonna win this writing contest because I can interview my

grandfather. Yeah, like who else can interview their grandfather ? And like everybody, just laughed at me, like why do you wanna write about him? He was a dirty Indian. He was a drunk. Anyway I wrote it and didn't win anything but that kind of thing has an effect on you. It can make you less proud, but you say, OK. I have to watch where I express my pride because I could get hurt if I do so. (Entretien avec Carole)

Le propos de Carole est révélateur de cette perte de concept de soi, dans la mesure où la fierté qu'elle ressent à l'égard de son héritage Métis devient un facteur d'ostracisation sociale. Cette exclusion vécue par Carole en raison de sa fierté pour son héritage Métis se fait aux mains d'individus hors de sa communauté et de sa famille. La frontière qu'elle établit entre « le foyer » (comme espace sécuritaire d'expression de sa fierté d'appartenance) et « l'école » comme environnement non communautaire (et de fait où des expressions de sa fierté sont non désirées) représente une première étape de cette sélectivité dont elle fait preuve dans son rapport à son héritage Métis. Carole décrit cette expérience comme l'amenant à reconsidérer l'expression de cette identité comme une possibilité dans n'importe quel environnement. Là encore, il s'agit d'un pan de ce processus d'élimination introduit plus haut. Car il n'est pas seulement question d'annihiler pleinement l'expression d'une identité Métis, mais d'en diminuer la valeur et de la cantonner au statut d'identité subalterne ; où même les espaces dédiés à son expression sont limités à des environnements informels (réduits à de simples histoires racontées en famille comme le formule Carole). La position déconstructiviste de Spivak dans ses travaux sur le subalternisme est pertinente à mettre en dialogue avec l'expérience de Carole.

Bien que je traiterai plus longuement au prochain chapitre de la difficulté de considérer des instances de représentations efficaces dans le contexte de la politique Métis, ce que Carole mentionne quant à la spatialisation littérale de l'expression de son identité de femme Métis renvoie également à cette difficulté de confronter

directement cette marginalisation. Ici, l'élimination prend le sens d'évitement, où Carole est contrainte de négocier sa liberté de revendiquer son appartenance Métis et la limiter à des espaces où celle-ci est accueillie. Dans son article *Can the subaltern be heard ?*, Maggio (2007) souligne que ce n'est que dans une traduction de ses codes que la tension entre colonisateur-agent et colonisé-subalterne se résout. C'est-à-dire que les conditions à l'écoute du subalterne sont à rechercher non pas dans sa capacité à parler comme le suppose Spivak, mais bien dans la possibilité d'être entendu. Ici, cette thèse est intéressante pour comprendre le niveau de négociation nécessaire à l'expression identitaire de Carole. Ce constat est davantage discuté dans ce passage :

Hopefully you'll give us our own space, but like um, like the way the Canadian state has, like, reacted to treaties in the past. Like it's not exactly a happy story. So right, I don't know, will it be different now? Like um, I certainly hope so, right ? But in a sense, because we live in Canada, we have to act with the Canadian state, right ? We just have to, whether we want to or not, right ? It's just the way it is. Like, we can deny them the authority to define us or whatever right ? What we have to do is we just have to deal with them and like I'm hoping the Treaty anyway will just give us that. Because what, really ? What ? What do we have besides guaranteeing our place in Canada? What do we have? A couple of Supreme Court decisions, right? Supreme decisions to be overturned. What's gonna happen in 50 years ? (Entretien avec Carole)

La réalité de devoir agir « avec » et non « contre » le gouvernement canadien reflète la difficulté qui réside dans l'émergence d'une désubalternité, à savoir une lutte persistante contre le monopole de l'entité coloniale sur la gouvernance qui rend un travail de traduction nécessaire. Dans ce passage, Carole conçoit le gouvernement canadien comme une condition *sine qua non* de sa représentation institutionnelle. Bien qu'elle considère qu'un droit à l'autodétermination permet de lutter activement contre des cantonnements qui ne s'appuierait pas sur les conditions de cette définition, Carole reste persuadée que l'objectif reste toujours de négocier une place autour de cette entité et non contre celle-ci. Cette idée fait écho à l'argument de

Maggio à ce sujet, où la voix désubalterne ne peut être explicitement invoquée en tant que tel, mais seulement en discussion avec le regard dominant ; non en contradiction : « Of course, subaltern translation must be sensitive to not impose the dominant mode of discourse onto the communication. » (2007, p. 438) Il poursuit en affirmant que :

It is the Western intellectual's duty - assuming the goal is a discourse with the subaltern - to translate the culture and languages of the subaltern, while always being aware of her role as translator. Once this translation takes place in earnest, then the West can, hopefully, have a somewhat open dialogue with the subaltern about values, ontology, oppression, and political theory. (p. 438).

En réalité, cet évitement dénonce une stratégie de destitution normalisée, où les codes de la traduction des voix subalterne, pour reprendre l'expression de Maggio, se confondent en pâle imitation. Car le véritable défi, dans la lutte de mes participant-es contre l'effacement, n'est pas de comprendre le fondement de l'identité Métis (identité à la fondation déjà complète et solide) mais bien de critiquer le danger qu'une imitation de cette identité a sur les individus :

And when people try, when people talk to us and tried to tell us, that's not who we are, those people are not us and you are not them. It drives me to near insanity to realize there are Métis today who are doing that very thing to other people? It boggles my mind. How... You're impressing those people, whether they want it or not. A culture and heritage that is not theirs. And what of their children, when they grow up and they say, who am I? Who knows that journey ? And how much pain there is, and how long it takes to unwind yourself to all that, if you're able. Because I'll tell you. I've got five sisters and not one of those sisters have been able yet to unwind themselves from what they went through, one in six. So to have Métis people, Margaret Froh of the [Métis Nation of Ontario], the president of the MNO calling all these people, you're us. Stealing our culture and handing it over to these phonies. But it's not just the phonies: there are thousands of people in that organization. I'm convinced that they truly do believe they are Métis. They're teaching this.... They're suddenly adopting our flag and the culture and saying they spoke Michif and all you know... But they haven't. So, OK, you wanna be self deluded? You don't want to look into your own family history ? That's your choice as an adult, but you're putting that on your kids and I promise you when you find out you are not who you are, you thought you were... Just like how do you justify that? (Entretien avec Robyn)

Dans cet extrait, Robyn souligne le paradoxe de l'appropriation de l'identité Métis comme mécanique d'effacement. Il ne s'agit pas là seulement d'une appropriation des codes culturels de cette identité, mais bien la création d'identités Métis intempestives (Leroux et Gaudry, 2017). Robyn dénonce comment des individus « self-deluded » adoptent des symboles culturels et traditions Métis, réécrivent leurs histoires familiales, et s'illusionnent avec la perspective d'attaches communautaires et familiales inexistantes. Plus encore, Robyn affirme que cette auto-illusion, d'imaginer des ancrages communautaires et une histoire familiale qui n'existent pas, suppose à la fois une invisibilisation de l'expérience d'individus qui seraient dans des situations de reconnexion communautaire (comme c'est le cas pour elle) mais aussi la production de nouvelles victimes de ce genre de crises existentielles.

Similairement, le déracinement de Kat trouve son origine dans une assimilation de ses grands-parents à la culture blanche dominante dans leur ville de résidence à St. François Xavier :

My grandmother, if you look at the old census records of my grandmother, it says she grew up in a Cree-speaking household. By the time I came along she only spoke French. That was the only language she spoke. There was no Cree left in her. And if you put Cree and French together, fundamentally you end up with Michif. So there is no doubt in my mind that my grandmother grew up in a Michif-speaking household, but they were living in St. François Xavier at the time when she was 14 years old. They moved out of what was then the postage stamp province of Manitoba up north. And at that point they basically, and I think they were not alone in that, they basically said, OK, we're French, French Canadian. Somehow these slightly swarthy skinned French Canadians just popped up in the middle of nowhere and that's what we were. There was just, it was an instant denial of what we were and who we were. And so that transmission happened from my grandmother to my father. (Entretien avec Kat)

En me racontant l'assimilation vécue par sa grand-mère, Kat dénonce un phénomène de remplacement d'une culture par une autre. Le déni qu'elle qualifie d'instantané semble être une réaction face à l'assimilation vécue, comme étape finale du processus de désubjectivation (Memmi, 1957). La perte de sa langue natale, et par

extension de sa culture, semble avoir représenté chez la grand-mère de Kat une première étape vers la perte de cette part de leur identité, étant un savoir sur l'histoire de leur famille mis au placard sur deux générations (d'abord celle de ses parents, puis la sienne). Toutefois, le constat que fait Memmi de deux seules alternatives au colonisé, « l'assimilation ou la pétrification » (1957, p. 131), ne s'applique pas tout à fait dans le cas de Kat, car une résistance silencieuse persistait chez son père et dans une certaine mesure chez sa grand-mère :

My father again through some degree of defiance of her wishes said to me “we are Métis” once or twice and would take me to the Festival of the Voyageur and confessed to me that he ate muskrat when he was younger. You know, like took me out hunting once, you know, showed me how to clean a duck... Like there were little things even my grandmother I think was a little bit on it, because she would make me watch the country music hours on Sundays, and I'm telling you, if you've ever watched an old clip of that, it is jigging and fiddling and everything else. So I feel like there was a bit of a quiet resistance in them to completely getting rid of the heritage. (Entretien avec Kat)

Le témoignage de Kat fait écho à celui de Carole un peu plus haut. Ici également, Kat semble vivre en négociation de ce statu quo dans lequel son identité Métis est cantonnée, où quelques instants de son quotidien lui rappellent l'existence de cet héritage auquel elle appartient. Qu'il s'agisse des moments informels avec son père à la chasse ou en festival, ou du temps de visionnage avec sa grand-mère de vieux clips de musique lui rappelant les danses de sa cultures Métis, Kat décrit un quotidien où l'expérience de soi se fait dans les non-dits et les dissimulations. Cette résistance qu'elle qualifie de silencieuse, dans un premier temps, se transforme en guerre existentielle dans la suite de son propos. Kat conçoit que la difficulté à accéder pleinement à son héritage Métis en grandissant est profondément politique dans la mesure où il s'agit d'un combat corollaire à ses engagements politiques. De fait, c'est précisément cette raison qui m'a amené à considérer l'hypothèse que la reconnexion de mes participant-es à leurs cocons communautaires était en réalité une

forme d'engagement leur permettant d'accéder à la reconstruction de leur identité et de leur autonomie :

We are fighting a very existential war. It is not a game. It is a fight for our existence. So If you put any creature in a corner, eventually they will fight back and they will fight back with deadly intensity because they are fighting for their life. We are fighting for our life as well. Not necessarily on an individual life. We are fighting for the existence of our nation. For our right to exist, for our right to preserve our culture, for a right to hand it down to our children. (Entretien avec Kat)

Ici, Kat affirme que le combat qu'elle mène pour sa reconstruction identitaire dépasse sa seule individualité, et représente un devoir collectif de préservation de cet héritage et sa transmission aux prochaines générations. Ainsi, la réalisation de « devoir se battre pour un droit d'exister » démontre du projet politique derrière la volonté de mes participant-es à vouloir se refamiliariser avec les histoires de leurs familles et leurs communautés. Dès lors, si nous avons pu voir dans cette section le contexte plus large de cette exclusion (qui s'inscrit dans un processus d'effacement institutionnalisé reproduisant les logiques coloniales), la négociation de ce droit d'expérimenter leurs identités pleinement semble insuffisante à mes participant-es. Dans une prochaine section, nous verrons que dans leur combat contre cette invisibilisation, mes participant-es ont réalisé qu'une négociation de leur identité n'était plus une solution suffisante et que leur décision de porter fièrement leur appartenance Métis devait aussi passer par un engagement plus étroitement à leur communauté. Car c'est dans une rupture avec les codes institués par le cadre social normatif dans lequel ils et elles doivent naviguer leur identité qu'une émancipation d'un fatalisme identitaire est possible, rupture qui peut potentiellement s'illustrer à travers la reconnexion communautaire. C'est ce point qui fera l'objet de mon développement suivant.

4.3 Échapper au fatalisme identitaire dans un contexte colonial

L'expérience décrite dans les sections précédentes, de la réalisation d'un cadre plus large d'invisibilisation institutionnalisé, a amené mes participant-es à considérer l'existence de frontières dans leur expérience de leur héritage Métis, où ils et elles critiquent le fatalisme identitaire (en référence à cette réduction phénotypique de l'identité Métis) à travers lequel ces dernier-ères ont dû naviguer dans leur socialisation en dehors de la bulle communautaire. Dans cette dernière section, nous verrons qu'en apprenant davantage sur leur ancrage, mes participant-es ont réalisé qu'ils et elles n'avaient plus à se cantonner aux images stéréotypées que la société coloniale et ses structures leur ont attribuées pour expérimenter leur identité Métis. Enfin, la redécouverte de l'histoire de leur famille respective et de leur ancrage communautaire représente l'une des étapes essentielles de redécouverte de leur ancrage qui adresse directement cette perspective biologisante de cette identité dans son traitement social et institutionnel.

