

**VALORISATION, TOURISME ET RECONNAISSANCE(S). UNE APPROCHE SOCIOLINGUISTIQUE CRITIQUE EN
CONTEXTE AUTOCHTONE : LE CAS DE LA COMMUNAUTÉ DE MASHTEUIATSH AU QUÉBEC**

Laurence Delpérié

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de
Doctorat en sociologie

École d'études sociologiques et anthropologiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Laurence Delpérié, Ottawa, Canada, 2024

Résumé / Abstract

Fruit d'une recherche ethnographique collaborative menée entre 2017 et 2019 avec la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh (Mashteuiatsh, Québec, Canada), ce travail de thèse examine les processus et stratégies de valorisation du nelueun, langue ancestrale des Pekuakamiulnuatsh, dans le contexte des activités touristiques de la communauté. L'objectif de ce travail est de questionner, d'après une perspective sociolinguistique critique, ethnographique et matérialiste, les enjeux socio-politiques, économiques, idéologiques et identitaires de cette valorisation linguistique sur le terrain du tourisme autochtone, en faisant le lien avec la question du colonialisme et de la réclamation linguistique. À l'instar d'autres peuples autochtones du Canada et d'ailleurs, les Pekuakamiulnuatsh ont entamé leur démarche vers l'autodétermination et l'autonomie gouvernementale dans les années 1970, dans le sillon des mouvements internationaux de reconnaissance des droits autochtones. Engagés dans un processus de reconnaissance politique, les Pekuakamiulnuatsh ont été amenés à objectiver les critères qui fondent leur identité en tant que peuple distinct, et à se positionner comme des partenaires économiques pour entrer en dialogue avec l'État. Dans ce contexte de revendications, le nelueun a émergé dans le discours politique des Pekuakamiulnuatsh comme un symbole identitaire et un outil central à la démarche d'affirmation politique et culturelle de la Première Nation, et a fait l'objet d'une mobilisation collective soutenue pour sa réclamation depuis le milieu des années 1980. En parallèle de cette démarche, les Pekuakamiulnuatsh ont développé un secteur touristique attractif dans l'optique de démystifier et transmettre leur culture ilnu, opérant ainsi leur reconnaissance culturelle à travers le marché économique. En ouvrant un espace pour la valorisation des ressources culturelles ilnu, le tourisme à Mashteuiatsh s'est progressivement construit comme un site alternatif de valorisation du nelueun pour certains acteurs de la communauté qui la construisent comme un gage d'identité et d'authenticité collective. Cette inclusion nouvelle d'une langue autochtone en voie de réclamation sur le marché soulève néanmoins des débats et présente des défis, qui traduisent à la fois les tensions qui découlent du statut de la langue et de la place de certains (néo)locuteurs au sein de la communauté, et les tensions posées par les logiques de valuation du marché économique, basées sur des formes de commodification et des visions de l'authenticité linguistique et culturelle liées aux idéologies des États-nations. En croisant les discours et stratégies des acteurs du tourisme et de la réclamation, des associations touristiques régionales et des touristes autour de la valeur du nelueun, les analyses formulées dans ce travail de thèse rendent compte de l'importance des catégorisations raciolinguistiques, de l'hégémonie culturelle et des idéologies linguistiques euro-centriques dans les processus de (dé)valorisation symbolique et économique du nelueun. Cette thèse montre comment les acteurs autochtones du tourisme négocient leur autonomie et la valeur de leurs ressources linguistiques et de leurs identités en dialogue constant avec ces idéologies, dans des dynamiques de confrontation ou d'alignement à celles-ci. Cette recherche offre une contribution pour penser la colonialité des processus de (dé)valorisation des ressources langagières et les dynamiques raciolinguistiques sur le terrain du tourisme, et en particulier sur le terrain du tourisme autochtone, jusque-là peu investi par la sociolinguistique. Elle pose également les jalons d'une réflexion sur la mise en œuvre complexe d'une sociolinguistique ethnographique collaborative et décoloniale et la place du sociolinguiste dans un tel cadre.

Drawing on a collaborative and ethnographic research conducted between 2017 and 2019 with the Pekuakamiulnuatsh First Nation (Mashteuiatsh, Quebec, Canada), this doctoral thesis examines the processes and strategies involved in the valorization of nelueun – the ancestral language of the Pekuakamiulnuatsh – in the context of Mashteuiatsh’s tourism activities. The aim of this sociolinguistic study is to explore, from a critical, ethnographic, and materialistic perspective, the socio-political, economic, ideological, and identity stakes raised by language value production within the realm of indigenous tourism, and their connection to colonialism and issues of language reclamation. Like other indigenous peoples in Canada and beyond, the Pekuakamiulnuatsh began their journey towards self-determination and governmental autonomy in the 1970s, following global movements for the recognition of indigenous rights. Involved in a process of political recognition, the Pekuakamiulnuatsh have worked to delineate the criteria underpinning their identity as a distinct people, and to position themselves as economic partners in order to interact with the State. In this context, nelueun has emerged in the political discourse of the Pekuakamiulnuatsh as a symbol of identity as well as a central tool in the First Nation's political and cultural affirmation efforts, and has been the focus of sustained collective mobilization for its reclamation since the mid-1980s. In parallel, the Pekuakamiulnuatsh have developed a thriving tourism sector aimed at demystifying and transmitting ilnu culture, thus facilitating their cultural recognition through the economic market. By opening a space for the valorization of ilnu cultural resources, tourism in Mashteuiatsh has progressively evolved into an alternative site for the valorization of nelueun for some community members who see the language as a testament to identity and collective authenticity. However, this newfound inclusion of a locally-reclaimed indigenous language on the market opens several debates and presents some challenges, reflecting both the tensions arising from the minority status of the language and the position of certain (neo)speakers within the community, as well as the tensions posed by the economic market’s valuation logics, based on processes of commodification and perceptions of linguistic and cultural authenticity connected to a nation-state imaginary. By examining the discourses and strategies of tourism actors, reclamation actors, regional tourism associations and tourists regarding the value of nelueun, the analyses presented in this research shed light on the significance of raciolinguistic categorizations, cultural hegemony, and Eurocentric linguistic ideologies in the symbolic and economic (de)valorization of nelueun. Ultimately, this thesis demonstrates that indigenous tourism actors negotiate both their autonomy and the value of their linguistic resources and identities in constant dialogue with these ideologies, withing dynamics of either confrontation or alignment with them. This research offers a contribution to the understanding of the colonality of language (de)valorization processes as well as raciolinguistic dynamics in the field of tourism, and particularly in the field of indigenous tourism, which until now has been underexplored by sociolinguistics. It also lays the groundwork for a reflection on the complex implementation of what could be a collaborative, decolonial and ethnographic sociolinguistics and the sociolinguist's role within such a framework.

Avertissement au lectorat

Ce travail de thèse a été réalisé en collaboration avec la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh. Conformément aux principes de la recherche collaborative, la version de la thèse présentée ici a fait l'objet d'une relecture par le comité aviseur du projet de recherche au moment de son archivage définitif à l'Université Grenoble Alpes et à l'Université d'Ottawa. Les membres du comité ont par ailleurs exercé leur droit de réponse sur le manuscrit en faisant part de leurs commentaires et suggestions de modification sur le contenu du texte, afin de permettre au lectorat d'accéder à leur point de vue et leurs positionnements face aux analyses présentées.

Ces modifications suivent les conventions suivantes :

- Les commentaires et suggestions de modification mineures relatives au lexique, à la restitution de certains faits culturels ou historiques, au style, ou à la syntaxe, ont été directement incorporés au texte final, ou mis en évidence en note de bas de page si nécessaire.
- Les commentaires et suggestions de modification plus complexes ont été intégrés au texte sous la forme d'avertissements. Ces avertissements, destinés au lectorat, font état des désaccords et préoccupations particulières des membres du comité à la lecture de certains passages. Ils offrent une lecture culturelle révisée, basée sur leurs remarques.

Afin de garantir que la voix et les perspectives de mes collaborateurs soient adéquatement prises en compte, certains enjeux propres à la nature du travail de recherche entrepris nécessitent également d'être précisés.

En poursuivant l'objectif d'examiner les enjeux sociolinguistiques de la valorisation du nelueun dans le contexte du tourisme, j'ai été amenée à visibiliser – dans les parties de contextualisation historique et d'analyse de ce travail – des dynamiques et rapports de pouvoir inhérents à l'histoire coloniale vécue par les Pekuakamiulnuatsh. En tant que chercheuse, je reconnais ouvertement que l'analyse de ces dynamiques coloniales et de leurs enjeux, ainsi que l'approche critique adoptée, l'appareil conceptuel mobilisé et certaines sources consultées, confèrent à ce travail une sensibilité à tous égards.