Comme je l'ai présenté dans la partie précédente, mes participant-es réalisent l'existence d'un cadre institutionnel plus large de cet effacement expérimenté. Ces stéréotypes représentent un obstacle conséquent pour eux, dans la mesure où ils les empêchent de se sentir légitimes de cette part de leur identité :

It's almost universal for a reconnecting Red river Métis person; it's almost obligatory for them to go through the am I Métis enough, or I don't look Métis or my family is disconnected. Do I have a right? Like it's almost like the steps of reconnection. It's one of the important steps of it. But I think that what they had to do is, and it's funny because looking like something is a hot button topic in our nation, we run the gamut, colors, shapes, sizes like there is no one true Red River Métis appearance. But it just so happens that some of us, for whatever reason, look more Indigenous or even more First Nations. I might be more specific, right? Some of us look more First Nations than others. We just do. It's a genetic luck of the draw. There's also, like, a huge strain of flaming redhead Red River Métis people out of Selkirk, Manitoba. (Entretien avec Kat)

Dans ce passage, Kat affirme que ne pas se sentir « suffisamment Métis » est un sentiment partagé presque systématiquement par les personnes déconnectées ; elle va jusqu'à décrire cette étape comme une étape essentielle à la reconnexion. Ici, Kat aborde à nouveau la question du phénotype, et comment l'apparence physique devient un instrument de mesure constamment invoqué pour appréhender le degré de « Métis » de quelqu'un. En outre, ces considérations relatives au phénotype (que j'ai présenté notamment à travers le témoignage de Sonja) deviennent également des sources d'angoisse compréhensible pour les personnes en reconnexion communautaire ou familiale. Chez Robyn, par exemple, il s'agissait d'une de ses premières angoisses en reprenant contact avec sa mère, même après s'être refamiliarisée avec la généalogie de sa famille :

My family foundation was built and I wasn't going in unknowing. I knew who they were, I knew how they were related to this and that... not everybody does it that way, that's just the way I needed to do it for me. And then it started, like I said, it started with my mom. Who had all of her contact with all of those people this whole time, but I didn't and I still had to work out some things between my mom and I as well. So yeah, so we um, she was able to introduce me to a lot of family members, my mom eventually because I became less afraid. Because after that point, a lot of stuff was scary to me. And also I wasn't sure I think one of the parts of a typical for those of us who are removed from our families for whatever reason is the doubt or the fear that we're not going to be accepted either, or we're going to be judged or we're going to be told no, you're not Indian anymore. (Entretien avec Robyn)

Ici, Robyn affirme que sa mère, qui était encore en contact avec leur famille, lui a servi de relai dans la reprise de contact initial avec ses proches, où la crainte première de Robyn était une perte de son « autochtonie », à l'image d'une obsolescence qui aurait fait effet après tant d'années arrachée de sa communauté et de sa famille. Le phénomène qu'elle décrit ici est représentatif de cette conscience de soi à travers laquelle des identités minorisées doivent naviguer. Robyn souligne, par sa crainte de « not being Indian anymore », que son rapport conflictuel à son héritage Métis ne porte pas directement sur ledit héritage, mais bien sur le contexte social instigateur

de cet héritage dans lequel elle a évolué avant de retourner dans sa famille. En outre, cette angoisse de ne plus paraître Métis, en raison d'un contact prolongé à un environnement extra-communautaire et blanc est également révélateur d'un apriori sur l'assimilation des identités non blanches dans un contexte majoritairement blanc, comme en fait la critique Daniel dans ce passage :

My dad's family were Russian Mennonites. They fled the revolution. My grandparents fled the Russian Revolution and became farmers in Manitoba. But I sometimes also think that we can't underestimate the power of these native families to go off to the non-native people who get attached to them too, right? That looks and looked very different from what his family kind of looked like. But like, I kind of wonder if what was happening there is that we always assume that native people, when they marry non-native people, might dissolve into whiteness. Why would we assume that? Why? What if what is happening is these non-native people migrating towards Indigenous ? Like expressions of self and family and expectations and culture like we never really, we never really interrogated that we just assume whiteness is dominating. I think what sociologists have done a good job of pointing out is the power of race to operate without using the language of race, right? We come to see it as natural and, well, of course they're now more white because there's a white guy in the mix. Like actually you don't know, that's an empirical claim and you don't have evidence to support that. You have no reason to believe that that's actually true. You just assume that whiteness is more powerful because that's the way race operates in your mind. (Entretien avec Daniel)

Ici, Daniel affirme que l'assimilation forcée et présumée aux identités colonisées que soutient Memmi (1957) n'a pas lieu dans tous les contextes. Bien qu'il ne nie pas l'existence de dynamiques de pouvoirs particulières lorsqu'il s'agit de naviguer les questions autour de la construction de la race, Daniel invite ici à penser une alternative possible dans la manière de percevoir l'identité Métis ; c'est-à-dire une identité qui n'est pas constamment à risque de se dissoudre dans la blanchité, comme il l'affirme. Bien que considérer cette alternative comme une forte possibilité est tentant, il me semble qu'à travers l'expérience de mes autres participant-es, il semblerait qu'il existerait tout de même une tendance à concevoir l'héritage Métis de mes participant-es en constante lutte face à la blanchité. Toutefois, cette lutte ne

se fait pas directement contre la blanchité, mais bien souvent, contre des aprioris qui conçoivent l'héritage Métis comme un métissage littéral :

Yeah, you gotta look like a cigar store Indian. And so my youngest doesn't necessarily look like an Indigenous person, definitely thanks to the combination of heritage both Middle Eastern and Indigenous like there is, there is some skin tone that's like you know identifies them as something slightly different but they could pass in any community as a member of that community. But that creates its own challenges, right, because it creates the challenge of invisibility but also dismissiveness. People who have no business questioning somebody's background will 100% say, oh, well, you don't look it, yeah. Well, why the hell do you think you have a right to say that? (Entretien avec Kat)

Kat fait référence à cette image du *cigar store Indian*. Pour rappel, cette représentation suppose l'image fixe et stéréotypée que se fait la société coloniale de l'ascendance autochtone. En ce sens, Kat affirme que c'est sur le fondement de cette représentation que des individus viennent interroger l'identité de son enfant qui n'y ressemble pas. Le rapport que fait Kat entre l'invisibilisation et l'exotisation que suppose la figure du *cigar store Indian* souligne un décalage entretenu par un discours qui considère qu'une statue offensante serait du bon phénotype, et une personne autochtone qui ne serait pas du bon phénotype ne serait pas suffisamment autochtone. Toutefois, il semblerait que ce constat n'est pas propre aux participant-es doté-es d'un *white passing*. Malgré leurs couleurs de peau qui « identifies them as something slightly different », Kat et son enfant subissent tout de même un niveau de dédain similaire quant à leur apparence physique.

Cette ambivalence autour de l'identité Métis de mes participant-es s'explique par le contexte d'interaction dans lequel ils et elles se trouvent. Dans ce passage, Kat affirme que le sentiment de ne pas paraître suffisamment autochtone n'est pas présent lorsqu'elle se trouve en communauté ou au sein de sa famille. Ce n'est que dans un contexte social extra-communautaire que des interrogations sur son apparence émergent. Ce constat est représentatif de la constante essentialisation des

apparences non blanches à un seul groupe homogène qui ne laisse que très peu de considération aux différentes nuances et spécificités culturelles de chaque groupe. Dans *Critique de la raison nègre*, Achille Mbembe (2013) s'inscrit dans la continuité des thèses de Frantz Fanon et de James Baldwin au sujet de la réduction des apparences noires à des représentations fantasmées et caricaturales. Mbembe offre un aperçu de ce qu'une société post-raciale nécessite, à savoir un dépassement des cantonnements de la race, de ses catégories immuables et de la subjectivité des individus non-blancs et blancs dans leur interaction ; non pas l'un comme construction du regard de l'autre, mais bien deux expériences autonomes. Bien que son ouvrage porte davantage sur les considérations économiques de la capitalisation sur la race (comme classe sociale construite), et découle et traite plus particulièrement des individus afro-descendants, à mon sens l'exclusion expérimentée par Kat (et qui s'inscrit dans le contexte général d'invisibilisation et d'essentialisation des Métis à leur seule réalité biologique) peut tout de même être interprétée grâce à cet ouvrage, car concevoir l'identité Métis comme pluridimensionnelle et ancrée dans un contexte socio-historique plus large est encore largement contesté. En outre, cette constante réduction de l'appartenance identitaire chez les Métis aux gènes s'inscrit également dans une hégémonie des savoirs occidentaux et coloniaux dans ce qu'appartenir signifie, mais aussi dans une conception de cette identité non pas comme un héritage culturel autonome, mais une classe sociale.

Dans la suite dans son témoignage, Kat me raconte que cette simplification de son ascendance à une mère des Premières Nations et un père blanc est fixée dans des normes et des modes de fonctionnement propres à la société coloniale :

I definitely never wanted to be simplified down to First Nations mother and white father. You know, if you're a single mother, there is no judgment attached

to that (...) But it does convey a sense of obligation for your Community and your family. And kinship ties, because they're gonna make sure that if they harvest they're gonna make sure you get some of it because you have nobody harvesting for you. So there are still some gender roles at play, but they're not the same as what you see in settler or colonial society. (Entretien avec Kat)

Dans cet extrait, il apparaît plus clairement que les liens systématiquement établis entre une généalogie mixte et la revendication d'une ascendance Métis sont faibles en pratique pour témoigner de cette appartenance. Kat affirme que cet argument invisibilise d'autres formes de parenté qui seraient opposées à la vision classique d'une mère autochtone et d'un père blanc, comme par exemple dans le cas d'une mère célibataire. A travers cet exemple, Kat démontre que le sens de responsabilité que suppose l'appartenance à la communauté ne disparaît pas dans des paramètres qui viendraient contredire cet essentialisme. Or ce constat nous invite à reconsidérer la définition de la relation communautaire, où celle-ci semble exister sur un plan qui dépasse les seules réalités génétiques et les modèles familiaux hétéronormés traditionnels. Il est important de noter qu'au sein de mon échantillon, trois participant-es sur six revendiquent une identité sexuelle queer. Bien que ce constat ne fasse pas partie d'une section développée dans ces chapitres, cette idée m'a permis d'appréhender des constructions familiales qui dépassent la seule hétéronormativité du couple hétérosexuel marié. Dans des modèles parentaux alternatifs, il est important de souligner que la réduction de l'identité Métis - à une mère autochtone et un père blanc- se résout dans cet aspect de l'analyse, dans la mesure où être Métis ne peut être en pratique réduit seulement à des formes de parentalité hétéronormées et qui ne s'applique pas aux individus Métis queers.

Il ressort de ce témoignage, que la lutte contre ce fatalisme identitaire auquel l'identité Métis de mes participant-es a été réduite (à savoir une simple réalité génétique et biologique indépendante d'un ancrage de relation plus large) souligne

l'importance de cesser de percevoir l'identité Métis comme un simple amoncellement biologique. Comme l'explique Kat, ces « kinship ties » impliquent de considérer des liens relationnels forts qui dépassent les normes de genre patriarcales et coloniales, ainsi que la perspective de formes de coexistence sociale qui ne soient pas gouvernées par la force ou la contrainte. En se remémorant l'expérience des foyers d'accueil et de sa lutte constante contre l'assimilation, Robyn se représente les enseignements de ses aînés comme un retour au système de valeurs de sa communauté. Dès lors, les valeurs-refuges que conceptualise Memmi (1957), comme derniers souvenirs du colonisé de son identité, je définis ici des valeurs-guide qui interagissent dans le contexte de la reconnexion avec leur foyer communautaire. Cela signifie que dans leur quête de connexions communautaires, certains de mes participant-es sont venus à réaliser de l'existence de valeurs situées (parfois opposées aux normes hégémoniques coloniales) à travers lesquelles il est important de se percevoir - à l'image d'un phare dans la nuit. Robyn mentionne que dans son rapport à la spiritualité autochtone et à la vision déformée de ces pratiques dans l'imaginaire colonial, ces stéréotypes ont confronté Robyn à l'idée que son identité devrait être performée et fidèle au système de valeurs coloniales pour être « vraie » et « authentique » :

we're just living. That's what I tried to tell people. Some people would because of some of the stereotypes people have about indigenous people, especially the New Agers, you know, we all lived like floating in there, speaking softly... You know living in their sentence. Like no, we went to Zellers. No, we weren't skinning and tanning to make our clothes and full harmony with nature. With butterflies on our hair and, you know, dragonflies on our noses. We went to Zellers and we ate at Burger King and AW. No, we were just like everybody. Just trying to live. (Entretien avec Robyn)

En réalité, la frontière persistante entre des systèmes de valeurs coloniaux et ceux du foyer communautaire s'explique par une essentialisation perpétuelle de ces identités colonisées. Dans l'exemple qu'elle mentionne, Robyn révèle que cette

essentialisation va plus loin. Elle considère qu'il s'agit là d'une négation de l'existence propre de son identité qui n'existe que dans un imaginaire fantasmagorique ou la négociation d'espaces d'expressions de cette authenticité (comme au sein du foyer communautaire). Dès lors, la distinction que j'établis entre valeurs-refuge (de dissimulation) que théorise Memmi (1957), et la notion de valeurs-guide que j'introduis (comme moyen de protection contre un référentiel identitaire stéréotypé) représente les faces d'une même pièce. Puisque la difficulté n'étant pas la coexistence de ces deux systèmes de valeurs ensemble, mais bien la nécessité d'y faire frontière (dans la mesure où l'une devient le réceptacle de l'autre). Lorsque Kat affirme « So there is a sense of stubborn endurance and resilience. Like you cannot break me. And that is definitely a hallmark of our culture, our community, and our nation. You cannot break me. I will not let you break me. », elle souligne que des valeurs de résilience et d'endurance sont typiques d'un système de valeur Métis ; Toute la question est de savoir s'il s'agit là d'une valeur définie par le regard colonial ou non.

En conclusion, il semblerait que la prise de conscience politique chez mes participant-es implique la réalisation que l'expérience de leur identité est foncièrement politique, dans la mesure où ils et elles dénoncent des instrumentalisation et des perceptions externes négatives – tant sur une échelle institutionnelle qu'individuelle – de cet ancrage. Dans ce contexte, la reconnexion communautaire représente une étape importante de leur engagement dans leur lutte contre l'essentialisation et l'instrumentalisation de leur identité. Ce constat m'a amené à affirmer, que chez mes participant-es, assumer leur identité intervient dans la continuité de cette politisation, puisqu'elle rejette le fatalisme identitaire d'une logique coloniale dans lequel ils et elles ont navigué toute leur vie. Au prochain

chapitre, nous verrons que la reconnexion communautaire comme moyen de reconstruction identitaire représente un des aspects de leurs engagements, qui passe par une revitalisation de cette appartenance à la communauté et la repossession de leur contexte généalogique familial. Plus encore, je tâcherai de savoir dans quels sens mes participant-es conçoivent le sens de l'engagement, et comment ces définitions situées ont influencé leur rapport à la représentation politique dans les formes de gouvernance et de militantisme traditionnels.

Chapitre 5. « Blossoming into our identity » : l'expérience de l'engagement, entre représentations gouvernementales, pratiques situées et transmission générationnelle

Dans ce chapitre, je soutiens la thèse que la relation de mes participant-es à leurs engagements est viscéralement liée à leur rapport à la part Métis de leur identité. Précédemment, j'ai démontré qu'être Métis implique un rapport conflictuel à cette part de son identité qui implique de naviguer à la fois des perceptions stéréotypées et un cadre institutionnel plus large d'invisibilisation perpétuant cette conflictualité. En résistance à ce constat, la reconnexion communautaire de mes participant-es apparaît comme un moyen de dépasser la constante négociation de leur identité en contexte extra-communautaire. Dans ce chapitre, j'analyse comment ce lien entre politisation et expérience de leur ancrage communautaire Métis a influencé leurs pratiques d'engagements. Parmi ces pratiques, l'on compte des initiatives communautaires enrichissantes pour certains (Kat, Robyn, Sonja, Carole), pour d'autres une orientation de leur parcours professionnel au service de cet engagement (Daniel et Liam). Les participant-es déconnecté-es (cinq des six participant-es) affirment unanimement que la quête généalogique a représenté la première étape de cette reconnexion. Ce rapprochement formalisé par le contact avec le généalogiste constitue la première pierre à l'édifice de politisation de mes participant-es. Ce constat m'a amené à considérer les engagements pris par la suite par mes participant-es. En découvrant que la plupart de ces pratiques tournent autour de la communauté et du collectif, j'ai posé l'hypothèse que l'engagement chez mes participant-es est co-construit et met en son centre l'importance de la relation.

Toutefois, ces engagements ont parfois résulté en des interrogations et des rapports différenciés à l'égard des instances de représentations institutionnelles. Ils

et elles ont réalisé que l'engagement était une notion située dans la mesure où elle interagit différemment sur le plan des privilèges, une situation qui fait que militer peut également représenter un défi qui rend difficile d'accéder à un sentiment de complétude ou d'utilité. Plus encore, dans cette redéfinition du sens de l'engagement, j'ai également découvert des rapports différenciés entre mes participant-es et les instances de gouvernance indépendantes Métis ; plus particulièrement à la MMF, considérée depuis récemment comme l'organisation de représentation par excellence des Métis de la Rivière Rouge.