Dans le cadre d'un tel travail, mes collaborateurs ont ainsi jugé essentiel de reconnaître et de déplorer les politiques coloniales, le racisme systémique, et l'instrumentalisation historique de leur identité, dans la mesure où ces enjeux sont au cœur des analyses présentées.

Ces enjeux se reflètent également dans la terminologie employée dans ce travail. Ainsi, certaines citations historiques mobilisées pour illustrer et étudier les préjugés dominants de l'époque à l'égard des autochtones contiennent des termes et expressions racistes, caractéristiques des discours coloniaux et civilisationnistes passés et contemporains. Certains termes polémiques sont également réappropriés comme catégories d'analyse, suivant l'usage inauguré par certains paradigmes critiques des sciences sociales, afin d'examiner les processus de différenciation sociale et linguistique.

À ce titre, les membres de mon comité aviseur ont tenu à exprimer leur malaise face à l'emploi et/ou la référence à ces termes et expressions, notamment ceux les caractérisant dans les sources historiques. Tout en reconnaissant leur rôle dans l'argumentation, ces derniers ont déploré la normalisation de ces termes offensants, et ont requis que des avertissements apparaissent dans le texte lorsque ceux-ci étaient employés. En tant que chercheuse, je suis consciente du caractère problématique de cette terminologie et je me suis engagée, suivant les recommandations de mes collaborateurs, à les accompagner des précautions et contextualisations d'usage nécessaires dans le corps de la thèse.

Remerciements

Toute thèse est un marathon – celui-ci peut-être plus long et ardu que d’autres. Je tiens ici à adresser ma gratitude à celles et ceux qui ont cheminé, coursé ou sprinté avec moi durant ces longues années de thèse.

Je tiens en premier lieu à remercier les acteurs et actrices principales de cette recherche : les membres de la communauté de Mashteuiatsh, et notamment les employés du musée, du site de transmission culturelle et du carrefour d’accueil, dont la parole est mise en avant dans ce travail. Merci de m’avoir chaleureusement accueillie dans la communauté, de m’avoir fait confiance et de m’avoir transmis votre passion et vos expériences pendant toutes ces années. Je souhaite remercier en particulier la *gang* de la SDEI, qui m’a prise sous son aile dès mon arrivée et a été une deuxième famille pour moi lors de ma longue expatriation. Je remercie du fond du cœur Pierre Larouche et sa famille (Johanne, Arianne et Gabrielle), pour m’avoir adoptée comme l’une des leurs, et pour m’avoir continuellement soutenue et inspirée dans ce travail. Merci également aux membres de mon comité aviseur et de la table de travail en tourisme, pour avoir cru en ce travail et m’avoir accompagnée jusqu’au bout, malgré la distance physique des dernières années. *Tshinishkumitinau.*

Je tiens ensuite à adresser mes remerciements infinis à mes deux directrices de thèse, Mireille McLaughlin et Claudine Moïse, pour leur travail de supervision, pour leur soutien académique et émotionnel, et surtout pour leur patience indéfectible pendant toutes ces années. Tout ne peut pas être dit dans une section de remerciements, mais sachez que vous avez été, de différentes manières, des modèles pour moi. Je ne pouvais pas rêver d’un meilleur duo pour une thèse.

Aux doctorants et doctorantes avec qui j’ai cheminé :

La merveilleuse communauté doctorante du Lidilem, dont j’avais rêvé à mon entrée en thèse, et que nous avons réussi à créer ensemble : Rose, Lan, Érica, Yu Jing, Wen Jie, Qian Yun, Luca, Émile, Célia, Claire W., Claire H., Roxanne, Manon, Marie, Grace et tous les autres.

Les doctorantes et doctorants claudiniens (passés et présents) : Hérimalala, Leïla, Amadou, Claire, Samuel, Mahault, Xinjiletu, Étienne, Guylaine, Guillonne, Grigory et Mauricio.

Les *Cocos* de Mireille : Eugénie, Daniel, Alexandra et Sandrine, pour nos discussions salvatrices du vendredi après-midi (matin chez vous) après nos sessions d’écriture.

Samuel, Elnaz, Ali, Claire et Célia, qui ont su me repêcher au moment où je coulais.

Mes « camarades politiques » : Odile, Hélène, Lou, Nicolas, Ali, Luca et Émile – et nos alliés au sein des Trois Conseils, qui se reconnaîtront j’espère. L’engagement en valait la peine.

Merci d’avoir été là : pour discuter, rire et s’émouvoir...

Je souhaite aussi remercier l'École Doctorale LLSH pour son suivi et son écoute tout au long de ce cheminement de thèse, et en particulier Kheira Baraka, pour sa bienveillance et son aide précieuse durant le sprint final.

Merci également aux membres du *Centre d'Études Canadiennes de Grenoble*, en particulier Liliane, grâce à qui j'ai pu garder le pied (et la tête) dans mon terrain, faire des rencontres stimulantes, entrevoir des perspectives de recherche futures, et surtout : me sentir moins seule dans mon travail.

À mon cher et regretté ami Itual, à qui j'adresse une pensée toute particulière maintenant que ce travail prend fin : merci. Pour ta présence, ta joie, nos discussions sur l'amour et la résilience, et surtout pour la dernière, assis dans l'herbe à contempler le Pekuakami. *Ni kistisin...*

À mes ami·e·s d'ici et d'ailleurs qui ont maintenu le contact avec moi pendant ces années de thèse en dépit de mon éloignement physique et de ma tendance à l'isolement, et qui m'ont crue quand je disais que « loin des yeux, loin du cœur » était un concept étranger pour moi : merci. L'après-thèse sera pour vous.

Merci enfin à ma mère. Pour sa foi en moi et son propre amour pour la recherche scientifique. Pour son soutien, son écoute, son moral et sa langue d'acier face aux questions inquisitrices de l'entourage et les aléas existentiels de ces dernières années – que seul un amour maternel peut supporter.

À toutes celles et ceux – amis, collègues, collaborateurs – qui m'ont inspirée (parfois sans le savoir) ou aidée pendant toutes ces années et que je n'ai pas cités ici, je ne vous oublie pas.

Merci.

Conventions terminologiques

1. Conformément aux recommandations orthographiques et grammaticales adoptées par le conseil de bande de Mashteuiatsh en 2012¹, les noms « Innu » (au singulier) et « Innuatsh » ou « Pekuakamiulnuatsh » (au pluriel) seront employés pour nommer spécifiquement les membres de la communauté de Mashteuiatsh. Ces ethnonymes ne doivent pas être confondus avec les termes « Innu » / « Innus », qui désignent de manière usuelle les membres des communautés innues autres que Mashteuiatsh, ou bien l'ensemble des membres de la Nation Innue, toutes communautés confondues.
2. Lorsqu'employé comme adjectif, « ilnu » demeure invariable en genre et en nombre (ex : « la langue ilnu » / « les locuteurs et locutrices ilnu »).
3. Dans une optique de mise en valeur du nelueun, langue des Pekuakamiulnuatsh, les toponymes et ethnonymes en langue ilnu² apparaîtront en premier dans le texte, suivis de leur traduction en français³.
4. Les termes coloniaux français autrefois employés pour désigner les Pekuakamiulnuatsh ou la communauté de Mashteuiatsh (« Montagnais », « Pointe-Bleue ») n'apparaîtront pas dans ce travail, sauf dans les citations historiques.
5. Afin d'alléger le corps du texte, un glossaire est mis à disposition en annexe. Ce glossaire fournit des notions et repères utiles à la contextualisation des enjeux socio-politiques discutés dans certains chapitres, et permet au lectorat de faire sens de certaines distinctions terminologiques significatives en contexte canadien (ex : « Autochtone » vs « Première Nation »). Il est conseillé de s'y référer à chaque fois que le texte y renvoie.
6. Cette thèse est rédigée dans une écriture inclusive privilégiant autant que possible le redoublement des formes féminines et masculines (ex : « locutrices et locuteurs »), l'accord de proximité (ex : « les locutrices et locuteurs interrogés » / « les locuteurs et locutrices interrogées »), et l'usage de termes épiciques ou neutres (ex : « lectorat » au lieu de « lecteur / lectrice »). Le point médian (« · ») ainsi que le pronom de la troisième personne du singulier « iel », seront utilisés de manière circonstancielle pour alléger le texte, ainsi que dans les chapitres d'analyse où ils serviront de renfort à l'anonymisation des acteurs et actrices ilnu interrogées.
7. Le squelette de la thèse est composé de parties, divisées en chapitres, eux-mêmes divisés en sous-parties, selon trois paliers (ex : 1. ; 1.1 ; 1.1.1). À l'échelle d'un chapitre, les termes « partie » (« Dans cette partie je discuterai... »), « section » (« Dans la section suivante je me pencherai sur... ») et « sous-section » désigneront respectivement le premier, le deuxième et le troisième palier.

¹ Source : <https://www.mashteuiatsh.ca/images/stories/lexique/FicheDenominationLogoOctobre2012.pdf> (consulté pour la dernière fois le 6 février 2022).

² Le terme « nelueun » et l'expression « langue ilnu » sont interchangeables.

³ Ces traductions seront fournies soit dans le corps du texte, soit en note de bas de page.

Conventions de transcription

—	Chevauchement de parole	+>	Auto-interruption ⁴
+	Micro-pause	<+	Hétéro-interruption ⁵
++	Pauses en secondes	par-	Troncation ⁶
/ \ //	Intonation montante/ descendante\ Point d'interrogation //	exTRA	Segment ou mot accentué
((rire))	Phénomènes non transcrits ⁷	=	Enchaînement rapide
< >	Délimitation des phénomènes ⁸	xxx	Segment incompréhensible
:	Allongement vocalique	[]	Commentaire de la transcriptrice
()	Élision	“	Citation interne, discours rapporté

⁴ Faux départ, la personne se reprend.

⁵ La personne est interrompue par quelqu'un d'autre.

⁶ Bégaiement ou ratage.

⁷ Marques non-verbales, para-verbales, ou éléments de contextualisation.

⁸ Isole le segment sur lequel porte la convention. Par exemple : « La sociolinguistique c'est extra/ » (l'intonation montante porte sur le mot « extra ») ; « <La sociolinguistique c'est extra>/ » (l'intonation montante porte sur tout l'énoncé).

Table des matières

Avertissement au lectorat.....	iv
Remerciements.....	vi
Conventions de transcription.....	ix
Table des matières.....	x
Introduction générale.....	1
PRÉSENTATION DE L’OBJET DE RECHERCHE ET PROBLÉMATIQUE	6
ANCRAGE THEORIQUE ET APPROCHE ETHNOGRAPHIQUE.....	8
STRUCTURATION DE LA THESE	11
PARTIE 1 - La valorisation linguistique à l’épreuve de la réclamation	13
Chapitre 1. Entre colonialisme et nationalisme : une langue autochtone au prisme des minorations.....	15
INTRODUCTION	15
1. PORTRAIT DE LA COMMUNAUTE ILNU DE MASHTUEIATSH	18
1.1. LES PEKUAKAMIULNUATSH : DONNEES HISTORIQUES	18
1.2. SITUATION SOCIALE ET LINGUISTIQUE.....	21
2. LES INNUS FACE AU REGIME LINGUISTIQUE COLONIAL (17^E – 20^E SIECLES).....	26
2.1. MISSIONNAIRES, MARCHANDS ET INNUS : DYNAMIQUES LANGAGIERES ET MARCHE(S) EN NOUVELLE-FRANCE	26
2.2. DE LA CONVERSION A LA REDUCTION : L’IDEOLOGIE MONOLINGUE EN NOUVELLE-FRANCE ET LA CONSTRUCTION DE L’ÉTAT NATION CANADIEN (18 ^E – 19 ^E SIECLE).....	35
2.3. IMPLEMENTATION ET HERITAGE DES PENSIONNATS AUTOCHTONES (1867-1996).....	42
3. LA QUESTION LINGUISTIQUE FACE AUX ENJEUX CONTEMPORAINS : IDENTITE, AUTHENTICITE ET RECONNAISSANCE.....	47
3.1. LES POLITIQUES LINGUISTIQUES MODERNES.....	47
3.2. LA RIPOSTE LINGUISTIQUE AUTOCHTONE : CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES.....	50
3.3. LA (RE)VALORISATION LINGUISTIQUE COMME PROJET RELATIONNEL : CE QUE PARLER UNE LANGUE AUTOCHTONE « VAUT » POUR SE DIRE	52
4. LE DISCOURS DES LINGUISTES COMME DISCOURS D’AUTORITE SUR LA LANGUE.....	56
4.1. LA COLONIALITE DU SAVOIR LINGUISTIQUE : DE L’EPISTEMOLOGIE A LA RHETORIQUE DES LANGUES EN DANGER	56
4.2. UNE LANGUE (DITE) EN VOIE D’EXTINCTION : LE RAPPORT D’ENQUETE DE 1993.....	60
CONCLUSION.....	74
Chapitre 2. Être sociolinguiste allochtone en contexte de réclamation, 25 ans plus tard : histoire d’une entrée sur le terrain	76
INTRODUCTION	76
1. POSITIONNEMENT PERSONNEL ET GENESE DU PROJET	79
1.1. DE L’INTERET THEORIQUE A LA (PRISE DE) CONSCIENCE POLITIQUE.....	79
1.2. CONCEVOIR UNE RECHERCHE DECOLONIALE EN AMONT DU TERRAIN ? DE L’ENGAGEMENT INDIVIDUEL A LA REALITE RELATIONNELLE	83
2. LES PARTICULARITES DE LA RECHERCHE EN CONTEXTE AUTOCHTONE : REFLEXIONS PRELIMINAIRES	88
2.1. LA RECHERCHE COLLABORATIVE : LES REGISTRES D’EN HAUT ET D’EN BAS DE L’ETHIQUE DECOLONIALE	88
2.2. REPENSER LA VALEUR DE L’ETHNOGRAPH(I)E : LEGITIMITE, POSITIONNEMENT, COMPETENCES.....	94
3. DEFIS ET APPORTS DE LA RECHERCHE COLLABORATIVE	100
3.1. LEGITIME, IDENTITE, TEMPORALITE	100

3.2. L'ÉVIDENCE ETHNOGRAPHIQUE	106
CONCLUSION.....	115
PARTIE 2 - Les stratégies de valorisation de la langue dans le tourisme	117
Chapitre 3. Le tourisme comme contexte d'étude : angle mort, zone franche ou contrainte de la réclamation ? 119	
INTRODUCTION	119
1. D'UN TOURISME VOYEURISTE A LA REAPPROPRIATION DE L'IMAGE DE SOI : UNE BREVE HISTOIRE DU TOURISME A MASHTEUATSH	121
1.1. LE TOURISME AU SAGUENAY-LAC-SAINT-JEAN : DE L'ENTREPRISE COLONIALE AU PROJET DE CONSTRUCTION NATIONALE.....	121
1.2. LA REAPPROPRIATION DU SECTEUR : L'INSTITUTIONNALISATION PROGRESSIVE DU TOURISME A MASHTEUATSH (1960 – 2000).....	134
2. UN ESPACE SYMBOLIQUE ILLEGITIME POUR LA LANGUE ? SPECULATIONS LANGAGIERES ET CLIVAGES IDEOLOGIQUES	141
2.1. ACTEURS DE LA RECLAMATION VS ACTEURS DU TOURISME	141
2.2. RESPONSABLES DU TOURISME VS ASSOCIATIONS TOURISTIQUES.....	155
3. ILLEGITIME POUR QUI ? LE TOURISME COMME ESPACE D’AFFIRMATION LINGUISTIQUE ET IDENTITAIRE : L’EXPERIENCE DES GUIDES ILNU	168
3.1. PROFIL DES GUIDES ET RAPPORT A LA LANGUE.....	168
3.2. LE TOURISME : APPROPRIATION LINGUISTIQUE, CONTESTATION DES NORMES ET DEPASSEMENT DES CLIVAGES.....	179
CONCLUSION.....	189
Chapitre 4. Authenticité culturelle et valeur de l'expérience touristique.....	191
INTRODUCTION	191
1. PROFIL DES TOURISTES.....	195
1.1. INTERET ET REFERENCES CULTURELLES.....	195
1.2. DU RAPPORT COMMERCIAL AU RAPPORT COLONIAL : ETHOS, IDENTITE(S) ET RECHERCHE D'AUTHENTICITE	200
2. QUELS REGIMES D'AUTHENTICITE ?.....	208
2.1. RETROUVER LA DIFFERENCE FAMILIERE : LES REPRESENTATIONS DE L'ALTERITE AUTOCHTONE 208	
2.2. L'AUTHENTICITE COMME PRINCIPE DE CONTINUITE	214
2.3. LES PREUVES DE CONTINUITE : PERFORMANCE, LOCALITE, IDENTITE	216
2.4. GERER LA DISCONTINUITE : ATTENTES CONTRARIEES ET (RE)NEGOCIATIONS DE L'AUTHENTICITE.....	220
CONCLUSION.....	226
Chapitre 5. Attentes linguistiques et (é)valuation des pratiques langagières ilnu.....	229
INTRODUCTION	229
1. LA LANGUE COMME MARQUEUR D'AUTHENTICITE : DIMENSION INDIVIDUELLE, CULTURELLE ET RELATIONNELLE.....	234
2. LES ATTENTES RACIOLINGUISTIQUES.....	238
2.1. DEFINITION	238
2.2. LA COMPETENCE EN NELUEUN	239
2.3. LA COMPETENCE EN FRANÇAIS.....	245
3. LES ATTENTES TOPOLINGUISTIQUES	258
3.1. DEFINITION	258
3.2. DU LOCUTEUR LEGITIME A LA LANGUE LEGITIME : IDEOLOGIES LINGUISTIQUES ET REPRESENTATIONS SPATIALES	262
3.3. DU TERRITOIRE AU « TERROIR » : LE POINT DE VUE FRANÇAIS	273