Enfin, la pierre angulaire de l'efficacité politique sur le plan de l'engagement est la transmission aux générations futures. Ici, se réalise l'importance d'une mémoire transmise générationnellement et qui pour tou-tes mes participant-es est essentielle dans la préservation de la culture et du combat contre l'assimilation et l'effacement identitaire : d'une part en servant de moyen de préservation de la connexion à l'ancrage communautaire et généalogique. D'autre part, en montrant la contribution de la mémoire dans le rôle de reproduction politique (que je développerai davantage autour des concepts de *wahkohtowin* et *blood memory*.)

5.1 S'engager signifie appartenir. Le besoin de comprendre sa généalogie et s'armer intellectuellement

Dans cette partie, je soutiens que dans leurs diverses manières de formaliser l'engagement, les participant-es montrent que la repossession du contexte généalogique de leur famille est une étape essentielle dans l'accès à cette part de leur identité. Comme on l'a vu (Chapitre 4), cet engagement s'inscrit dans la découverte d'un spectre de relations enrichissantes politiquement et sur le plan identitaire. Nous verrons dans ce chapitre quelles formes ces relations prennent dans toute leur

diversité. Pour l'instant, je souhaite me focaliser sur une relation particulière qui a représenté pour mes participant-es expérimentant la déconnexion la fondation de leur engagement ; à savoir le généalogiste.

En ce sens, la politisation de mes participant-es découle d'un besoin de reconnexion avec leurs ancrages communautaires, dans la mesure où c'est ce qui leur permet d'accéder à une forme de reconstruction identitaire. Sous cette logique, la reconnexion familiale (à travers la quête généalogique) représente une étape dans la politisation et la formalisation de l'engagement chez mes participant-es. Ce constat se décline en deux arguments qui feront l'objet de ma réflexion.

L'étape première de l'engagement de mes participant-es est une familiarisation avec leur ancrage. Ici, la relation avec le généalogiste est un point central, puisque c'est grâce à cette relation que débute généralement le processus de se resituer dans l'environnement communautaire et le sens d'empouvoirement et de légitimité.

La thèse que je présente (d'une connaissance de sa généalogie comme étape de la politisation) a émergé pour la première fois dans ma conversation avec Daniel. Paradoxalement, Daniel est le seul des participant-es qui ne mentionne pas une déconnexion identitaire et communautaire significative. Néanmoins, alors qu'il me parlait de son rapport à la famille, j'ai réalisé que dans une trajectoire de construction identitaire plus ou moins saine, « se situer dans la famille » est une étape importante :

So I've thought about myself as a member of a family that's connected to other people, other members of the family and you know people less well and better than before. But the people that I know, I know because we lived at the same time as one another, and the thing that we also shared was stories about people from the past who have gone before us. Right? So that's like this web that I kind of now think about it as if I were to try to intellectualize what my upbringing was like. That's the way that I think I would probably intellectualize it. (Entretien avec Daniel)

Daniel conçoit ses relations familiales comme un réseau de relations (*a web*). En considérant le cadre plus large de connexions dans lequel il se trouve dans sa famille, Daniel pose l'hypothèse intéressante que ces connexions attribuent à son porteur un sens du collectif et l'existence d'un héritage culturel et historique plus large; héritage qui se transmet de générations en générations et qui ne concerne pas sa seule individualité, mais qui le relie étroitement à d'autres individus. Cette expérience collective de son héritage Métis en grandissant, qu'il hérite principalement de ces relations familiales fortes et soudées, représente une part importante de l'intellectualisation de son vécu comme personne Métis. Daniel rapporte à la fin de ce passage, que l'intellectualisation de son *Métis upbringing* en grandissant dans un cadre familial valorisant cette part de son identité (comme lien le rapportant aux autres membres de la famille) a servi à la fois à créer en lui un sentiment moins violent à l'égard de cet héritage, mais surtout à l'ancrer dans un groupe d'individus (et non dans une trajectoire identitaire isolée).

Dans son article, Tricia Logan (2015) revient sur les traitements vécus par les personnes Métis dans le contexte génocidaire colonial au Canada. Dans le contexte historique qu'elle décrit, les Métis étaient considérés comme « des races » indésirables dans le projet d'annihilation des autochtones au Canada, puisqu'en raison de la mixité de leur parentage, les Métis comme groupe culturel représentent une zone grise juridique dans leur catégorisation par les institutions coloniales (sous cette logique n'étant ni pleinement autochtone ni pleinement blancs). De fait, sur le fondement de cet argument qu'elle qualifie d'eugéniste, Logan affirme que les sphères familiales et communautaires Métis ont longtemps représenté des anomalies pour la rationalité coloniale :

The Métis fall into a racially derived grey area where they are made invisible by their 'genetic predispositions'. Nevertheless, there is a level of state intervention

that is shared between eugenics programmes and genocide. In their chapter on eugenics and genocide, Dirk Moses and Dan Stone note: “mixed-race children posed particular challenges to eugenicists in thrall to ideals of cultural homogeneity in which case eliminationist policies of assimilation, absorption, or sterilization might be pursued”. Additionally, while assimilation does not automatically lead to genocide, the combined physical, biological and cultural assaults on groups like the Métis and all Indigenous peoples in Canada become a vehicle for a broader pattern of genocide. This is all to say that race, racism and race science are together merely one part of the settler colonial relationship between Canada, its churches and the Métis. (Logan, 2015, p. 441, citant Stone et Moses, 2010, p. 198)

En ce sens, les stratégies d’élimination que l’auteur mentionne démontrent d’une volonté des institutions coloniales de détruire tout concept de collectivité chez les Métis, où la bulle familiale représente à elle-seule un danger pour le statu quo dans lequel ils se trouvent (à savoir de sujets colonisés). Ainsi, la famille apparaît comme le premier espace de politisation des individus. Dans les relations interpersonnelles fortes et le sens du collectif qu’elle suppose, la famille est l’ancrage premier qui permet la réalisation d’un cercle plus étendu que sa propre individualité. Ce que Logan dénonce dans les politiques génocidaires coloniales d’effacement, c’est une volonté d’annihiler la famille pour les Métis, comme droit légitime de transmission générationnelle et de construction de soi. Dans la mesure où la famille représente une extension d’une part de soi qui est éternelle (à savoir un héritage qui nous relie à un réseau de personnes, pour utiliser les termes de Daniel et qui se transmet de génération en génération), ces premières relations tissées dans la vie d’un individu représentent la première étape dans leur familiarisation à une autonomie de groupe et un sens de la cohésion.

Plus loin, Daniel va jusqu’à affirmer que c’est avec sa famille (et plus particulièrement les femmes de sa famille) qu’il a expérimenté pour la première fois ce sens politisé du collectif que je décris plus haut :

No, I've never felt about it that way, in part because I grew up with a whole bunch of women in my life. And I think one of the things that was true of that

was also those take back the night things that was about self affirmation, that was about people coming together in community to affirm, you know, their safety collectively. But also because you were affirming each other's safety, and your own safety. There was a lot of self affirmation that was baked into that movement. In Winnipeg in the 80s and 90s. So yeah, I don't really need to look to other people to validate the truths that I know for myself. And also I don't need them to reject, to unknit themselves. (Entretien avec Daniel)

Lorsque je l'interroge sur des moments où il se serait potentiellement senti isolé des autres dans sa construction identitaire²⁵, Daniel me répond que non, qu'il s'est toujours construit dans une forte auto-affirmation (*self affirmation*) à travers un sens de sécurité collectif (*their safety collectively*) dans ses relations familiales et communautaires. Dans une prochaine section, nous reviendrons sur le sens de l'empathie qui se crée dans l'expérience de la relation chez Daniel (entre autres). Pour l'instant, il est nécessaire de concevoir que les relations familiales permettent la réalisation d'un rapport collectif transcendant de sa seule individualité. *In fine*, ce dépassement de sa seule personne permet l'émergence d'un rapport positif à la famille (comme espace collectif et sécuritaire de construction identitaire).

Dès lors, alors que Daniel a toujours su qu'il était Métis et descendant d'une famille Métis²⁶, Robyn n'a pas eu la même expérience en grandissant. Robyn s'étant trouvée très tôt dans sa vie arrachée de sa famille et de sa communauté (étant une enfant placée dans des foyers d'accueil), la reconnexion avec sa famille n'a pas

²⁵ Dans ce passage, il me fait part de l'expérience de son coming out. Il me raconte qu'il a fait le choix volontaire de ne pas partager cette part de son identité avec l'ensemble de sa famille (notamment ses grands-parents) en affirmant : « I guess and in some sense that's the choice that I made as well in that moment, I was more interested in choosing, loving them, than starting this fight with them about you know, and it might not have been a fight, but it wasn't, it wasn't necessary, you know, it wasn't necessary for me to keep loving them. So yeah, that's probably the way I framed that. » (Entretien avec Daniel).

²⁶ « I don't ever remember, not knowing that I was like a native kid attached to a native people. Like I don't ever remember a moment of not knowing that that was true. » (Entretien avec Daniel).

seulement représenté une réconciliation avec une part de son identité mais un retour au foyer littéral :

Yeah. So I mean it's literally mainly phone calls and visits. Yeah. You know... Would you like to come over for dinner? You know, going to meet, you know, meeting one of my cousins only because I heard she was in the hospital and I went to visit with her. And immediately at the end of that visit, we were tied to the hip ever since. Like it's just... you know ? And then, of course, social media. This is one of the advantages of social media; . Really just starting to, and in fact the scale more and genealogists to the Métis for over, you know, over 80 books of Métis family information... I contacted her and she wasn't Métis but her husband was. And it was because of him that she had wanted to document her own children's history. She was from a First Nation in Washington, the state, Colville Reservation. Anyway, she had filled in so many blanks with these names. And then I started to recognize that these names are my aunties and that's my uncle. And there's my cousins and I actually knew them, a fair number of them when I was really much younger below 10, and even some when I was 14 and 15 when I got up to visit with one of my grandmother's. But yeah, it's quite a mishmash. (Entretien avec Robyn)

Ce premier contact avec sa cousine a représenté un premier pas dans son retour à la bulle familiale. Ici, sa cousine se présente comme un premier relai dans son initiation avec la famille : car étant déconnectée sur plusieurs années depuis l'âge de 10 ans, ce retour à la famille représente une véritable réinitiation à ce qu'être en famille suppose, qu'elle avait oublié dans sa vie dans les foyers. De retour dans son foyer originel, cette relation doit être apprise à nouveau.

Sous cette logique, la relation tissée avec le généalogiste, comme traducteur de ces codes, a représenté une formalisation nécessaire de cette étape de leur reconnexion chez mes participant-es déconnectées. Pour Robyn, la relation avec le généalogiste était très importante, dans la mesure où cette rencontre lui a permis d'en apprendre plus sur ces intuitions et ces noms que sa cousine lui avait transmis :

So I got in contact or somehow crossed a woman, and she was a prolific Métis family researcher. She became a genealogist by accident for over 30 years and documented, she has over a million names in her database related to Métis families and she helped me inadvertently. Initially, it was through her work that I was discovering these names, for a research project and I went "these sound

awfully familiar!” And then the realization that they're familiar for a reason. They're my literal family. (Entretien avec Robyn)

Avec l'aide d'une généalogiste, revenir en terrain connu sur le plan identitaire lui a permis non seulement de recouvrir une forme de subjectivité et de dignité perdues dans le contexte des foyers, mais aussi d'avoir accès à un savoir dissimulé. En tant que traductrice, la généalogiste permet à Robyn d'interpréter des noms et des liens de parenté dont elle ne saisit pas le sens et l'affiliation. Sans ce lien privilégié au généalogiste, les relations familiales observées paraissent inaccessibles de sens pour mes participant-es déconnectées. Liam en témoigne également :

A well respected genealogist helped me in my journey of discovery when he did my genealogy going back eighteen generations. I could clearly see my Métis roots and where my family originated. It was a revelation that opened my eyes and encouraged me to further embrace my heritage. As I started diving deeply into Métis history with reading and associating with other Métis citizens, I began to see the roots of our family's poverty and better understand my parents, what they experienced. (Entretien avec Liam)

Les témoignages de Liam et de Robyn se recoupent ici pour dresser les spécificités de la relation avec le généalogiste, comme composante de leur reconnexion (a fortiori de leur engagement). Dans mon cadre théorique, j'ai mentionné que le sujet subalterne pour Spivak renvoie à une construction discursive du sujet colonisé, à savoir un sujet qui se définit par une mythologie de signes qu'on lui attribue, et qui fait de la conscience subalterne une « production idéologique » (2009, p. 50). Ici, l'interprétation de la généalogie permet à Liam et Robyn de se situer également dans une mythologie de signes (et de relations) qui leur était jusqu'alors inconnue. Car c'est dans l'interprétation de ces affiliations que se construit le sens profondément politique attribué à la famille, dans la mesure où si le porteur de ces liens familiaux n'y voit pas le sens profond et l'importance historique, alors la valeur politique de ces liens se perd. Kat le formule de cette manière :

When I got my genealogy back, I had an inkling that I was more than just somebody with Métis heritage, that I actually was as Métis as a Métis person gets. Not that there's a blood quantum or anything that applies to that, but my family lineage goes all the way back to Hammond and North Dakota. To Grant Town, which then became St. Francois Xavier, like my family very much believed in the ideals of being Métis and being a nation and being a unit, a united collective. But I didn't know that growing up. [It's giving] me goosebumps. Cause it said ohh your family is already known to us. But that's like saying that Spiderman is Spiderman because he got a spider bite and that's the end of the story. It's like, OK, well, that's a fascinating origin story. You got bitten by a spider. Lots of people get bitten by a spider. You don't become Spiderman. So in the same way that there were a lot of mixed marriages throughout Canada. They didn't all become Spiderman. (Entretien avec Kat)

Kat rejoint les propos de Liam et Robyn, en réalisant l'existence de liens familiaux étendus la reliant à sa communauté Métis dont elle n'avait pas connaissance en grandissant. Là où leurs propos divergent, c'est l'insuffisante traduction des signes de sa généalogie. Kat considère que son ascendance autochtone ne représente pas une raison suffisante pour qualifier cet héritage de politique. Car bien que la généalogie représente un pas nécessaire dans la reconfiguration des paramètres de son ancrage identitaire, Kat affirme que c'est dans sa décision personnelle qu'elle a trouvé la volonté de faire de son appartenance communautaire la partie intégrante de son identité politique :

And there was a unique set of events and physical geography and what was happening towards the east that created the conditions that allowed for our nation to become a nation. So again, to make the decision later in life to say, OK, I'm going to become a part of this nation and I'm gonna put my heart and soul into the work that I do for my Nation is a political act. (Entretien avec Kat).

Dans ce cas de figure, Kat confère à la généalogie une place secondaire, dans la mesure où elle agit davantage comme une source motivatrice de son engagement, mais qui doit être distinguée de sa décision d'être davantage politisée et engagée dans sa communauté.