CONCLUSION.....	288
Chapitre 6. Négocier l’(in)authenticité dans l’interaction : la valorisation linguistique comme positionnement stratégique	290
INTRODUCTION	290
1. LE REVERS DES ATTENTES LINGUISTIQUES : L’EXPERIENCE DES GUIDES ILNU.....	293
1.1. DE LA SURVEILLANCE RACIOLINGUISTIQUE A L’INSECURITE LINGUISTIQUE SCALAIRE	293
1.2. REpondre A LA SURVEILLANCE LINGUISTIQUE : LA LANGUE COMME REMPART AUX CATEGORISATIONS EXOGENES	301
2. ANTICIPER L’INAUTHENTICITE : LES STRATEGIES DE CADRAGE DE L’INTERACTION	309
2.1. DE L’AUTHENTICITE PARTIELLE A LA DOUBLE AUTHENTICITE	309
2.2. L’AUTHENTICITE LINGUISTIQUE PAR PROXY	313
3. ENTRE ALIGNEMENTS ET RESISTANCES : LES STRATEGIES DE VALORISATION DU NELUEUN DANS L’INTERACTION.....	318
3.1. PARLER <i>LA</i> LANGUE : LA CODIFICATION STRATEGIQUE DU NELUEUN	320
3.2. PARLER <i>DE</i> LA LANGUE : LES COMMENTAIRES METALINGUISTIQUES ET METAPRAGMATIQUES.....	326
3.3. VALORISER LE TRANS-LOCAL POUR VALORISER LE LOCAL : LES LIENS INDEXICAUX ENTRE SITUATIONS LINGUISTIQUES.....	332
CONCLUSION.....	336
Conclusion générale.....	338
Bibliographie	341
Glossaire	366
Sigles et abréviations utilisées.....	371
Table des illustrations	372
ANNEXES	373

C'EST AINSI QUE NOUS, PEKUAKAMIULNUATSH, AFFIRMONS :

Que le nelueun est une priorité à laquelle nous devons tous adhérer ;

Que toutes les familles et tous les Pekuakamiulnuatsh doivent être appelés à contribuer au renforcement constant et à la revitalisation du nelueun ;

Que nous continuerons de vivre notre mode de vie sur Tshitassinatsh ;

Que nous marcherons encore et toujours sur toute l'étendue de Tshitassinu ;

Que nous léguons aux générations futures notre langue, le nelueun, notre histoire, les noms de lieux nommés partout sur Tshitassinatsh ainsi que les chemins parcourus par les Pekuakamiulnuatsh ;

Que nous marchons ensemble sur les traces des anciens.

Projet de préambule de la constitution des
Pekuakamiulnuatsh, juin-juillet 2019

Introduction générale

Le gouvernement du Canada reconnaît que la réconciliation et l'autonomie gouvernementale exigent une nouvelle relation financière avec les nations autochtones, établie dans un esprit de collaboration avec celles-ci, laquelle favorise un climat propice à la création de partenariats économiques et au développement des ressources⁹

Le 8 octobre 2017, badge nominal et calepin en main, je me frayais un chemin dans la foule du 6^e congrès international du tourisme autochtone à Calgary. Cet événement officiel, qui allait par la suite devenir le congrès le plus réussi de l'*Indigenous Tourism Association of Canada*¹⁰ (ITAC) depuis sa fondation¹¹, avait cette année pour thème : « Raising our voices : building economy through indigenous tourism and community stories »¹². L'événement organisé en grande pompe réunissait la fine fleur de l'industrie touristique canadienne : les responsables des principales associations touristiques sectorielles, provinciales et nationales, des personnalités autochtones issues du milieu politique ou culturel, des PDG d'entreprises commerciales transnationales, des organisations touristiques autochtones nationales et internationales, ainsi qu'une délégation de ministres et représentants de structures gouvernementales fédérales et provinciales, pour deux journées d'interventions et de réseautage sur le thème du développement économique autochtone par l'entremise du tourisme.

⁹ Ministère de la Justice du Canada (2018), Principes régissant la relation du gouvernement du Canada avec les peuples autochtones (point 8), <http://publications.gc.ca/site/fra/9.851662/publication.html> (consulté pour la dernière fois le 30 mai 2021).

¹⁰ L'ITAC est une association nationale soutenant les initiatives entrepreneuriales autochtones dans le domaine du tourisme. Elle regroupe l'ensemble des associations touristiques autochtones sur le territoire canadien, au niveau provincial, régional et sectoriel. Tel que présenté sur son site officiel, le but de cette association est « d'améliorer la situation socio-économique des Autochtones dans les 10 provinces et 3 territoires du Canada », et de « fournir un leadership dans le développement et le marketing des expériences touristiques autochtones authentiques via des partenariats innovateurs ». Source : <https://indigenoustourism.ca/corporate/fr/a-propos-de-latac/> (consulté pour la dernière fois le 24 mai 2021).

¹¹ Propos du directeur général de l'ITAC dans la newsletter numérique de l'association datée du 10 novembre 2017.

¹² Traduction : « Faire entendre nos voix : construire l'économie à travers le tourisme autochtone et les récits de vie communautaires ».

Après une cérémonie d'inauguration remerciant l'ensemble des 500 participants présents à l'évènement, c'est par ces mots que le sénateur Murray Sinclair, figure de proue du mouvement en faveur des droits autochtones et ancien commissaire en chef de la *Commission Vérité et Réconciliation au Canada*, commença son adresse à la foule lors de son intervention plénière : « We must think outside the box but within the circle ». Cette expression, associant la référence spirituelle du cercle – ou roue de la médecine –, symbole de la pensée holistique autochtone au mantra de la pensée économique innovante et créatrice, annonçait d'emblée et avec force le crédo de l'association entre culture et économie qui allait être rethématisé tout au long des deux journées, à travers le contenu des présentations des intervenants et leur vocabulaire de choix (« réconciliation économique », « construire des ponts entre économie et culture », « tourisme autochtone et stratégie nationale ») et le croisement de deux registres discursifs : l'un axé sur la compétitivité économique globale de l'industrie touristique canadienne grâce au tourisme autochtone¹³, et celle de l'autodétermination des peuples autochtones dans la société canadienne actuelle.

Un événement de ce type et de cette ampleur aurait été impensable dans le paysage politique canadien il y a encore quelques décennies. Il est pourtant symptomatique d'une transformation majeure dans la relation contemporaine que les peuples autochtones entretiennent avec l'État, qui s'est notamment traduite par une redéfinition de ces peuples non plus comme des minorités à assimiler au régime politique, mais comme des partenaires économiques avec qui négocier. Cette transformation coïncide avec le tournant néolibéral dans la reconnaissance des droits des peuples autochtones et de leur participation à la citoyenneté canadienne amorcé dans les années 1980 et accéléré par le contexte de mondialisation, qui a participé à redéfinir la manière dont le gouvernement fédéral a approché sa gestion des revendications culturelles et identitaires autochtones (Capitaine, 2012) – notamment celle liées à l'autodétermination (Papillon, 2012) – et la manière dont ces peuples ont répondu à cette nouvelle donne, en réactualisant leurs revendications culturelles dans l'espace économique.

¹³ Dans un contexte de compétitivité économique mondiale et de débats autour du déclin de la souveraineté des États-nations (Appadurai, 1996, p.147), le tourisme autochtone constitue depuis plusieurs années un nouveau facteur d'attractivité économique, mais également une distinction exploitable à des fins identitaires et politiques pour une gouvernance désireuse de trouver un espace d'accommodement légitime des particularités culturelles autochtones dont la reconnaissance, comme le rappelle Capitaine (2012), constitue un enjeu de tensions politiques depuis plus de trois décennies.

Ce changement de paradigme illustre bien ce que la philosophe américaine Nancy Fraser (2011), dans son analyse des mouvements sociaux contemporains, décrit comme l'intrication de logiques de *reconnaissance* – articulées autour de considérations liées à l'identité et à la différence culturelle – avec des logiques de *redistribution*, focalisées sur l'accès et la répartition des ressources économiques, comme moyen pour les minorités de parvenir à la justice sociale dans les sociétés postsocialistes. En contexte canadien, les réflexions des peuples autochtones autour de l'enjeu du développement économique et/ou de leur inclusion sur le marché économique ont permis d'adresser l'une des questions épineuses des politiques de reconnaissance « traditionnelles » axées sur l'autonomie et les droits culturels¹⁴, à savoir « quoi faire valoir pour être reconnu par l'État ? ».

C'est l'idée que m'exprimait le directeur général d'une grande association touristique autochtone provinciale lors d'un entretien téléphonique quelques temps après le congrès, où je lui demandais d'explicitier le lien entre tourisme autochtone et reconnaissance culturelle qu'il avait vivement défendu sur scène lors des deux journées. De notre riche discussion sur l'importance de se construire comme indispensable sur le plan économique pour s'affirmer au sein d'un système allochtone, je retiendrai principalement sa conception du marché économique comme un espace essentiel pour faire sa reconnaissance culturelle et politique, de par la contrainte dialectique que celui-ci impose : s'engager sur le marché implique de s'engager dans une relation de collaboration et d'échange qui pose l'impératif du *dialogue*, c'est-à-dire la reconnaissance – par les élites allochtones – de la voix de l'autre, conjurant ainsi l'unilatéralité historique des revendications autochtones¹⁵. Tel que je m'en ferai la réflexion plus tard, l'enjeu soulevé par cet acteur – celui du dialogue, et celui de l'importance de disposer de leviers économiques pour renégocier son statut politique – posait aussi, très concrètement, l'enjeu des ressources matérielles et immatérielles qui allaient alimenter cette reconnaissance via le marché.

¹⁴ Si les revendications politiques des peuples autochtones ont souvent priorisé des considérations culturelles et sociales axées sur la préservation de leurs cultures, de leurs langues, et le développement de leurs propres structures politiques (Alfred, 2014), la question du développement économique constitue également un enjeu de longue date pour ces derniers. Cette question est étroitement liée à leur autosuffisance, à l'amélioration des conditions de vie dans les réserves et, de manière plus générale, à l'affranchissement de leur dépendance financière du gouvernement fédéral (McMillan, 1988).

¹⁵ Jusqu'à la constitution canadienne de 1982 qui instaure une clause de participation consultative des communautés autochtones sur les décisions politiques prises sur elle.

Ma venue à cet événement avait été motivée par les interrogations qui avaient émergées sur mon terrain de recherche au sein d'une communauté autochtone de Québec – la communauté ilnu de Mashteuiatsh (Première Nation des Pekuakamiulnuatsh) – impliquée dans deux projets parallèles : celui de revitaliser sa langue ancestrale, le *nelueun*, et celui de développer ses activités touristiques dans un objectif de transmission et de promotion culturelle. Dans le cadre de la première mouture du projet de thèse que j'avais entrepris de poursuivre à l'époque, qui s'intéressait à la construction discursive de l'identité ilnu dans le contexte du tourisme autochtone, je cherchais à comprendre quelles étaient les formes, contraintes et possibilités de cette « mise en discours » de l'identité dans un tel secteur. J'avais fini par m'intéresser à l'intersection des discours nationalistes et économiques dans le tourisme, et leur impact sur les processus de construction identitaire et de valorisation des ressources culturelles et linguistiques dans ma communauté d'étude, avec laquelle j'avais commencé à collaborer dans le cadre d'une entente de recherche. C'est finalement la question de la valorisation des ressources, et en particulier des ressources linguistiques, qui m'anima jusqu'à la fin.

En sociolinguistique, la dichotomie décrite par Nancy Fraser a trouvé un écho dans les théorisations contemporaines des discours de *fierté* et *profit*, renvoyant à la manière dont certaines communautés linguistiques minoritaires redéfinissent la valeur de leurs ressources linguistiques et culturelles dans un contexte de capitalisme tardif. Dans ce contexte, les discours traditionnels des États-Nations sur la valeur symbolique de ces ressources pour la construction d'identités culturelles distinctes sont juxtaposés à des discours pragmatiques encensant leur valeur en tant qu'objets de distinction et de profit économique (Boudreau, 2016 ; Heller et Duchêne, 2012 ; 2016 ; Heller, 2011b). En contexte canadien, les mutations contemporaines du champ de la reconnaissance des peuples autochtones ont eu pour effet d'ouvrir un espace de réflexion sur la valeur des ressources culturelles autochtones (Burelli et Bambridge, 2015), appuyé par le contexte global des mouvements de protection du patrimoine immatériel des peuples minoritaires, tels que ceux promus par de grands organismes internationaux comme l'ONU. Dans cet espace ont pu émerger de nouvelles problématisations de la valeur des langues autochtones pour les revendications politiques et culturelles des peuples autochtones, liées à la recherche de nouveaux espaces symboliques de légitimation pour ces langues, où peuvent se (re)construire des marchés linguistiques.

Le tourisme culturel – un des secteurs clé de la commodification des langues minoritaires à l'ère mondialisée (Jaffe 2019 ; Heller, Pujolar et Duchêne, 2014 ; Heller, Jaworski et Thurlow, 2014 ; Moïse, McLaughlin, Roy et White, 2006) – s'est constitué comme l'un de ces espaces où les langues autochtones peuvent être conçues comme des valeurs culturelles centrales à l'expérience touristique proposée, d'une manière qui converge avec les efforts locaux entrepris par les communautés autochtones pour valoriser leur statut (Whitney-Gould et al., 2018). Comme je le montrerai néanmoins dans ce travail à partir du cas du *nelueun*, l'inclusion des langues autochtones en voie de revitalisation sur ce marché soulève des débats et présente des défis, qui traduisent à la fois les tensions qui découlent de leur statut et de la place de leurs (néo)locuteurs au sein des communautés – mais aussi dans le contexte plus large de la société canadienne –, ainsi que les tensions posées par les logiques de valuation du marché économique lui-même, basées sur des formes de commodification et des visions de l'authenticité linguistique et culturelle liées aux idéologies des États-nations.

À partir de ces réflexions interreliées, j'aimerais poser le constat suivant : si les processus de valorisation de l'identité, de la culture et de l'authenticité dans le contexte du tourisme autochtone ont fait l'objet de nombreuses études en contextes pluriels, tant en sociologie du tourisme qu'en sociolinguistique (Dlaske, 2015; Kelly-Holmes et Pietikäinen, 2014 ; Bunten, 2010 ; Iankova, 2008 ; Butler et Hinch, 2007 ; Ryan et Aicken, 2005), la question de la valorisation des langues autochtones en voie de revitalisation dans ce même contexte a peu intéressé la sociolinguistique – tout du moins en contexte nord-américain. Je souhaite, au contraire, montrer la pertinence de l'étude de ce type de situation, à la fois pour notre compréhension sociolinguistique des processus de valorisation des langues minorisées, mais aussi pour notre compréhension des modalités de reconfiguration contemporaines du statut des communautés autochtones et de leurs ressources à l'ère mondialisée.