Ce constat est similaire au témoignage de Sonja, qui a considéré cette découverte également comme un pied dans la porte, à son accès à sa carte de citoyenne de la MMF :

Yeah, we didn't know much until I was about, I guess some 16. I was young. I grew up with my grandfather. I was at his house almost daily. Um and he was mistaken as a Hawaiian in the community... Yeah, I did not know we were actually Métis until about age 16. So she (her mom) went through the genealogy and got us our Métis cards. (Entretien avec Sonja)

Ce passage traite à la fois de l'esprit ambivalent de sa famille à l'égard de son héritage Métis significatif qu'elle a expérimenté en grandissant, et des évolutions traversées par sa mère, qui passe d'un dédain insultant envers son héritage autochtone (en utilisant un terme raciste extrêmement insultant pour faire référence à sa propre mère) à sa décision de demander leurs cartes de citoyennes Métis à la MMF. Le témoignage de Sonja est représentatif de ce non-systématisme que décrit Kat à travers la métaphore du super-héros : selon elle, les liens de sang représentent la piqure d'araignée, mais c'est dans une volonté personnelle que celle-ci devient la raison d'être de la métamorphose. Le parallèle entre Sonja et Kat est représentatif du débat autour de l'appartenance à la communauté en tant que personne Métis, qui bien souvent a été réduite à des considérations généalogiques. Ces récits démontrent que bien que la généalogie offre un contexte important à connaître et à mobiliser dans la constitution de sa subjectivité, le choix de faire de la reconnexion communautaire une solution politique à leur construction identitaire relève davantage d'un besoin de corroboration de leur résistance face à l'ignorance forcée et prolongée de leur appartenance Métis.

Toutefois, malgré le besoin d'une « volonté » personnelle pour faire sens politiquement de leur héritage, c'est aussi dans cette absence de lien avec leur

héritage que mes participant-es déconnecté-es réalisent du lien entre connexion culturelle et foyer familial :

I started missing home and needed the connection somehow, so I taught myself how to weave sashes. I was pretty crappy for a while. But I'm pretty good now, and happy just to have that cultural connection. (Entretien avec Carole)

Pour Carole, en apprenant à tisser des ceintures fléchées (*sashes*), elle acquiert une pratique qui lui permet de préserver un lien fort à sa communauté dans les moments où sa famille lui manque. Un peu plus loin, elle me rapporte d'autres raisons pour la pratique du tissage de ceintures :

I take commissions for sashes. Like people paid pretty good money for a sash, it takes a long time to weave. So, like, I'll take commissions for some. Like I'm disabled, so my income is pretty low. So that's another thing about weaving sash. So that takes a little pressure off of the financial situation anyway. So like I mean a position like get to know this woman who used to read fashions, but now she has really bad arthritis. She's woven sashes for like everyone in her family, but she never made one for herself, which is so typical. So I made one for her and just like gave it to her. You know, I really value being able to give back somehow, especially like being out here isolated, you know what I mean ? To be able to give back a little bit, right? (Entretien avec Carole)

Dans son témoignage, Carole justifie cette activité en deux temps. Tout d'abord en raison de son faible revenu qui la pousse à considérer cette pratique à la fois comme une activité de travail rémunéré et comme une pratique d'engagement. Cette justification semble superficielle pour elle, dans la mesure où elle écarte le sujet très rapidement de la conversation. Une seconde raison apparaît lorsqu'elle mentionne tisser une ceinture pour une femme de sa communauté sans en toucher les bénéfices économiques, à savoir que le manque de réciprocité dont a souffert cette femme dans ses relations familiales a poussé Carole à témoigner du lien communautaire qui les réunie toutes les deux. Ce constat illustre qu'au-delà des simples liens de sang, l'appartenance communautaire semble régie par des formes de relation qui dépassent les liens formels de la famille. Ainsi, malgré l'importance des liens familiaux, la famille comme espace de politisation de la relation ne constitue qu'une étape dans

la reconnexion communautaire plus large de mes participant-es, où l'appartenance communautaire ne se résume pas seulement aux liens généalogiques tissés, mais à une reconnaissance d'un patrimoine culturel transcendant qui relie les individus entre eux dans la communauté.

En conclusion, cette section introduit une nuance sur le rôle des liens généalogiques dans la formation des pratiques d'engagement de mes participant-es. Bien que leur quête généalogique leur ait permis dans un premier temps de satisfaire un besoin de savoir sur leur affiliation et leur contexte familial, la décision de politiser leur appartenance Métis est relative à une volonté davantage ancrée dans un besoin de cohésion avec leur communauté. Si nous verrons par la suite comment cette reconnexion influence le sens accordé à l'appartenance communautaire chez les Métis, il s'agit dans la prochaine section de mieux comprendre comme leur (re)situation dans leur famille (et dans l'espace communautaire plus largement) a représenté à la fois des rapports positifs et des tensions avec les instances de représentations politiques indépendantes. La convergence de ces expériences a contribué à redéfinir le sens de l'engagement politique chez mes participant-es, comme production située et contextuelle à son tour.

5.2 Un sentiment d'impuissance : des compréhensions situées de l'engagement

Dans cette partie, je soutiens que la diversité des formes d'engagements et des trajectoires de politisation de mes participant-es montre que l'engagement est une notion située et modulable selon les positions de privilège et de non-privilège de chacun. C'est cette idée que je souhaite défendre ici en mettant en lumière comment se construit ce sentiment d'impuissance décrit au sein de ces récits. Cette

impuissance rapportée façonne une signification nouvelle à l'engagement politique, comme un spectre regroupant une diversité de pratiques et non une *praxis* figée désancrée de la réalité. Car en formalisant leurs engagements, mes participant-es en sont venu-es à expérimenter des rapports différenciés à l'autorité des instances de représentations gouvernementales. En effet, nous verrons que les instances actuelles de représentation – à savoir la MMF comme gouvernement indépendant et instance de représentation politique et institutionnelle par excellence des Métis – illustrent des logiques structurelles coloniales toujours présentes et transmettent un sentiment de « fausse autonomie ». J'entends par là que, bien que la MMF serve de point de ralliement essentiel dans la construction d'une voix nationale et autonome aux Métis d'aujourd'hui, cette organisation reste encore sujette à des postures ambivalentes vis-à-vis du projet initial pensé pour cette organisation (comme modèle de gouvernance indépendant). Enfin, nous verrons par un dernier argument que d'autres formes d'engagement sont possibles dès lors que l'on cesse de concevoir l'engagement sous la seule perspective des politiques de reconnaissance du gouvernement canadien que Glen Coulthard présente dans son ouvrage (2014).

La MMF est créée en 1967, durant une période de revitalisation de l'activisme autochtone. Si au départ, l'objectif de cette organisation était de représenter les droits économiques et sociaux des Métis de la Rivière rouge (qui font l'objet du *Manitoba act*), cette institution est devenue dans son évolution le point de ralliement culturel et identitaire des Métis de la Rivière rouge (pour devenir en 2024, à la signature du *Self-government treaty*, le relai de gouvernance officiel des Métis). Dans son ouvrage (2014), le déné Glen Coulthard, dans son analyse du mouvement *Idle no more*, considère sa critique des politiques de reconnaissance et de réconciliation avec les peuples autochtones au Canada comme enjeu pour comprendre le projet

décolonial dans ce contexte. Coulthard se focalise principalement dans cette section de son ouvrage sur le cas des Dénés et des Métis qui dans leur lutte pour les droits aux terres ne devrait pas remettre en cause l'existence de leurs droits ancestraux et de leur autonomie politique :

« the federal government remained one of the principal detractors of the Denendeh proposal. Unlike the position outlined in its own comprehensive claims policy, the Dene/Métis adamantly rejected the idea that Indigenous peoples must surrender or exchange their political rights and title as a prerequisite to reaching a land settlement. » (p. 75).

Plus généralement, le militantisme décolonial a fait couler beaucoup d'encre, tant au sujet des cadres permettant sa performativité que dans ses limites. Dans *On decoloniality*, Walter Dignolo et Catherine Walsh (2018) s'intéressent au militantisme décolonial comme praxis située aux frontières du nécessaire et de l'inefficace : j'entends par cela que Walsh et Dignolo conçoivent qu'une praxis décoloniale effective réside dans la nécessité de réaliser l'existence de rapports de pouvoir encadrant cette lutte, et la nécessité de se désancrer de formes d'activisme reproductrices des formes eurocentrées de lutte. C'est également ce point essentiel que Coulthard souligne dans sa critique, où les politiques de reconnaissance du gouvernement canadien sont « fausses » en tant qu'elles perpétuent un rapport de pouvoir asymétrique malgré le dépassement et la réconciliation qu'elles supposeraient. Dans le contexte de mes entretiens, mes participant-es dénoncent également des relais institutionnels de représentation à l'efficacité incertaine, des difficultés financières et de santé qui les ralentissent dans leurs engagements ainsi qu'un sentiment d'impuissance face à des pratiques d'engagement dans lesquels ils et elles « ne se retrouvent pas ».

Les témoignages de Robyn, de Sonja et de Carole sont centraux dans le cadre de l'analyse présentée dans cette section. Si Robyn a vécu la déconnexion la plus

claire parmi ces trois participantes, Sonja et Carole représentent également des cas particulièrement vulnérables dans la mesure où ce sont elles qui m'ont le plus fait part de leur difficulté à maintenir leurs engagements politiques en raison du coût financier que cela représente et de leurs problèmes de santé. Ce constat émerge, dans un premier temps, face à la difficulté de considérer l'activisme comme privilège en soi :

You don't have a whole lot of thought after. Yeah. If you're standing in a food bank line, you're not thinking about oligarchs and politics, and I mean, you might be like, why can't this be better? But there's no grand scheme coming out of "how do I change this?" It only seems to reinforce your lack of power, right? You just feel like you're powerless. So yeah, I think we just speak up, and hope someone will hear us. And thinking maybe somewhere you can make some changes. (Entretien avec Robyn)

Dans cet extrait, Robyn souligne un point pertinent ; à savoir que la nécessité que cause des conditions économiques et sociales déplorables ne permet pas au sujet de prendre du recul pour penser aux rapports de pouvoir qui structurent leurs existences. Le manque d'autonomie que représentent des conditions de vie précaires rend difficile la formation d'une autonomie politique. Cette vulnérabilité causée par la dépendance de leur condition sociale sur les structures du pouvoir qui le gouvernement contribuent à ce sentiment d'impuissance que mentionne Robyn. Selon elle, les sujets témoignent quotidiennement de l'injustice sous leurs yeux, mais ne possèdent pas l'autonomie nécessaire pour s'en défaire ou la dénoncer. Dès lors, ce constat porte à croire que l'autonomie que suppose une forme d'engagement politique mène à l'exclusion des sujets moins privilégiés, laissant à des individus plus autonomes socialement et économiquement de se prononcer pour eux. Cette idée fait à la fois référence à l'argument de Spivak au sujet des subalternes, où la lutte du sujet subalterne contre la subalternité n'est pas une lutte où sa voix conserve une place, et au propos de Coulthard qui dénonce également un essentialisme qu'une

identité collective autochtone suppose, et qui rend compte d'une vision lisse et homogène de l'environnement culturel et politique davantage sophistiquée et spécifique à chaque nation. Cette vision stéréotypée (d'une identité politico-culturelle autochtone unique), est précisément (d'après Coulthard) ce qui permet la perpétuation d'une dynamique de pouvoir autoritaire et impérialiste :

« According to social constructivist proponents of this line of critique, when claims for cultural accommodation are grounded on essentialist expressions of group identity they can too easily be deployed to justify repressive and authoritarian demands for group compliance on the one hand, or sanction unjust practices of exclusion and marginalization on the other. » (p. 79)

Dans cette logique, l'argument de Coulthard nous permet de visualiser des instances de gouvernance qui, bien qu'elles se veulent alternatives et propres aux principes politiques de la gouvernance autochtone, restent piégées par un cadre institutionnel plus large encore trop largement dominé par un discours assujettissant colonial. Coulthard précise dans la conclusion de cette section, que les initiatives de modèles militants et de gouvernance autochtones qui appellent à une résurgence fondée sur des discours autour de la culture et la tradition (comme objets politiques) doivent être attentifs au cadre dans lequel ces modèles évoluent. L'objectif central étant de destituer par ces initiatives des discours racistes, misogynes et coloniaux qui instrumentalisent ces notions d'appartenance et communautaire et d'identité, et non de les reproduire :

« As a result, we have to be cautious that our appeals to “culture” and “tradition” in our contemporary struggles for recognition do not replicate the racist and sexist misrecognitions of the Indian Act and in the process unwittingly reproduce the structure of dispossession we originally set out to challenge. » (2014, p. 103)

De fait, Coulthard met en garde contre un risque présent dans le fait d'évoluer dans un cadre normatif institutionnel (en tant qu'instance de gouvernance alternative) qui peut toujours sans le vouloir reproduire des logiques institutionnelles

qu'elles même critiquent. Par exemple, en tant que mère de famille précaire financièrement, Sonja décide de demander une rémunération contre son travail de fonctionnaire au sein de la MMF. Cette requête est finalement rejetée par l'autorité administrative de l'organisation. Ce refus a confronté Sonja à la réalité de son statut, où des individus qui possèdent plus de pouvoir sont mieux traités qu'elle au sein de l'institution :

You are a Minister of Finance, you are a Minister of agriculture. You are a Minister of Education. You are elected to do this position. Are you compensated? Are you compensated fairly? How? How? Like, how detrimental is this position to you as a person who is not primarily responsible for children and is able bodied... How is it that you're compensated, but I'm not? Even though existing in this structure is extra work for me. (Entretien avec Sonja).

Dans son témoignage, Sonja mentionne que bien qu'elle soit dans une situation de besoin, le cadre institutionnel dans lequel elle évolue la pousse à choisir entre ses engagements politiques et le besoin de répondre à sa contrainte économique. Dans la suite de la citation, Sonja affirme que « I don't have enough privilege to actually do this work without it being damaging. » L'usage du terme « privilège » est en lui-même éloquent, dans la mesure où il s'attache à définir l'engagement politique comme une possibilité et non une liberté. À travers son expérience, Sonja témoigne de cette perte d'autonomie progressive et agonisante, où elle voyait peu à peu sa santé physique et son capital économique diminuer :

I keep being pushed back into my own level. Physically and financially. Lots of ways of restricting me from joining community to do the work I need to do. So there's an accessibility issue with my community. Yeah. Where I physically can't access a lot of the spaces, and paying physical costs is just disproportionate because of my physical health or my physical injuries. (Entretien avec Sonja)

Ce passage est révélateur de cette lente et agonisante perte d'autonomie, car Sonja doit surmonter un poids financier et physique douloureux afin de pouvoir travailler auprès de sa communauté. Ainsi, il semblerait que même au sein d'instances de gouvernance alternatives, un manque d'accessibilité est notable dans la mesure où il

s'agit d'un cadre institutionnel qui reproduit les mêmes problèmes structurels qu'il critique. Dans ces conditions, s'engager politiquement signifie pour elle d'y payer de sa vie. Dans la mesure où son expérience est constamment invalidée, c'est uniquement dans des dilemmes que Sonja navigue les potentielles formes que pourraient prendre son engagement politique en pratique : en n'étant pas un membre productif et obéissant de la chaîne institutionnelle, ses pratiques d'engagement deviennent limitées voire inaccessibles si elle refuse les compromis qui lui sont imposés.