Le but de cette thèse est d'investiguer les formes, contraintes et finalités du pendant symbolique des situations de revitalisation¹⁶ : la valorisation linguistique. En replaçant cet enjeu dans le contexte du tourisme autochtone, mon intérêt est de comprendre pourquoi et

¹⁶ En parlant de « pendant symbolique », je veux signifier que ce travail ne traitera pas directement des initiatives de revitalisation linguistique portant sur le « corpus » de la langue (documentation, description, standardisation, enseignement, etc.). Il se concentrera au contraire sur un autre aspect central de la revitalisation linguistique : le travail discursif effectué pour rehausser et diversifier le « statut » de la langue – ainsi que la manière dont ce travail est mené et perçu (à l'échelle individuelle des locuteurs et à l'échelle collective du groupe), et comment il se rapporte à des conjectures sociopolitiques particulières qui l'influencent.

comment les acteurs autochtones se saisissent de l'espace du marché économique – ou en l'occurrence, touristique – pour construire la valeur de leurs ressources linguistiques, et la manière dont peut s'opérer cette valorisation au sein des logiques structurantes du marché.

Présentation de l'objet de recherche et problématique

Ce travail est le fruit d'une recherche ethnographique collaborative de deux ans avec la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh. Il vise à étudier les processus et stratégies de valorisation du *nelueun* – langue ancestrale des Pekuakamiulnuatsh en voie de revitalisation¹⁷ – dans le cadre des activités touristiques de la communauté, ainsi que leur réception et interprétation dans ce contexte. L'objectif de ce travail est de questionner, d'après une perspective sociolinguistique critique, ethnographique et matérialiste, les enjeux socio-politiques, économiques, idéologiques et identitaires de cette valorisation linguistique sur le terrain du tourisme autochtone, en faisant le lien avec la question du colonialisme et de la réclamation linguistique.

Cette recherche montre comment, dans le contexte de la rencontre touristique, ces stratégies de valorisation rentrent en synergie ou en conflit avec un ensemble de régimes idéologiques interconnectés, qui orientent les perceptions de la valeur de la langue et des pratiques linguistiques des acteurs et actrices mais aussi leur valeur en tant que « langue » ou « pratiques ». Dans ce travail, je m'intéresserai principalement au nexus colonialisme-nationalisme qui comme je le montrerai, se reconfigure à travers les attentes du marché et celles des visiteurs, mais se rejoue également dans le contexte plus large du projet de réclamation de la langue au sein de la communauté.

Plus globalement, cette recherche interroge la manière dont les idéologies linguistiques et culturelles arbitrent les possibilités de la valorisation de la langue dans ce secteur, à travers le prisme de certaines notions (identité, compétence, authenticité, etc.) et catégories sociales (espace, race¹⁸, etc.). Il s'agira aussi d'investiguer le rapport individuel et collectif que les

¹⁷ Dans les chapitres qui suivent, je ne parlerai plus de revitalisation linguistique mais de « réclamation linguistique ». Voir glossaire (entrée « Réclamation linguistique »).

¹⁸ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

acteurs et actrices du tourisme entretiennent vis-à-vis de la valeur de leurs pratiques linguistiques et les stratégies discursives qu'ils et elles déploient pour transcender ou accommoder les régimes idéologiques précités.

Je choisis de privilégier dans ce travail une réflexion élargie sur la notion de *valeur*, qui dépasse sa dimension purement économique, en la considérant dans sa dimension polysémique et phénoménologique, mais aussi comme une pratique sociale : quelque chose de construit, négocié, contesté. Par « valorisation linguistique » je fais donc référence aux pratiques et discours d'acteurs ayant pour but de « mettre en valeur » ou construire une valeur particulière (économique, symbolique, affective, utilitaire, etc.) à une langue ou des pratiques linguistiques. En contexte de réclamation, la valorisation linguistique implique un travail sur le statut des langues au sein de hiérarchies sociales préexistantes, par rapport à d'autres langues et par rapports à d'autres conceptions, internes ou externes aux communautés, de ce qu'est une langue ou un locuteur légitime. Ce type de situation pose, à la manière de ce que me rapportait l'acteur associatif lors du congrès, un enjeu dialectique, qui m'amène à formuler un postulat important qui va orienter cette thèse, à savoir que la valorisation linguistique¹⁹, et les modalités discursives à travers lesquelles elle s'opère, est fondamentalement un acte de *reconnaissance* – idéologique et relationnel (Holborow, 2018 ; Pietikäinen et al, 2016).

La problématique que ce travail de thèse adressera est la suivante : *comment, avec qui, et dans quel(s) contexte(s) les acteurs autochtones arrivent-ils à négocier ou non la reconnaissance sémiotique et politique de la valeur du nelueun ?*

Les questions spécifiques auxquelles je tenterai de répondre à partir de mon terrain de recherche seront les suivantes :

- D'après quelles stratégies les acteurs entreprennent-ils de construire la valeur du nelueun de sorte à pouvoir opérer leur reconnaissance culturelle et politique sur les marchés touristique (économique) et linguistique ? Je comprends le « marché » comme un champ – un espace structuré de relations sociales – où des acteurs inégalement différenciés négocient la valeur de leurs pratiques, de leurs

¹⁹ Je parlerai parfois de « valuation » (Lamont, 2012) lorsqu'il sera question de marché économique.

appartenances, de leurs identités (Bourdieu, 2001 [1982]). Je traiterai cette question sur le marché linguistique en me penchant sur les discours communautaires sur la langue, en particulier ceux des acteurs et actrices de la réclamation, et sur la question des clivages linguistiques dans la communauté. Je capterai cette question sur le marché touristique en analysant les dynamiques langagières ayant cours dans le contexte de la rencontre touristique (touristes-guides), et en analysant les discours des acteurs et actrices du tourisme et des associations touristiques locales sur l'enjeu de l'inclusion du nelueun dans le tourisme.

- Quelle valeur est conférée au nelueun ? D'après quelles représentations ou ontologies linguistiques les acteurs construisent-ils la valeur du nelueun en contexte de réclamation ? Comme le soulignent Léger, McLaughlin et Urbain (2023, p.3) : « [...] la valeur linguistique réfère à la reconnaissance donnée à un objet linguistique, qu'il s'agisse d'une pratique linguistique, d'une variété, d'un registre ou d'une langue, des locuteurs et locutrices ou d'un groupe linguistique. Cette reconnaissance peut être identitaire, économique, politique, sociale, affective, familiale, pédagogique ou morale. Cette reconnaissance est aussi située, dynamique et relationnelle, ce qui mène la majorité des chercheurs et chercheuses à penser la valeur des langues en termes de processus social. » (p.8). Cette définition, à mon sens, ne rend pas assez compte des processus de luttes impliqués dans l'attribution de la valeur des langues. Le but de cette thèse sera précisément de capter ces processus sur le terrain du tourisme autochtone.

Ancrage théorique et approche ethnographique

Cette recherche est le fruit d'une exposition à plusieurs approches de la sociolinguistique et de l'anthropologie linguistique, qui ont participé à construire mon positionnement théorique

et socio-éthique sur mon objet de recherche. Je les ferai donc entrer en résonnance dans ce travail²⁰.

Cette recherche s'inscrit prioritairement dans une sociolinguistique *critique* telle que définie par Josiane Boutet et Monica Heller (2007, p.18) et pratiquée par Heller (2003), Moïse (2009a) et McLaughlin et Leblanc (2009), qui vise à interroger la manière dont les inégalités sociales et les rapports de pouvoir sont construits et reproduits par le langage. Cette approche consacre également la dimension construite et processuelle des phénomènes socio-langagiers, dans une orientation axée sur l'analyse des trajectoires et circulations des discours (Heller, 2011a), desquelles dépend la compréhension des intérêts et positionnements des acteurs sociaux. La dimension critique de cette sociolinguistique est indissociable d'une démarche *ethnographique*, qui revendique une analyse située des phénomènes socio-langagiers en lien avec leurs conditions de production, dans le but d'opérer un « maillage » systémique de la réalité. Je me reconnais ainsi dans Blommaert qui écrit que l'ethnographie :

[...] is, and always has been, an approach in which the analysis of small phenomena, is set against an analysis of big phenomena, and in which both levels can only be understood in terms of one another (Blommaert, 2005, p.16)

Ce travail de recherche se revendique d'une telle démarche, en envisageant l'ethnographie à la manière de Blommaert et Jie (2010), comme un paradigme ontologique pour penser la réalité sociale et l'engagement subjectif du chercheur dans sa recherche.

Enfin, cette recherche se revendique également d'une approche *matérialiste*, en ce qu'elle cherche à capter, à travers une réflexion sur la *valeur* et la *valorisation*, les enjeux « matériels » impliqués dans ou produits par « [...] la distribution inégale de[s] ressources et d[u] pouvoir de production, de distribution et d[']attribution de [la] valeur à ces ressources [...] » (Boutet et Heller, 2007, p.14-16) sur certains marchés symboliques. Une approche matérialiste peut aussi nous permettre d'explorer, comme le proposait Monica Heller (2017, p.252) :

²⁰ Cet ancrage sera développé et précisé dans le corps de la thèse.

[...] the ways in which the material form of language (or better, communication) itself figures in. Its material expression or enactment (in the body; in the relationship between body, sound, and space; in scriptural forms; in images) is a result of language's use in the construction both of meaning and of value.

En somme, en parlant d'« approche matérialiste » dans ce travail je souhaite défendre une approche des phénomènes langagiers qui transcende la dichotomie traditionnellement établie en linguistique entre le *symbolique* et le *matériel* (Irvine, 2017 ; Blommaert, 2005, p.253) : il s'agira ainsi de considérer que les pratiques langagières et les processus de (dé)valorisation linguistique ont des effets socio-structurants, et que les débats idéologiques autour des langues ou de la valeur de ces langues – notamment en contexte de revitalisation – ne sont pas des luttes « performatives » ou « sentimentalistes » (Costa, 2013a, p.31), mais bel et bien des luttes reliées à des enjeux « tangibles » (économiques, politiques, territoriaux) de la vie des acteurs sociaux qui en déterminent l'inclusion, le statut et le destin social. L'analyse de ces enjeux en contexte ilnu en fournira une bonne illustration.

À la suite de la réflexion d'Heller (2017, p.252), on pourra enfin formuler qu'une approche matérialiste des phénomènes langagiers ou des pratiques langagières demeure limitée si elle ne prend pas en compte la matérialité (physique, vocale, corporelle) des locuteurs et locutrices qui les produisent en situation. Il s'agira ainsi de considérer le poids des processus de catégorisation sociale et raciale des locuteurs autochtones dans l'attribution de la valeur de leurs pratiques et/ou de leurs identités. Cette approche matérialiste « élargie » m'amènera dans ce travail à m'outiller d'une perspective raciolinguistique (Alim et al., 2016 ; Rosa, 2019 ; Rosa et Flores, 2017). Je mobiliserai également l'appareil conceptuel (re)développé par le courant sémiotique de l'anthropologie linguistique étatsunienne : ainsi, les notions d'*indexicalité*, d'*iconisation*, ou de *mise en registre* (*enregisterment*), seront des notions fréquemment mobilisées dans mes analyses des dynamiques de construction ou d'assignation de la valeur des pratiques langagières (et) des locuteurs.

Enfin, les réflexions théoriques de ce travail puisent également dans le champ des travaux en anthropologie linguistique sur la réclamation des langues autochtones, principalement en contexte nord-américain (Schwartz, 2018 ; Ahlers, 2017 ; Webster et Peterson, 2011, Kroskrity et Field, 2009), et tente de centraliser autant que possible les travaux issus du champ de la « sociolinguistique autochtone », tel que je propose de le nommer pour faire

référence aux travaux de sociolinguistes autochtones travaillant sur ces mêmes enjeux d'après une approche décoloniale consacrant les réalités linguistiques des communautés mais aussi le rôle central des idéologies linguistiques dans les conceptions de la valeur des langues autochtones, du discours des locuteurs au discours des experts (Meek, 2021 ; Treuer, 2019 ; Leonard, 2019a ; Davis, 2018).

Structuration de la thèse

Cette thèse est divisée en 6 chapitres, regroupés en deux parties : l'une globalement consacrée à la contextualisation de l'objet de recherche et à la présentation du terrain ethnographique (chapitres 1 à 2), l'autre à l'analyse des processus, discours et stratégies de valorisation linguistique dans le tourisme (chapitres 4 à 6).

- Le **chapitre 1** présente la communauté de Mashteuiatsh et propose un retour historique et historiographique sur la situation des Innus, puis des Innuatsh, dans le contexte global des politiques linguistiques et culturelles coloniales du 17^e au 21^e siècle, en retraçant les discours et idéologies différentialistes produites sur ces derniers et sur la valeur de leur langue au sein de différents champs.
- Le **chapitre 2** explicite la démarche ethnographique, méthodologique et éthique adoptée dans cette recherche à partir d'une réflexion sur la recherche collaborative en milieu autochtone comme mode d'accès à la décolonialité de la recherche sociolinguistique.
- Le **chapitre 3** propose un retour sur l'émergence du tourisme à Mashteuiatsh, son rôle historique dans la production de discours sur les compétences langagières des guides ilnu, et analyse sa place actuelle dans le projet de réclamation de la communauté. Il examine la valeur, parfois conflictuelle, que revêt le nelueun en tant que capital symbolique et économique dans ce secteur, en croisant le point de vue des acteurs et actrices de la réclamation, des responsables touristiques, des associations touristiques régionales et des guides.

- Le **chapitre 4** adresse la question des stéréotypes culturels et de l'authenticité dans le contexte de la rencontre touristique, en se focalisant sur les attentes culturelles des touristes et leur rôle dans l'(in)authenticité de l'expérience touristique. À travers une analyse approfondie du profil des touristes et des *régimes d'authenticité* à l'origine de leurs attentes, ce chapitre trace les idéologies dominantes qui informent leurs représentations culturelles des autochtones et orientent leurs attentes dans ce secteur.
- Le **chapitre 5** poursuit la réflexion du chapitre précédent, en s'intéressant cette fois aux attentes linguistiques – *raciolinguistiques* et *topolinguistiques* – des touristes. Il examine la manière dont ces attentes impactent l'authenticité des pratiques langagières et des identités des acteurs et actrices du tourisme dans le contexte de la rencontre touristique, de même que la visibilité des efforts de réclamation linguistique au niveau local.
- Le **chapitre 6** analyse l'impact des attentes linguistiques des touristes sur la perception qu'ont les guides de leurs identités, statuts, et du rôle du *nelueun* dans leurs performances culturelles. Il examine les stratégies que les guides mettent en place dans le contexte des visites guidées pour résister aux catégorisations – à la fois linguistiques et raciales – des touristes, de même que les stratégies qu'ils mettent en œuvre pour valoriser le *nelueun* et faire valoir la légitimité de leurs pratiques et identités dans ce contexte.

PARTIE 1

-

La valorisation linguistique à l'épreuve de la réclamation

MARCO

[...] Tout le monde a son idée sur notre passé, tout le monde a son idée sur ce qu'est un Indien, sur comment être un Indien, sur comment « mériter » être un Indien. Tout le monde va te dire comment faire, le gouvernement, les Blancs, les autres Indiens surtout, même ton propre frère. Mais sais-tu, Shaniss, d'après moi, y'existe autant de façons d'être Innu qu'il existe d'Innus dans le monde. Si je te dis Menuentakuan²¹, tu comprends ??

CHARLES

Faisant non de la tête.

Mauats.

MARCO

C'est ce que je me disais, tu comprends.

*(Muliats, scène 21, p.64)*²²

²¹ Traduction : « prendre le thé ensemble, se dire les vraies choses dans le plaisir et la bonne humeur ».

²² Muliats (« Montréal » en innu) est une pièce de théâtre créée et interprétée par la compagnie de théâtre Menuentakuan, formée d'artistes des Premières Nations (des communautés innues de Mashteuiatsh, Pessamit, et de la communauté huronne-wendat de Wendake) et de jeunes acteurs québécois.

Chapitre 1. Entre colonialisme et nationalisme : une langue autochtone au prisme des minorations

Introduction

Dans l'introduction de leur exposé sur les inégalités historiques vécues par les peuples autochtones du Canada, Eve Haque et Donna Patrick (2015, p.1) notent le rôle central qu'ont joué, tout au long du 20^e siècle, les politiques linguistiques canadiennes dans le maintien des hiérarchies raciales constitutives de l'ordre colonial-national :

Language policies have been used in Canada as a way to address state concerns with national unity and control, producing forms of racial exclusion and maintaining a white-settler nation. Accordingly, these policies have functioned to manage racial difference **through processes of erasure, forced assimilation and exclusion through the technology of language.**

Les trois processus de minoration des locuteurs et locutrices autochtones et de leurs pratiques langagières que mentionnent Haque et Patrick – l'effacement, l'assimilation forcée et l'exclusion – sont une bonne porte d'entrée pour penser la question de la (dé)valorisation des langues autochtones au Canada, et en particulier la (dé)valorisation de la langue autochtone qui sera l'objet principal de cette thèse : le nelueun. À l'origine de ces processus, en réalité bien antérieurs au 20^e siècle, se trouvent des réflexions autant politiques que philosophiques sur la valeur des langues autochtones qui ont eu cours dans le cadre des diverses configurations des politiques assimilationnistes coloniales, de la fondation de la colonie de la Nouvelle-France au 17^e siècle à la Conquête britannique du 18^e siècle, jusqu'aux politiques des gouvernements québécois et fédéral²³ au 20^e siècle.