L'expérience de Carole sur la question des privilèges dans l'engagement politique diffère. Pour elle, il semblerait que ce soient ses relations personnelles familiales (en particulier avec sa mère) qui lui imposent de négocier sa participation politique :

And so when they changed their policy, I think it was around 2014 or something. So I think the first couple of years you had to actually go to Manitoba and apply. I think you had to be physically there. So the first two years I didn't get it done. One of the years, an aunt was dying of cancer. So that was kind of the focus of my yearly visit. So psychologically to me that made a really big difference that I had that connection. Nobody can deny me, yes. And I realized even by joining as a way of supporting the organization. Like in a sense what can you do so far away? You're limited to how you can participate. Like I never have the financial means to supply Winnipeg, you know, for some MMF meetings. And even now when I go back to visit my time is not my own. My time is sort of controlled by my family. Like if I told them. Like mom, I'm gonna go to a meeting today. She would be really pissed at me because time with my family is more important, right? (Entretien avec Carole)

A l'inverse de Sonja, Carole semble expérimenter deux sources de contraintes dans ses engagements : d'une part dans ses relations familiales, d'autre part dans ses relations avec l'institution. Au tout début de son témoignage, Carole explique que sa décision de rejoindre l'organisation découle d'un sentiment d'impuissance. Carole mentionne que dans la mesure où ses options étaient limitées (tant en raison de son manque de moyens pour aller à Winnipeg que de ses relations

interpersonnelles), elle ne pouvait que se contenter de ce non-choix. En devant constamment faire passer sa famille et ses relations personnelles en priorité. Carole m'explique que ses relations familiales ont représenté pour elle un grand obstacle, face à ses engagements politiques et dans sa reconnexion communautaire. Elle explique qu'une tension persistait à chaque fois qu'elle envisageait potentiellement de s'engager davantage politiquement ou de prendre du temps pour nourrir d'autres relations en dehors du cercle familial :

I said "mom I have a friend in Regina. So I'm gonna go for like 14 days. I'm gonna go and then use three of those days to visit a friend in Regina". And Oh My God, she was so angry with me. Maybe it's because I've lived away for so long. And the amount of time that I'm back there visiting this seriously, she has a list of things that she wants me to do. And it could be anything from sorting through a box to trimming some trees like it's just a pretty wide variety. It's not that she dislikes the MMF and didn't want me to go there or anything. It is just that family was first. And that was a rule for always. (Entretien avec Carole)

Dans son témoignage, Carole souligne tout d'abord que l'agacement de sa mère de la voir visiter des amies ou aller à des meetings politiques représentent des activités semble s'expliquer par le fait qu'elle n'habite plus dans la même ville qu'elle. Toutefois, ce constat ne semble pas tout à fait vrai. Le temps passé ensemble n'est pas considéré comme « plaisant » pour Carole, qui se représente ces instants comme une tâche qu'on lui incombe de faire. Pour Carole, la relation familiale semble être une règle avec laquelle elle a grandi, « où ces relations sont prioritaires sur tout et tout le monde ». Le memento qu'elle évoque « Family First » représente pour elle des relations qui doivent perpétuellement être adressées même au risque d'invisibiliser d'autres formes de connexions, comme ses relations communautaires.

Toutefois, cette impossibilité d'expérimenter d'autres formes d'engagements est potentiellement révélatrice d'un problème davantage structurel. Dans un autre passage, Carole revient sur son choix de s'engager auprès de la MMF comme un

choix par défaut en raison d'un manque « d'options »²⁷ dans l'environnement militant Métis. Bien qu'elle ne soit pas d'accord avec tous les positionnements de l'organisme, le fait que la MMF soit la seule instance de représentation plus ou moins indépendante a facilité son choix. La position centrale de la MMF ne satisfait pas tous mes participant-es. Par exemple, Sonja critique ce qu'elle considère comme un hégémonisme politique reproduisant les logiques coloniales, aux échelles d'autorité de l'institution. Dans son récit, Sonja me confie une anecdote en particulier dont j'ai retrouvé la trace dans la presse :

So it's a little group of secret people, secret Métis who wrote a statement. Basically disagreeing with [MMF President] David Chartrand's statement of support for the Winnipeg police. So this happened. Where the police, the Winnipeg Police Service, had beaten someone to death. It really seemed clear that it was a racially motivated killing police brutality style. (Entretien avec Sonja)

Ce groupe « Métis secret » à l'origine d'une lettre ouverte est en réalité un mouvement de base autonome Métis. Ces mouvements (souvent appelés « grassroot » dans la littérature anglophone) sont généralement des initiatives spontanées, organisées politiquement non pas autour d'une institution ou d'un organisme en particulier, mais issus d'actions collectives à une échelle communautaire. À mon sens, je considère que la manière dont qualifie Sonja ce mouvement (comme groupe secret Métis) est significative. Par cela, elle sous-entend qu'il s'agirait d'une forme infra-politique d'engagement dont les actions sont dissimulées et désancrées du cadre consensuel et institutionnalisé de la contestation.

²⁷ « Well, at least they represented us, right? I mean, when I was a teenager there they just came to be 1967, I guess like when I was. In my teens I didn't really think of joining seriously because I think they were. If you were advocating for something we need their mining or a hydroelectric project up north that I didn't agree with. I didn't environmentally think it was a good thing. So like, why join this organization? Like, if you think they're not moving in the right direction. But I mean there is no option that I knew of. » (Entretien avec Carole).

Dans cette lettre, les membres signataires critiquent la position conciliante des figures d'autorité de la MMF vis-à-vis des violences policières dont est accusée le Service de Police de la ville de Winnipeg. Cette controverse a grandement impacté de nombreux Métis (dont Sonja) dans leur rapport idéologique aux valeurs de l'institution, qui historiquement a représenté la voix nationale et symbolique des Métis de la Rivière rouge, et dont le pouvoir institutionnel ne fait qu'augmenter. Ce témoignage résonne avec le propos de Coulthard au sujet du groupe *Idle no more*, également décrit comme un mouvement de base autonome. L'auteur soutient que la critique majeure à l'encontre de ce mouvement repose sur des contestations conservatrices et condescendantes, qui dépeignent ce mouvement comme un groupe « disparate and leaderless » (2014, p. 162). Étant donné qu'il ne s'inscrit pas dans un cadre institutionnel consensuel et dirigé par des représentants élus, les mouvements *grassroot* (comme alternative d'expression politique d'une résurgence autochtone) soulignent dans leurs actions des enjeux qui dépassent ceux de la représentation. En fondant son argumentaire sur les travaux de Taiaiake Alfred et Leanne Simpson, Coulthard affirme que ces mouvements inscrivent leurs pratiques contre l'État-nation, que les politiques institutionnelles- critiquées par l'auteur- conçoivent comme l'unique cadre politique viable pour la gouvernance autochtone. C'est précisément dans cette perspective que Coulthard invite à considérer un environnement militant (et plus largement politique) autochtone en dialogue avec les institutions du système politico-légal gouvernemental tout en maintenant une distance et un scepticisme à l'égard d'un mode de pensée hégémonique ; à l'inverse d'y inscrire sa pratique, cet environnement alternatif suppose de pratiquer la décolonialité dans le cadre de la résurgence « that seeks to practice decolonial, gender-emancipatory, and economically non exploitative alternative structures of

law and sovereign authority grounded on a critical refashioning of the best of Indigenous legal and political traditions. » (p. 179)

Néanmoins, c'est en raison de son histoire comme institution préservant l'autonomie culturelle et politique de ses citoyens, que la MMF apparaît pour la grande majorité de mes participant-es comme une institution nécessaire pour faire sens de leur engagement politique. Robyn, par exemple, explique que sa décision de s'y affilier découle directement de cette lutte contre l'invisibilisation causée par les faux Métis et leur institutions affiliées. Dans un passage de son témoignage, elle explique que les tensions grandissantes entre la Métis Nation of Ontario (MNO) et la MMF pour le statut d'institution représentative des Métis ont été centrales dans sa décision de soutenir la MMF. Pour Robyn, ce choix s'inscrit dans une volonté d'opposer des institutions usurpatrices d'une culture et d'une légitimité qui ne leur revient pas. Plus encore, Robyn considère que le choix de s'affilier à la MMF s'explique également par un sentiment de soutien et « d'être vue » qu'elle a ressenti dans les objectifs politiques que l'institution présentait :

They validated our concerns, they not only validated it, they took up the fight with us... And then they achieved, you know, this self government that has been going on for decades, people trying to, you know, trying to get something like this done, and with all the fake announcements of it already being done by the uh, the other affiliates, where they're not even close to that. Um, but yeah, to realize that we were heard. We were seen. (entretien avec Robyn).

L'expérience de l'affiliation auprès de la MMF semble être celle d'une réalisation du cadre normatif sous-jacent de cette structure. Lorsque Robyn conçoit que « Indigenous governance is different », elle encourage dans son propos la possibilité d'autres alternatives. Dès lors, ce constat impose l'hypothèse que l'engagement politique (dans une logique décoloniale) est bien une pratique qui crée les propres conditions de son existence. Dans son témoignage, Daniel mentionne une

de ces formes alternatives d'engagement, où l'engagement politique ne signifie pas nécessaire l'action active ; mais bien parfois, l'écoute attentive :

I think that that's part of the other role that I think this heritage, but activism and my family history plays in helping me understand what my role is in this time. That also means being generous with people who are coming to this late in life. But part of that is also encouraging people to be listeners in these spaces. All have to be listeners, right, and find that sometimes when in my professional life, and in a lesser degree in my personal life, but in my professional life people for whom they discover these interesting things about them or they've had, you know, a family friend or whatever, who's connected to genealogy, and they do find a person in their past who was, you know from the Manitoba Act or whatever... They tend to want to talk a lot, you know ? And I think that part of our role in this as academics, but also as activists and leaders and also people who aren't academics but who are activists and leaders, I think we have a gentle teaching role to play, to encourage people to be listeners as they come back into these spaces. And it's not that they'll never speak. It's just that we have to be attentive to how much people are speaking and I think that that's also true of native politics. (Entretien avec Daniel)

Daniel constate que l'on omet de caractériser l'écoute comme une forme d'engagement nécessaire. En particulier chez des individus déconnectés sur le plan identitaire, il est important de considérer l'écoute comme une étape première et importante dans sa politisation et dans sa (re)familiarisation à cet ancrage. L'écoute comme renversement de la parole dans le domaine de la politique et de la gouvernance autochtones nécessite que l'on observe ces pratiques comme inscrites dans le cadre plus large des relations. Qu'elle soit communautaire ou familiale, la reconnexion nécessite de (ré)apprendre à vivre avec d'autres membres de la communauté et/ou de la famille. Comme espace de coexistence, l'espace communautaire représente, selon Daniel, à la fois un lieu d'introspection à travers la parole mais aussi d'apprentissage où une écoute attentive est nécessaire. Ici, Daniel présente une forme différente que peut prendre l'engagement politique et qui vient confronter l'hégémonie de la matrice normative coloniale en place pour penser les comportements politiques et sociaux.

En définitive, cette section met en lumière les tensions profondes entre un sens de l'engagement institutionnalisé et le projet plus large décolonial de la représentation politique autonomisée des Métis. Loin d'être un acte parfaitement libre, l'engagement politique apparaît ici comme un processus situé et conditionné par les situations de chacun en termes de vulnérabilité économique, sociale et physique. Les récits de Robyn, Sonja et Carole montrent que l'impuissance ressentie naît d'un enchaînement de contraintes structurelles qui rendent l'action politique coûteuse pour elles, voire inaccessible. Ce sont précisément ces contraintes et l'impraticabilité de leur engagement dans ces conditions qui m'ont amené à considérer l'engagement politique comme une potentialité et non une liberté accessible à tous. Enfin, en révélant les contradictions internes de la MMF (tant comme point d'ancrage identitaire qu'espace de reproduction des logiques structurelles coloniales), cet argument invite à reconsidérer les seules balises institutionnelles pour penser la politisation. Sous cette perspective, l'engagement au-delà de sa signification consensuelle pourrait inclure des pratiques alternatives, comme je le démontre à travers l'idée d'écoute active. Parmi ces formes alternatives d'engagement, la transmission générationnelle y joue également un rôle, en tant que relai à la constitution d'une mémoire collective. C'est ce qui fera l'objet de la prochaine section.

5.3 *Wahkohtowin et blood memory*, de l'importance d'une mémoire collective

Dans cette section, je reviens sur l'importance de recontextualiser les pratiques de mes participant-es dans le cadre plus large de relations qui composent ce processus co-construit d'engagement. Bien que leurs expériences de

l'engagement soient spécifiques à leurs parcours respectifs, ces pratiques s'inscrivent unanimement dans une volonté de partager et transmettre les valeurs de leurs combats aux futures générations, et plus largement dans une valorisation de leurs relations (tant familiales que communautaires). Ainsi, ce constat me permet de soutenir la thèse suivante : la mémoire collective et la relation jouent un rôle essentiel dans leur reproduction politique qui se trouve à la fois au cœur de cette transmission générationnelle que dans la réminiscence que suppose les concepts de *blood memory* et *wahkohtowin* introduits dans leurs récits.

Dans un premier temps, cette volonté de transmettre à leurs enfants leur héritage a représenté chez mes participant-es un moyen indirect de corroborer leur propre expérience. Chez Sonja, par exemple, le projet de réaménager sur ses terres ancestrales découle, d'une part, de la volonté de s'assurer que sa fille n'aura pas le même rapport perturbé à son identité Métis, d'autre part que les enseignements transmis par sa mère le soient à sa fille également :

I was the experienced armor and homesteader my parents had done with me when I was six years old or five. So I'm sort of returning to like kind of the wild kind of thing that my mom had done with us and yeah. So my daughter got quite a lot of me. The culture transmitted by being on my mom's land with me and homesteading in the ways that my mom and I had learned the homestead when I was a baby. (Entretien avec Sonja)

Similairement à sa mère avant elle, Sonja évoque l'importance de voir sa fille grandir et avoir un rapport privilégié à cette terre qui constitue le lien organique à son identité. Le rapport entre l'appartenance communautaire et la terre est un sujet qui est très présent dans des corpus conceptuels autochtones. Cette relation contribue elle aussi à redéfinir le sens de l'appartenance au sein de la communauté pour mes participant-es, dans la continuité de leurs engagements. La peur que Sonja mentionne dans le chapitre précédent, concernant une angoisse de se voir englober par la

blanchité de son entourage, et voir l'identité Métis de sa fille disparaître²⁸ (et la sienne par extension), a largement dicté sa décision de revenir sur sa terre de naissance, et de continuer le travail de transmission culturelle initié par sa mère :

And so I taught my daughter about my relationship with that land. So we did quite a lot of ceremony on that lawn when she was young. Of lots of things like sage, tobacco and like our relationship with the moon and talking about our relationship with the trees and swamp that we were on. So I feel like she has that. (Entretien avec Sonja)

Comme Carole, Sonja interprète cette refamiliarisation avec les codes culturels de son peuple comme un retour au foyer métaphorique. Elle conçoit l'enseignement du *smudging*²⁹ et des croyances culturelles relatives aux astres et à la nature comme des clés d'ouverture pour sa fille dans son accès à son identité Métis. Ici, le récit de Sonja suggère que l'apprentissage des jeunes générations des cérémonies et des valeurs de la communauté leur permet à la fois de resserrer des liens généalogiques existants avec cette communauté, mais surtout d'anticiper leur transformation. C'est ce que soutenait Kat dans sa métaphore de la piqure d'araignée et du super-héros en devenir : dans une section précédente, j'ai démontré que les relations généalogiques, bien qu'essentiels, ne suffisent pas à elle seule à construire un lien profondément politique à l'égard de sa communauté, en particulier chez les personnes déconnectées. Dès lors, en initiant sa fille à des traditions culturelles Métis, dès son plus jeune âge, Sonja affirme « at least she has that », suggérant que ces éléments

²⁸ « I think that right now *you* [her daughter] have this feeling of being absorbed into whiteness, and that's wholly legitimate. Yeah. But you're not white. You have white skin, you have white relatives, there's white culture all around you. But like you grew inside of me. You're Métis. And like whether you're an absorbed Métis or not, you're still Métis and you're bringing Métis things wherever you are. »

²⁹ Tradition ancestrale, il s'agit d'une cérémonie qui consiste à brûler de la sauge, du foin d'odeur, du cèdre ou du tabac dans le but de purifier l'air des mauvaises énergies, et peut servir parfois également de rituel médical de guérison. Dans la tradition des Premières Nations, le foin d'odeur, le cèdre, la sauge et le tabac représentent les quatre directions de la roue médicinale (Robinson, 2018).

représentent dans leur symbolique une extension de l'appartenance généalogique à cet héritage.

En outre, l'un des aspects politiques de cette transmission générationnelle réside également dans une lutte active contre l'invisibilisation que subit l'identité Métis à travers des réécritures intempestives de l'histoire de cette nation et des politiques d'effacement institutionnalisées :

When we got our cards there, I mean, when I did, I got my son's, I had him enrolled in the organization and of course aware of our family history and our cultural history. And he became very involved in going through and even teaching it himself in schools, because there's so little truth known about Métis history across Canada. So he made it a point to represent the nation and his Cree ancestry as well within the school. (Entretien avec Robyn)

La perspective de voir son fils devenir à son tour un membre représentant de son ascendance s'inscrit pour Robyn dans un processus de guérison essentiel pour résister contre un constant rappel de récits dépeignant la souffrance de leurs disruptions. Un peu plus loin, Robyn mentionne une certaine lassitude dans la constance de voir encore les générations futures de sa communauté continuer de s'inscrire dans une transmission générationnelle de ce trauma : « Yeah, it's important. I'm just tired of our kids suffering. I don't want anymore kids to feel like I did and to have a lifetime of wounds that need to be addressed ». Bien qu'elle ne souhaite pas invisibiliser les violences faites à sa communauté, Robyn suggère qu'il est important aussi de transmettre aux nouvelles générations un sens de l'empouvoirement qui ne se construit pas seulement dans des récits dépeignant la réalité violente du colonialisme au Canada. Car un travail de reconstruction nécessite aussi de critiquer cette constante responsabilité de devoir reconnaître les violences subies et de penser les conditions de leur destruction :

« There is some healing needed here if you really want to grow into your true truth and your wisdom. You don't get those rewards until you look at those

and address those wounds. I just wanna reduce those scars, soften those wounds before they even come to any more of our kids. »

L'épanouissement (*blossoming*, comme une fleur, dans les mots de Carole) que je mentionne dans le titre de ce chapitre n'est donc pas seulement une métaphore : il représente un processus de confrontation face-à-face au récit de ces violences, pour renaître par la suite.

Par ailleurs, si Robyn ne spécifie pas précisément ce qui permet de faire fleurir cet empouvoirement de soi, cela est davantage explicite dans le témoignage de Carole :

I think there are a lot of things that can kind of make a person less self confident. If I could do it all again, I would just have confidence. I thought oh my God, the time I wasted. And so like, where were the places that I learned that feeling from. Of being less than, because I certainly felt it. At the society around me about being Métis back in the 60s and 70s then. And then with the realisation of I'm gay I'm like that's not the way it's supposed to be... Like that's lesser, different, not accepted. Whatever. So I don't know, maybe at some point I taught. I have to stand up and speak up. But I mean, when I meet young Métis people I always tell them 'Oh my God, you guys don't let fear hold you back. Don't make my stupid mistakes. I mean, I know you're gonna feel nervous and not wanna do things, but what's the worst thing that can happen? Like most of the things I regret are not things I've done. It's the things I didn't do because I was too afraid to do them. (Entretien avec Carole)

Ce passage souligne beaucoup d'éléments constitutifs de ce que l'expérience d'être Métis suppose ; à savoir naviguer à l'extérieur de sa communauté en doutant de soi et de ce que l'on représente, mais aussi paradoxalement en négligeant (par difficulté) les rapports de pouvoir plus larges qui dictent en partie les paramètres de cette expérience. Dans son témoignage, Carole affirme que grandir en tant que femme queer et Métis a représenté une expérience particulièrement dévalorisante pour son estime d'elle-même. Dans son témoignage, elle dénonce une période entre les années 1960 et 1970 particulièrement répressive pour les personnes Métis (mais aussi pour les personnes qui dévient du cadre hétéronormé de ce contexte social). Ce sentiment « d'être moins que... » a représenté tout au long de sa vie une corde la retenant de

faire ce qu'elle souhaitait en grandissant, comme la décision de ne pas finalement poursuivre ses études en faisant un doctorat³⁰. En me parlant du syndrome de l'imposteur qu'elle a ressenti en arrivant à l'université, elle mentionne s'être constamment sentie en décalage avec ses camarades : bien qu'elle mentionne qu'il s'agissait d'un décalage ressenti en raison d'une rupture de classes, c'est aussi dans un constant regard rabaissant envers soi-même et son ascendance. Car malgré sa position de chargée de cours et les pouvoirs attribués à ce statut professionnel, Carole semblait persuadée que ce traitement ne pouvait être vrai pour elle. Ce sentiment de ne pas exister sur le même plan que ses pairs à l'université malgré un statut professionnel supérieur est révélateur de cette difficulté à traduire les termes de la représentation politico-sociale que Maggio (2007) mentionne dans son traitement de l'œuvre de Spivak. En ces mots, le problème, au-delà de la rareté d'accéder à ces postes dans un contexte socio-professionnel rebutant pour des identités minorisées, vient de conditions qui attribuent des valeurs essentielles à des comportements qui ne le sont pas. Par exemple, lorsque Carole explique qu'elle ne se sent pas suffisamment intelligente pour faire un doctorat, elle dénonce ici des institutions et des discours qui ne lui permettent pas dans le cadre de son identité (à savoir, une jeune femme autochtone faisant ses études à l'université à la fin des années 1970) d'accéder à ces sphères professionnelles. Ce décalage ressenti par Carole apparaît aussi lorsque des valeurs opposées au cadre dominant sont revendiquées. Dans un passage, Sonja affirme que le sentiment d'obligation qu'elle a à l'égard des personnes de sa parenté, et plus particulièrement de sa fille, est au cœur de cette

³⁰ « Like I was too scared to do a PhD... It's just the self-confidence thing and I thought there's no way I could pass an oral exam if I wanted to do a PhD. There's just... I'm not smart enough. Blah blah blah. Yeah, all those different things, I suppose that doesn't make you feel confident enough to take it. » Entretien avec Carole.

volonté de transmettre cet héritage. Ce constat qu'elle établit s'inscrit pour elle dans des valeurs importantes de *kinship* qu'elle a appris à naviguer dans ses leçons avec les aînées et dans ses lectures :

It is definitely connected to this. Connected to this sense of kitchen. Yeah, that I am responsible for all of my kin, and especially in this city. I don't know them personally, but I know them biologically, you know, like I recognize that we share history. I really feel that it's embodied in me as soon as it was explained to me by books and elders. Well, I really was just like, oh, yeah. Like that is definitely the reality. I can't accept any other reality like the idea that we're all individuals, that we're only responsible to ourselves. It's an abomination to me. I feel outraged, in my nervous system. It revolts against the idea of only acting like the nuclear family. That's just inadequate. (Entretien avec Sonja)

Sonja mentionne un profond sentiment de révolte à l'idée de penser sa relation à sa fille exclusivement sous la perspective de la famille nucléaire, qui rentre en contradiction avec le cadre communautaire plus large dictant ses relations familiales. Ici, elle souligne une opposition entre une vision occidentale de la « connexion » et la vision qu'elle conçoit, à savoir tant des connexions communautaires fortes que familiales. À partir du témoignage de Sonja, je crois pouvoir affirmer que là où la communauté est jugée comme un cercle de relations étendues, celle-ci n'existe pas à proprement parler dans une matrice culturelle occidentale (où une forme d'individualisme est préférée). Dans le contexte de son ancrage Métis, c'est davantage ce postulat qui est jugé inadéquat (en ses mots). Dès lors, ce passage souligne la difficulté à concilier deux logiques que tout oppose. Le récit de Sonja nous fait considérer la réalité plus large, d'un système de valeur qui dicte la transmission ; celle-ci ne se fait pas intuitivement, mais volontairement, dans une reconnaissance des valeurs de sa communauté. En associant des valeurs opposées à son apprentissage auprès de ses aîné-es, Sonja affirme que son système nerveux se révolte contre l'idée même de relations sous des valeurs occidentales.

En insistant sur une réaction quasi organique, Sonja souligne dans son discours ce que j'appelle des « valeurs-guides » qui lui servent de lien avec les principes relationnels de sa communauté. Ici, je développe le concept de valeur-guide dans la continuité des travaux d'Albert Memmi (1957) et son concept de valeurs-refuge. Si Memmi pense les valeurs-refuge comme les derniers liens qui restent au colonisé de son ancienne identité une fois assimilé dans la société coloniale, je considère que les valeurs-guide représentent un système de valeurs qui vient résister à l'assimilation. Dans cette reconnexion à la communauté, mes participant-es conçoivent ces valeurs comme nécessaires dans le regain de leur subjectivité et de leur place dans la communauté.

Par conséquent, la transmission intergénérationnelle représente chez mes participant-es un levier important dans leur résistance politique. Dans la mesure où cette transmission suppose un travail actif d'enseignement et d'apprentissage, celle-ci représente un processus cyclique de retour aux sources. Loin d'être pensée comme des relations de parenté réduites aux statuts traditionnels de mère-père-enfant, la transmission des codes culturels et d'un système de valeur constitue la préservation d'une mémoire collective nécessaire. A présent, nous verrons comment cette mémoire est essentielle à l'existence de l'héritage identitaire de mes participant-es; plus particulièrement dans l'usage de mes participant-es des notions de *blood memory* et *wahkohtowin*.

C'est dans une réminiscence d'un héritage, d'un passé, que plusieurs de mes interviewé-es, ont pu réconcilier leur volonté d'engagement avec l'histoire de leurs familles. S'inscrivant dans la continuité de la transmission aux générations futures, témoigner du passé en relation au présent, devient un acte politiquement engagé car il met en œuvre, d'une part, la capacité de chacun à intellectualiser son vécu, d'autre

part, la possibilité de transformer des souvenirs individuels en expériences collectives. Kat et Robyn en ont toutes deux fait l'expérience assez similairement. La fierté ressentie à l'égard de leur appartenance apparaissait dans une réminiscence des récits de leurs ancêtres, et son miroitement avec leurs expériences actuelles d'engagement. Comme l'explique Robyn :

Back to that little personal story that I kind of caught off a little bit earlier, with my great, great, great grandfather being a treaty witness, one and eight... I was one of four people, four citizens invited to the MMF Treaty signing as a witness (...) I felt such pride, before that great, great, great grandfather. You know, acting as an interpreter and a witness for those treaties and being a part of it, knowing that a few generations later, his great, great, great, grand-daughter is essentially doing the same thing. (Entretien avec Robyn)

Robyn établit ici un parallèle entre l'engagement politique de son aïeul et le sien. Ce constat est pertinent pour comprendre la dimension relationnelle que revêt l'engagement de Robyn. Car c'est dans l'idée de continuité que ce dialogue entre les engagements d'aujourd'hui et les engagements d'autrefois prend forme. Ce regard vers le passé accorde à Robyn un concept de soi fort, où articuler son engagement politique à celui de son arrière-arrière-arrière -grand-père l'inscrit dans son histoire (comme lui est inscrit dans la sienne). Si nous avons pu voir précédemment que la transmission intergénérationnelle représente pour Robyn un moyen de guérir des traumatismes de sa déconnexion, ce sont des instants de fierté comme celui-ci qui permettent son empouvoirement et celui de ses enfants, à travers des récits qui célèbrent des parts plus positives de leur héritage.

Cette fierté que Robyn évoque, Kat la relie davantage à l'expérience de déconnexion familiale et culturelle qu'elle a également vécue, quoique de façon différente :

And that was the other part of it that was very overwhelming and I've talked to a few people through this because people who are approaching this, who have been disconnected for a generation or two or three, will say I don't know if I

have a right to take this space up. And what I had to learn and what I eventually figured out is in fact you are obliged to take this space. It is an obligation that you have to your ancestors who fought and in some cases died, to hold this space for you to keep this nation alive (...) we have an obligation to the nation and the ancestors to come back to it. It is an act of defiance. It is an act of resistance against colonial powers. It is a message telling them that they did not succeed. It's an obligation, full stop. (Entretien avec Kat)

Dans ce passage, Kat mentionne que l'inadéquation vécue par beaucoup de personnes déconnectées en phase de reconnexion à la communauté est compréhensible dans un premier temps, mais doit pouvoir laisser place à un retour au foyer comme défiance contre les violences coloniales dont témoignent l'histoire des luttes de ses aïeux.

Dans cette même veine, Liam témoigne dans son récit de ce même sentiment que décrivent succinctement Kat et Robyn d'un profond sens de responsabilité à l'égard des membres de la communauté. Cette responsabilité devient l'espace où s'exprime cette cohésion, rappelant le lien qui relie les uns aux autres :

For the first time, perhaps in my life, I felt that I belonged and was part of something much bigger than myself. I was among family. I was connected to this community and completely accepted by it. For those of us living 'Beyond Borders' outside Manitoba there was a sense of collectively coming home. No one was out of place, alone, or disconnected. We laughed and joked and teased, shared insights and feelings about our community, who we are, and why we had gathered. (Entretien avec Liam)

En outre, Liam mentionne que ces moments de partage en famille et en communauté, parfois ponctués de récits racontés au sujet d'ancêtres engagés et politisés représentaient à la fois des instants d'hommage à l'histoire de leurs familles respectives, mais surtout de joie et de grand amusement. Daniel témoigne également à ce sujet :

I look back on those times and there's, you know, there's a lot of laughing. My uncle is also an excellent storyteller and has lived an incredibly, you know, complex life. And I remember as a kid, him telling stories about this and the parties and stuff like that and how much people laughed. There was a lot, a lot of laughing, like a lot of fun. And I remember 4 generations of people sitting around my great grandmother, my grandmother and her sisters. So why is that

political? Why is that connected to activism? And I think it's in part because if we think about the components of our culture, of Métis culture like, yeah we could talk about jigging and fiddling but I also think one of the key components of our sense of a people is irreverence, indignance and joy. I think that those are actually 3 values that pervade and persist through time, that bind us together and shape the way that we interact with one another and it can be quite confusing to an outsider. (Entretien avec Daniel)

Le témoignage de Daniel évoque un élément supplémentaire important, à savoir que la réalité de ces réminiscences des récits de ses ancêtres ne trouvait pas seulement ses origines dans des expériences que l'on qualifierait de négatives mais se trouve également dans un rapport politique spécifique et privilégié à la joie et à l'amusement chez les Métis. Dans ces deux extraits, Liam et Daniel font tous deux référence à l'importance de passer du bon temps lorsqu'ils se réunissent en communauté. La place accordée au rire, particulièrement, démontre que celui-ci fait partie intégrante du système de valeurs qui régit les relations interpersonnelles au sein de la communauté et rend compte d'un rapport qui pourrait être qualifié de politique à l'égard de la joie :

When I was learning how to jig, Yvonne (his dance instructor) told me a story that Maria Campbell had told her which was, you know, you could always tell the difference between the Cree Jiggers and the Métis jiggers, because the Cree jiggers were very serious, you know, they had these straight faces while they weren't dancing. And you knew when it was a Métis jigger because they got up there and they were, like, making faces at each other, trying to get the other one to crack; Big smiles. They look like they're actually having fun doing what they're doing, you know? And so I think that humor is a Cree value as well. I don't think that it isn't, but I think that there's a particular, I don't know if it's helpful to think about it this way, but like, there is a particular commitment to having a good time in Métis gatherings, you know? (Entretien avec Daniel).

Ce passage n'est pas sans rappeler le propos de Daniel sur l'écoute active comme forme active de l'engagement politique. De même, il me semble que la piste vers laquelle il semble nous diriger ici est de considérer d'autres formes d'engagements qui ne seraient pas nécessairement d'une seule et même forme. Dès lors, en rapportant cette anecdote, il situe le rire et la joie comme appartenant à ce système de valeurs décrit précédemment. Le concept de valeurs-guide que j'ai mobilisé

précédemment (en référence aux théories sur l'assimilation culturelle de Memmi) nécessite de voir en la valeur initiée une source d'autonomisation. Étant donné que la valeur-guide vient justement guider l'individu en réapprentissage de son ancrage des valeurs constitutives de sa communauté, il s'agit de considérer ces valeurs comme des composantes propres au fonctionnement du même individu au sein de la communauté. De fait, je considère que le propos de Daniel sur le rapport privilégié des Métis à la joie est un indice subtil de ce qu'il entend réellement : à savoir que la joie comme valeur-guide, est une composante essentielle du fonctionnement de la communauté en termes de système de valeurs.

De plus, l'expérience de la relation de mes participant-es (comme espace de renouement) ne se limite pas à des expressions de joie et recouvrent d'autres formes positives. En rétrospective, Robyn m'explique que son profond sens de la justice est ancré dans l'expérience particulière de prendre soin de ses jeunes sœurs en grandissant. En tant que figure parentalisée, c'est à travers cette expérience qu'elle apprend pour la première fois les implications derrière la relation ; à savoir le développement d'un profond sens de l'empathie et une considération de l'autre. Dans son rapport à elle-même, Robyn n'exprime jamais son regret ou l'injustice qu'elle aurait pu ressentir de devoir prendre en charge une si grande responsabilité à un si jeune âge. Est-ce parce qu'elle n'en ressent rien ? La réponse, à mon sens, est bien plus subtile. Dans la mesure où sa relation avec ses sœurs s'inscrit dans un contexte évolutif et particulièrement disrupté, je soutiens l'hypothèse que cette relation dans tous ses paradoxes apporte à la fois des éléments de construction de soi et de destruction de soi dans les paramètres de la relation.

Car par la suite, bien que cette proximité fût activement recherchée par Robyn, la réalité de cette reprise de contact ne suffisait pas à dépasser ce paradoxe

dans lequel elle devait évoluer et se reconstruire ; c'est-à-dire (ré)apprendre à vivre et à faire exister ces relations malgré les traumatismes vécus :

Yeah. So my sisters... I had very little connection with them for the four years. Then as we started running away from the system and running all to my mother's, we reconnected there. But we didn't stay together terribly long. Because like I moved out of my mom's when I was 15, a year and a half later, right? Um and just start on my own. And same for my sisters. Actually by 16 we were all at it, away. But I would say I'm trying to think, from about that time, say the late teens to... Maybe 15 years of a relationship. And by the end of that 15 years, the consequences of life showed up. It showed up with the challenges of, you know, relationship challenges and interconnections and all the things that we had not learned. At least no, we learned, but we learned how not to communicate properly. We learned how not to express our feelings. We learned how not to cope in a healthy way. We learned all of these things. But there was little inclination, just no matter how bad things got in my family. Um, very little inclination to move out of those coping mechanisms that seemed to only just drive them further into it. So I haven't had any relationship with my sisters for 25 years now. (Entretien avec Robyn)

Dans ce passage, Robyn conscientise le fait que l'expérience de renouement avec ses sœurs n'étaient pas une expérience très positive ou empouvoirante pour elle. Les traumatismes hérités des divers placements en foyer semblent les avoir impactées toutes les trois individuellement, mais aussi dans leur relation entre elles.

Plus loin, Robyn m'explique que cette absence de relation ne sera résolue que lorsqu'une de ses sœurs sera gravement malade, événement bouleversant qui leur permettra de se réunir à nouveau. Cet extrait est particulièrement intrigant puisque Robyn affirme qu'en allant visiter sa sœur à l'hôpital, celle-ci atteinte d'une amnésie partielle semble avoir oublié la période de sa vie où elle se trouvait placée dans des foyers ; Robyn qualifie cette amnésie comme miraculeuse, puisqu'elle lui a permis de renouer avec sa sœur, ou du moins une version de sa sœur détachée de tous ces traumatismes :

I did get one sister back briefly. In 2020, I learned one of them had a brain tumor. And her son begged me to come and be with her. So I went. I haven't spoken to her in 10 years, but I went. And you know that brain tumor did something; that brain tumor gave me my sister back. This woman woke up from

the surgery... Her son had found her on the floor, and that's how they discovered she had a brain tumor, a giant one, the worst kind. But it made her forget all kinds of things. She forgot she smoked, she forgot she drank, she forgot so much. She became who I used to know. All those years ago, years and years prior. (Entretien avec Robyn)

L'expérience de Robyn, qui varie entre une parentalisation précoce, un sens de l'empathie très fort et une difficulté à naviguer entre sa guérison et ses relations avec ses sœurs, démontre des paradoxes que suppose la relation chez mes participant-es, comme à la fois une expérience souhaitée mais dont les effets ne sont pas toujours positifs. Robyn affirme qu'une fois réunie avec sa mère et ses sœurs, trois générations de femmes survivantes des rafles, elle sentait le besoin de changer d'environnement pour pouvoir réfléchir sur ces expériences. Bien que la reprise de contact avec sa mère et ses sœurs lui conférait une grande joie, Robyn a réalisé par la suite que les violences qu'elles avaient subies avaient radicalement transformé la dynamique de leur relation. Ce besoin de trouver du réconfort dans un rapport métaphysique à son environnement social était corollaire au processus de « emotional and mental growth » qu'elle espérait. De fait, évoluer dans un contexte social qui favorise cette reconstruction était essentiel dans sa démarche de reconnexion et de guérison dans le cadre de ces relations :

But yeah that's what may have coloured why I went my way and let the rest of my family still... we'll call it coping. I just can't be around them while they're coping. If I had stayed around them I'd be dead by now. I'm certain of it because you know, um, there's a lot of business in staying in the same place your whole life and I don't mean that, I mean in here, right? There's a lot of bitterness that grows with that and in how they direct that bitterness is pretty destructive. And you know, who do I blame that on? Where do I go to say where's my family? Where's my sisters? (Entretien avec Robyn)

Or, à travers ce témoignage, Robyn semble suggérer qu'il y a une part de distanciation qui est nécessaire pour guérir. Cependant, cette distanciation se présente davantage comme une étape à la reconnexion qu'une fin. Dans son récit, en mentionnant le principe de *wahkohtowin*, Robyn affirme que la finalité de ce

processus de reconnexion et de reconstruction est le retour à la communauté et à ses proches :

Like the kinship, *wahkohtowin*, which is the name for our kinship. When you learn of that you are a part of community. It's not this goddam individualism of the western world. It's community. It's not about taking away who you are in place of community, it's that you know you have a role in community and community has a role for you. You know there is a reciprocal responsibility that we don't teach. I never learned about any of that in any other Canadian schools I've been a part of. You know, I learned about civics. I learned about the election process and that whole thing. But *Wahkohtowin* ? It's community. And I think that's been taken out of a lot of our families. A critical piece of our identity is our sense of responsibility to and for our family, our community. And our community is our family. I mean, yes, of course I want them to know our recipes cause It's good food. I want them to know how jigging is fun. Now It's not necessarily everybody's deal, but it's great fun. All of this stuff, those things are all the ribbons around knowing you know the sense of community and your family, your sense of kinship. (Entretien avec Robyn)

Selon Robyn, le sens du *kinship* et de la réciprocité qu'engage la relation aux proches est une composante essentielle de l'engagement politique Métis. Lorsqu'elle mentionne la notion de *Wahkohtowin*, elle définit ce terme comme une caractéristique de « son monde communautaire », en opposition « au monde extra-communautaire ». Ici, cette division rappelle à nouveau la frontière existante entre les systèmes de valeurs respectifs des colonisés et des colonisateurs qui opèrent et s'opèrent sur des logiques différentes. Plus encore, Robyn affirme que ce sens de la relation n'est pas seulement une expérience vécue socialement mais organiquement à travers la notion de *blood memory*. A ce sujet, elle rappelle que la conscientisation politique passe avant tout par une reconnaissance de soi en l'autre et vice-versa :

There is a term that I see a lot here called blood memory and I think there are different interpretations of what that is and people don't realize it. I think some people use it in this very flowery sort of new age way and then I think about the science side of things, how they have shown they have proved how trauma actually does change DNA patterns, and because it's all a part of our continuing adaptations as we evolve. So I think yes, there is something to, you know, DNA involvement that would affect how we think and how we perceive and how we see in the next generation, following generations. (Entretien avec Robyn)

Robyn souligne que *blood memory* n'est pas seulement une métaphore figurative des influences de la mémoire sur la neuro-génétique. A la lumière de son expérience, Robyn affirme que la différence persistante entre sa décision de se confronter aux conséquences traumatiques de sa déconnexion et l'absence de celle-ci chez ses sœurs, souligne l'impact direct de la réminiscence sur le corps et l'esprit, comme dans ce passage :

Like I found out, one of my great grandfathers was witness on treaties 1 and treaties 8 and very politically involved, and I learned very late in life that several of my ancestors were very politically oriented but I would never have known that, not from my mother's generation, not from her brothers. And I would never have known any of that. And yet today... Well, this is kind of an interesting thing, like I'm not sure where I get this fire and drive from. I mean, this life has shaped me so pointedly uh, it would seem on the face of it. But why me and not my five sisters? You know what was the deviant? What was the deviance on my path that made me go this way and want to fight and be a warrior? Cause I feel like and this will lead to it, but I have sensed, and I say it jokingly, often that my Cree and Métis blood is hot, it runs hot. I just, and I think I say that with sincerity because as I came to know my culture and its history in a real way. You know those fires were lit in, not only defence, but absolute pride. I knew I'd never had that, and I'm never going to lose that pride again. And I will fight to hold it for the rest of my life. (Entretien avec Robyn)

A mon sens, ces références à la transmission d'un « gène » de la lutte que mentionne Robyn comme étant très présent dans sa personnalité et absent chez ses sœurs met en exergue le lien direct qui existe entre l'engagement politique et l'importance de préserver ce lien mémoriel avec ses ancêtres. En outre, à travers le témoignage de Robyn, on peut comprendre que cette mémorialité doit s'inscrire dans une volonté de nourrir et préserver la relation entre soi, la famille et la communauté. Car contrairement à ses sœurs qui n'ont pas eu l'occasion de se reconnecter à la communauté, Robyn a trouvé en cette reconnexion le moteur de son engagement. Tout comme *Wahkohtowin*, la notion de mémorialité décrite par *blood memory* suppose de s'intéresser à une forme positive d'altérité. Dans cette définition, se

construire dans le regard de l'autre ne résulte pas nécessairement en une perte de soi, mais bien en la découverte d'une part de soi jusque-là inconnue.

De même, Kat conçoit que la notion de *blood memory* est précisément ce qui fait le lien entre identité et connexion. C'est la mémoire psychique et physique qui rappelle son appartenance à la communauté. Dans sa manière de le décrire, cette notion ne suppose pas seulement l'exploration de nouvelles compréhensions du soi (comme dans la fierté militante de Robyn qu'elle affirme hériter des récits de ses ancêtres) mais également d'une transmission de ces compréhensions aux futures générations :

Blood memory is, I think, something more that we have. We're born with it. It's handed to us. It is the collective inheritance. In my mind, it's the inheritance that you received from your ancestors that is manifested in contemporary comfort and relational or in relationships or ease of relationships in your community because it's almost as though you're just adding another layer to an existing connection. Identity and connection. And so the memories that I will make, I can't say that they'll be handed down to my child, but somehow It's there I am contributing to that blood memory by continuing to be a part of it and being a part of other people's memories as they develop them. So blood memory is a knowing. I guess is maybe a way of putting it. It's a knowing it's an understanding and it's a tool for knowing and understanding at the same time. (Entretien avec Kat)

Dans la manière dont mes participantes ont pu les définir, les concepts de *blood memory* et *wahkohtowin* conjurent un sens profond d'obligation à l'égard de l'histoire de leur famille et de leur communauté. Plus spécifiquement, cette obligation réside dans l'importance de préserver une proximité de sens avec leurs ancêtres en transmettant des savoirs, des récits de génération en génération.

Ainsi, l'importance de la mémorialité dans ces trajectoires décrites de résilience n'est pas seulement pertinente pour saisir l'importance de la relation dans la politisation de mes participant-es mais souligne également un sens plus sophistiqué de l'appartenance à la communauté. A cet égard, « être de » ne suffit pas ; il s'agit également de préserver une proximité de connexion aux membres de

la famille -et plus largement de la communauté. C'est précisément dans cette perte de proximité qui a rendu l'expérience de leur identité autant douloureuse pour mes participant-es déconnecté-es, dans la mesure où la perte de cette interconnexion et de cette connaissance de leur ancrage leur apparaissait comme une perte de « la part Métis » de leur identité malgré leurs réalités généalogiques.

CONCLUSION

A travers cette recherche, le portrait que m'ont dressé mes participant-es de leurs pratiques d'engagement respectives m'a amenée à penser un lien direct entre leur processus de reconstruction identitaire et leur politisation. Dans le cadre de cette réflexion, j'avais pour objectif de comprendre les formes de résistance significatives que mettent en œuvre des personnes en (re)connexion avec leur identité Métis dans leurs engagements. A travers des entretiens sous la forme de récits de vie, ce travail a exploré les liens entre pratiques sociales, dynamiques identitaires et imaginaires politiques dans un contexte colonial persistant. Les perspectives théoriques mobilisées, notamment issues des études postcoloniales, des théories critiques de l'identité et des savoirs autochtones, m'ont permis de proposer une lecture située de ces pratiques, tout en interrogeant la validité de certaines catégories analytiques préétablies.

Dans un premier chapitre analytique (Chapitre 4), j'ai considéré l'identité Métis de mes participant-es comme une expérience qui les situe à la confluence d'une nécessité de résoudre un rapport conflictuel à leur héritage et la dénonciation d'un cadre institutionnel qui favorise l'effacement et l'essentialisation de cette identité. Ce rapport est conflictuel, en tant qu'il n'est pas le seul résultat de perceptions extra-communautaires invalidantes. Je le qualifie de conflictuel car il réside (du moins chez mes participant-es déconnecté-es) dans une absence de savoir sur leur ancrage familial et plus largement communautaire que la déconnexion identitaire suppose. De plus, dans la mesure où l'identité Métis représente un impensé pour les catégories juridiques de l'autochtonie dans le droit canadien, elle devient involontairement prise au piège des essentialisations dont elle est victime. D'ailleurs, mes participant-es sont conscient-es du risque de parfois devenir les complices forcé-es de cette

essentialisation, puisque la nécessité de concevoir leur revendication identitaire comme légitime passe parfois par la démonstration d'un ancrage généalogique.

Dès lors, mes participant-es considèrent que la quête généalogique, qui est une étape axiomatique de la reconnexion communautaire, ne doit être qu'une étape de leur reconnexion et non de leur politisation. Au Chapitre 5, j'ai démontré que leur engagement politique provient de raisons bien plus complexes que les liens de sang. Sous cette logique, il devient simultanément important pour mes participant-es d'être à la fois situé-es dans leur savoir généalogique mais aussi dans des relations plus larges et une connexion à la terre.

Dans ce chapitre 5, le récit de mes participant-es des sources de leur politisation a impliqué de s'interroger sur leur sens de l'engagement. Dans cette discussion, j'ai démontré que mes participant-es attribuent un sens à l'engagement politique qui diffère des normes hégémoniques de compréhension du militantisme. Conjointement pensé à la reconnexion communautaire et au processus de reconstruction identitaire, l'engagement prend un sens nouveau, où interagissent les notions de privilèges et d'apprentissage par l'écoute des aîné-es et des membres de la communauté.

Ce rapport différencié s'explique également par des affinités idéologiques opposées vis-à-vis de l'instance de représentation centrale qu'est la MMF. Comme institution de représentation des Métis de la Rivière rouge, la MMF se présente comme un organisme différencié des sphères de pouvoir colonial, qui a pour but de créer un espace inclusif et indépendant de gouvernance Métis. Nous avons vu que ce n'est pas toujours le cas et que les stratégies plus critiques qui pourraient potentiellement défier la structure politique de la société coloniale n'y sont pas toujours les bienvenues. Néanmoins, les autres témoignages de mes participant-es

démontrent que la MMF comme structure gagnant de plus en plus en indépendance et en force sur la scène politique internationale (comme le suppose les signatures récentes d'un traité l'instituant comme gouvernement indépendant des Métis) pourrait être une alternative de ralliement intéressante malgré des figures d'autorité jugées problématiques.

Sur le second point de cette compréhension située de l'engagement, l'usage du silence et de l'écoute active comme dimension de l'engagement politique rappelle l'importance des relations dans cette démarche, où s'engager implique d'agir sur un plan collectif et non individuel, car une centralité de la relation représente une centralité de l'autre. L'existence devient coexistence et nécessite de penser ses pratiques dans un sens de l'obligation envers l'autre que la relation communautaire suppose. En ce sens, la transmission aux générations futures d'enseignements reliés à cet héritage s'inscrit dans cette préservation d'un socle commun d'existence. *In fine*, mes participant-es conviennent que cette transmission s'inscrit dans des valeurs clés de leur héritage Métis, à savoir une importance accordée à la mémoire collective et aux enfants comme matérialisation de cette transmission de la mémoire.

Enfin, dans ce même chapitre, j'ai discuté davantage du sens de la relationnalité comme pratique d'engagement autonome, et non comme simple composante de la politisation de mes participant-es. Tout au long de ma réflexion, j'ai réalisé que l'autonomie politique de mes participant-es gravite perpétuellement autour de la question de savoir dans quelle mesure elle sert ou dessert leur relation à leur communauté, leur famille, leur identité. En réalisant que leur reconnexion communautaire devient source motrice de leur reconstruction identitaire, je soutiens finalement que ces redéfinitions (dans leur compréhension de l'engagement, de l'identité, voire de l'émancipation décoloniale) s'inscrivent dans le processus plus

large de reconstruction identitaire (qui elle-même se formalise dans leur décision de faire de leur reconnexion communautaire un objet politique).

De ces conclusions naissent de nouvelles interrogations. D'abord, dans quelles mesures ce constat qui me semble émerger des récits de mes participant-es est généralisable à d'autres individus qui naviguent ces mêmes obstacles ? Dans la mesure où, avec un échantillon de 6 personnes, il est très peu probable d'avoir déjà atteint une quelconque saturation théorique, je peux répondre avec certitude que les modestes contributions de ce travail n'ont jamais eu pour objectif une quelconque généralisation, dans la mesure où les récits qui m'ont été partagés représentent avant tout des expériences individuelles spécifiques qui ne dialoguent entre elles que dans une certaine mesure. Bien que cela n'était pas mon objectif de départ (et qui serait quelque peu contradictoire avec la posture épistémologique que des récits de vies supposent), il n'en reste que la taille restreinte de cet échantillon représente une limite importante de ce travail, dans la mesure où il n'est pas aussi divers que je l'aurais souhaité. J'aurais par exemple souhaité inclure des voix plus jeunes dans l'étude et des membres de communautés dépassant la seule région de la Rivière rouge.

Ensuite, quelles questions nouvelles ce constat pose-t-il quant aux fonctionnements de la race dans une logique structurelle coloniale, lorsque l'on s'intéresse à la question d'un possible décolonial ? Sur ce point, la tension à laquelle je suis arrivée (à savoir que chez mes participant-es penser conjointement leur reconnexion communautaire et leur engagement politique leur permet de repenser un rapport plus sain à leur identité) s'inscrit dans des perspectives encore très peu traitées de considérer les identités colonisés/non blanches comme objets intrinsèquement politiques. Ce que mentionnait déjà Frantz Fanon (1952) dans *Peau noire masques blancs*, que l'expérience d'être Noir-e est une expérience éveillée de

constante vigilance (dans les structures et les discours entendus) est d'autant plus vraie chez les sujets colonisé-es. Dans une prochaine recherche, des liens pourraient être envisagés dans d'autres contextes coloniaux. L'exemple du Maroc, que j'ai cité comme un de mes intérêts de recherche initiaux, suppose également de reconsidérer la systématique politisation de toute identité non-blanche. Quand cessera-t-on de considérer l'hégémonie de la blanchité comme outil de mesure pour se penser ? Peut-être que c'est là que réside la difficulté dans l'établissement d'un postcolonial : dans la volonté de penser une identité par une autre ; ou plutôt une identité dans une autre.

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, H. (1975). *Prison of grass: Canada from the native point of view*. New Press.
- Adese, J., & Andersen, C. (2021). Introduction: A new era of Métis studies scholarship. In J. Adese & C. Andersen (Eds.), *A people and a nation: New directions in contemporary Métis studies* (pp. 3–17). University of British Columbia Press. <https://doi.org/10.59962/9780774865081>
- Alfred, T. (2005). *Wasáse: Indigenous pathways of action and freedom*. University of Toronto Press.
- Andersen, C. (2011). I'm Métis, what's your excuse?: On the optics and the ethics of the misrecognition of Métis in Canada. *Aboriginal Policy Studies*, 1(2), 161–165. <https://doi.org/10.5663/aps.v1i2.11686>
- Andersen, C. (2014). *“Métis”: Race, recognition, and the struggle for Indigenous peoplehood*. University of British Columbia Press.
- Anderson, M. K. (1997). *A recognition of being: Reconstructing Native womanhood* (Doctoral dissertation, University of Toronto). TSpace. <http://hdl.handle.net/1807/11697>
- Barkwell, L. J. (2015). *The Battle of the Seven Oaks: A Métis perspective* (2nd ed.). Louis Riel Institute; Virtual Museum of Métis History and Culture.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Brown, J. S. H. (1987). People of myth, people of history: A look at recent writings on the Metis. *Acadiensis*, 17(1), 150–162. <http://www.jstor.org/stable/30302797>
- Campbell, M. (1973). *Halfbreed*. Saturday Review Press.
- Conn, H. (2018). *Affaire Powley*. Dans *L'Encyclopédie canadienne*. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/affaire-powley>
- Cooley, H. R. (2019). Historical memory and Métis political resurgence in *New Breed Magazine*, 1969–1979. *Canadian Journal of History*, 54(1–2), 111–139. University of Toronto Press.

- Coutts, R. (2018). *Landscapes of memory: Heritage place and historic sites in Prairie Canada* (Doctoral dissertation, University of Manitoba). Thèses Canada.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press.
- Deloria, V. Jr. (1969). *Custer died for your sins: An Indian manifesto*. Macmillan.
- Dubois, J. F. (2013). “Just do it!” *Self-determination for complex minorities* (Doctoral dissertation, University of Toronto). Thèses Canada.
- Easthope, A. (1998). Homi Bhabha, hybridity and identity, or Derrida versus Lacan. *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS)*, 4(1/2), 145–151. <http://www.jstor.org/stable/41273996>
- Ens, G. J., & Sawchuk, J. (2016). *From new peoples to new nations: Aspects of Métis history and identity from the eighteenth to the twenty-first centuries*. University of Toronto Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Fowler, L. (2023). Treating voices carefully: Using a voice-centered relational approach in research with queer Métis youth. *Departures in Critical Qualitative Research*, 12(3), 72–97. <https://doi.org/10.1525/dcqr.2023.12.3.72>
- Gaudry, A. (2013). The Métis-ization of Canada: The process of claiming Louis Riel, métissage, and the Métis people as Canada’s mythical origin. *Aboriginal Policy Studies*, 2(2), 64–87. <https://doi.org/10.5663/aps.v2i2.17889>
- Gaudry, A. (2016). Métis are a people, not a historical process. In *The Canadian Encyclopedia*.
- Gaudry, A. J., & Andersen, C. (2016). Daniels v. Canada: Racialized legacies, settler self-indigenization and the denial of Indigenous peoplehood. *Topia: The Canadian Journal of Cultural Studies*. Volume 36 19-30 <https://doi.org/10.3138/topia.36.19>

- Gaudry, A., & Leroux, D. (2017). White settler revisionism and making Métis everywhere: The evocation of métissage in Quebec and Nova Scotia. *Critical Ethnic Studies*, 3(1), 116–142. <https://doi.org/10.5749/jeritethnstud.3.1.0116>
- Gaudry, A. J. P. (2014). *Kaa-tiheyimishoyaahk - 'We are those who own ourselves': A political history of Metis self-determination in the North-West, 1830–1870* [Dissertation]. Library and Archives Canada = Bibliothèque et Archives Canada.
- Gaudry, A. J. P. (2018). Communing with the dead: The “new Métis,” Métis identity appropriation, and the displacement of living Métis culture. *American Indian Quarterly*, 42(2), 162–190. <http://www.jstor.org/stable/10.5250/amerindiquar.42.2.0162>
- Giraud, M. (1945). *Le Métis canadien: Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*. Institut d'ethnologie.
- Green, J. A. (1997). Exploring identity and citizenship: Aboriginal women, Bill C-31 and the Sawridge case (Doctoral dissertation, Université de l'Alberta). ERA. <https://doi.org/10.7939/R3M61BW0P>
- Hiraide, L. A. (2021). Postcolonial, decolonial, anti-colonial: Does it matter? *New Voices in Postcolonial Studies*, (6), 10–15.
- Hildebrandt, W. (1985). The battle of Batoche: British small warfare and the entrenched Métis. National Historic Parks and Sites Branch, Parks Canada, Environment Canada.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations and contexts* (2nd ed.). University of Toronto Press.
- Kowal, E., & Paradies, Y. (2017). Indigeneity and the refusal of whiteness. *Postcolonial Studies*, 20(1), 101–117. <https://doi.org/10.1080/13688790.2017.1334287>
- LaRocque, E. (2010). *When the other is me: Native resistance discourse, 1850–1990*. University of Manitoba Press.
- Laroque, E. (1990). Preface, or here are our voices—who will hear. In J. Perrault & S. Vance (Eds.), *Writing the circle: Native women of Western Canada* (pp. xv–xxx). NeWest Publishers Limited.

- Leroux, D. R. J. (2019). Le révisionnisme historique et la création des Métis de l'Est : La mythologie du métissage au Québec et en Nouvelle-Écosse. *Politique et Sociétés*, 38(3), 3–25. <https://doi.org/10.7202/1075907ar>
- Logan, T. (2015). Settler colonialism in Canada and the Métis. *Journal of Genocide Research*, 17(4), 433–452. <https://doi.org/10.1080/14623528.2015.1096589>
- Macdougall, B. (2006). Wahkootowin: Family and cultural identity in northwestern Saskatchewan Métis communities. *Canadian Historical Review*, 87(3), 431–462. <https://doi.org/10.3138/CHR/87.3.431>
- Maggio, J. (2007). “Can the subaltern be heard?”: Political theory, translation, representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Alternatives: Global, Local, Political*, 32(4), 419–443. <https://doi.org/10.1177/030437540703200403>
- Mamdani, M. (2012). *Define and rule: Native as political identity*. Harvard University Press.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.
- Mignolo, W. D., & Walsh, C. E. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371779>
- Montag, W. (2006). « Les subalternes peuvent-ils parler ? » et autres questions transcendantales. *Multitudes*, 26(3), 133–141. <https://doi.org/10.3917/mult.026.0133>
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2021). Chapitre 10. L'analyse en mode écriture. In *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (pp. 221–243). Armand Colin. <https://shs-cairn-info.proxy.bib.uottawa.ca/l-analyse-qualitative-en-sciences-humaines--9782200624019-page-221?lang=fr>
- Pannekoek, F. (2016). Mistahimaskwa (Big Bear). In *The Canadian Encyclopedia*. Historica Canada. <https://thecanadianencyclopedia.ca/en/article/big-bear>
- Peterson, J., & Brown, J. S. H. (Eds.). (1985). *The new peoples: Being and becoming Métis in North America*. University of Manitoba Press.
- Prakash, G. (1994). Subaltern studies as postcolonial criticism. *The American Historical Review*, 99(5), 1475–1490. <https://doi.org/10.2307/2168385>

- Robinson, A. (2018). Smudging. In *The Canadian Encyclopedia*. Retrieved from <https://thecanadianencyclopedia.ca/en/article/smudging>
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sawchuk, J. (2001). Negotiating an identity: Métis political organizations, the Canadian government, and competing concepts of Aboriginality. *American Indian Quarterly*, 25(1), 73–92. <http://www.jstor.org/stable/1186007>
- Sealey, D. B., & Lussier, A. S. (c. 1975). *The Métis, Canada's forgotten people* (illus. R. Bérard). Manitoba Métis Federation Press.
- Seraphim, J. (2014). Confrontations entre le discours, la situation actuelle et les traditions : La place des femmes métisses du Manitoba sur la scène politique autochtone canadienne. *Anthropologie et Sociétés*, 38(2), 175–192. <https://doi.org/10.7202/1026170ar>
- Simpson, L. B. (2016). Indigenous resurgence and co-resistance. *Critical Ethnic Studies*, 2(2), 19–34. <https://doi.org/10.5749/jcritethnstud.2.2.0019>
- Sium, A., Desai, C., & Ritskes, E. (2012). Towards the ‘tangible unknown’: Decolonization and the Indigenous future. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), I–XIII.
- Smith, L. T. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (3rd ed.). Bloomsbury Academic.
- Smith, S., & Watson, J. (2010). *Reading autobiography: A guide for interpreting life narratives* (2nd ed.). University of Minnesota Press.
- Stone, D., & Moses, A. D. (2010). Eugenics and genocide. In A. Bashford & P. Levine (Eds.), *The Oxford handbook of the history of eugenics* (pp. 192–209). Oxford University Press.
- Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Fernwood Publishing.