L'historiographie québécoise a largement occulté, à mon sens, la part langagière du projet impérialiste euro-canadien, d'une part en invisibilisant la présence des langues autochtones dans les espaces francophones de colonisation et les dynamiques langagières entre autochtones et colons, et d'autre part en limitant la ligne de temps choisie, l'époque des

²³ À mon lectorat français : au Canada, le pouvoir politique est divisé en deux paliers gouvernementaux : le palier fédéral qui gère les affaires de l'ensemble des provinces du pays, et le palier provincial, propre aux affaires de chaque province. Certains dossiers, comme l'éducation et la santé, sont d'autorité provinciale, d'autres d'autorité fédérale, et la plupart sont d'autorité partagées – ce qui donne souvent préséance au fédéral.

pensionnats²⁴, pour analyser l'impact de la colonisation sur ces langues. Un retour sur les sources historiques et écrits de l'époque montre au contraire que les langues autochtones n'ont jamais cessé d'être prises, au Canada comme en Europe, dans des spéculations autour de leur valeur économique, linguistique, politique – ainsi que leur place et celles de leurs locuteurs et locutrices – dans des projets de société (Giroux, 2020). Ces réflexions, aussi bien locales que trans-locales, trouvent leur origine dans la Modernité européenne et la construction des États–nations.

Dans ce premier chapitre dédié à la contextualisation de mon objet de recherche, je retracerai l'histoire des réflexions autour de la valeur de la langue innue / ilnu²⁵, qui formeront la toile de fond interprétative des idéologies et processus de catégorisation et de différenciation linguistique mis en évidence dans les chapitres suivants. Après une brève présentation de la communauté de Mashteuiatsh et de sa situation sociolinguistique, je m'intéresserai aux discours produits sur la langue innue / ilnu à plusieurs époques clés de l'histoire, avant de dresser le portrait des revendications linguistiques innues / ilnu, et les différentes mesures pour la langue qu'elles ont engagées. En traçant l'évolution du régime linguistique colonial et les idéologies linguistiques qui le structurent de l'époque de la Nouvelle-France à l'époque contemporaine, j'adopterai une perspective *raciolinguistique*, c'est-à-dire une perspective « which interrogates the historical and contemporary co-naturalization of language and race » (Rosa et Flores, 2020).

****Avertissement****

Le terme « race » (et ses dérivés : « raciolinguistique », « racial », etc.) est employé à plusieurs reprises dans ce travail de thèse. Lors de la relecture du manuscrit, mes collaborateurs ont questionné l'usage de ce terme obsolète plutôt que le terme « ethnie / ethnique » aujourd'hui plus couramment employé. Ces questionnements terminologiques invitent à juste titre à des précisions, qui sont réitérées dans le préambule de cette thèse et ailleurs dans le texte :

²⁴ Les pensionnats autochtones étaient des écoles créées par le gouvernement canadien et tenues par des religieux dans lesquelles les enfants autochtones, séparés de leurs familles et de leurs communautés, étaient scolarisés jusqu'à leur majorité. L'objectif de ces pensionnats implantés partout au Canada était de « civiliser » ces derniers en éliminant toute trace de leur indigénité, y compris leurs langues maternelles.

²⁵ Ce chapitre mettra continuellement en perspective la situation socio-politique et linguistique de Mashteuiatsh et des Inuit avec celle de la Nation innue et des autres peuples autochtones du Canada. Mon propos portera ainsi dans un premier temps sur les pratiques langagières innues puis sur la langue innue, avant de se focaliser plus spécifiquement sur la variété propre à Mashteuiatsh, le nelueun (aussi nommée « langue ilnu » pour la distinguer des variétés des autres communautés de la province).

- L'usage du terme « race » dans cette thèse ne doit pas être compris dans une acception biologique, celle héritée de l'impérialisme occidental, que ce présent travail critique par ailleurs. Il doit être entendu dans un sens socio-politique (comme « *un critère de différenciation et de hiérarchisation* », Boitel, 2022, p. 89), le rattachant à une construction sociale historicisée, productrice de rapports de domination et d'inégalités sociales entre individus et entre groupes. Ainsi, à travers l'emploi de ce terme, il ne s'agit pas de présupposer l'existence de la « race » comme réalité biologique, mais de reconnaître la réalité sociale qu'elle peut avoir pour certains groupes historiquement construits comme subalternes, et pour les acteurs qui les construisent comme tel. Cela revient à dire que : « *la race [comprise] comme rapports sociaux de race [...] implique qu'elle a des effets dans la réalité : il existe des réalités phénoménales raciales parce qu'il existe un discours et des processus racialisants* » (Paveau et Telep, 2022, p.23).
- En utilisant un vocabulaire emprunté au registre de la « race » dans ce travail, je reconnais également m'inscrire dans un mouvement « *de prise de conscience par les chercheur·es, en particulier en sciences humaines et sociales, du travail de la race dans les expériences de vie, les dispositifs institutionnels, les fonctionnements politiques, les rapports sociaux et, partant, la production des discours* » (Paveau, 2022, p.2). Dans la recherche sociolinguistique francophone et l'anthropologie linguistique anglophone, cette prise de conscience s'est matérialisée au cours des dernières décennies par une abondance de travaux visant à cerner les enjeux socio-langagiers du racisme et du colonialisme (Telep, 2018 ; Rosa et Flores, 2017 ; Hill, 2009 ; Bonilla-Silva, 2002). S'appuyant sur la tradition des études post/décoloniales étasuniennes et latino-américaines²⁶, ces travaux ont eu pour effet (ou pour but) d'opérationnaliser la « race » comme thème et catégorie d'analyse afin de mieux explorer les rapports et mécanismes d'oppression résultant de son imagination par les acteurs sociaux. En « *défini[sant] un usage critique du concept de race envisagé comme construction sociale et rapport de pouvoir* » (Telep, 2022, p.37), ces travaux ont notamment mis en évidence que sa lexicalisation dans le discours scientifique relève d'un enjeu à la fois épistémologique et éthique. Un enjeu épistémologique d'abord, puisque contrairement à l'ethnie, la notion de « race » renvoie à des mécanismes d'oppression spécifiques, basés sur une interprétation des différences humaines dans le but de créer des hiérarchies sociales (Bessone, 2013 ; glosée par Paveau, 2022). Ainsi, la « race » désigne « *un système de pouvoir socioéconomique et idéologique d'exploitation et d'exclusion – à savoir le racisme – qui est inséparable de l'histoire de l'esclavage, de la colonisation et du capitalisme dans nos sociétés postcoloniales.* » (Paveau et Telep, 2022, p.24). Analyser la « race » comme construction sociale historicisée nécessite donc de mobiliser un appareil conceptuel et terminologique explicite, qui puisse rendre compte de cette réalité dans les discours. Un enjeu éthique ensuite, car comme le souligne le sociologue Eduardo Bonilla-Silva dans son ouvrage « *Racism without racists : Colorblind racism and the persistence of racial inequality in America* » (2006), ne pas reconnaître l'existence sociale de la « race » revient à invisibiliser la réalité du racisme comme phénomène de société. De même, rejeter cette notion comme catégorie d'analyse légitime sous couvert de ne pas vouloir la normaliser ou la légitimer a pour effet de contraindre la thématisation des « *processus de racialisation et les discriminations raciales qui en résultent pour personnes concernées* » (Telep, 2022, p.37). Je choisis pour ces raisons d'utiliser ce terme, tout en ayant conscience des connotations qu'implique son usage, surtout dans le cadre d'un travail mené avec des acteurs et actrices autochtones.

²⁶ Pour une revue de la littérature, voir Paveau (2022).

1. Portrait de la communauté ilnu de Mashteuiatsh

1.1. Les Pekuakamiulnuatsh : données historiques

La communauté ilnu de Mashteuiatsh²⁷ [mœʃteujats] est une communauté autochtone²⁸ semi-urbaine d'environ 15,24 km², située dans la région du Saguenay lac Saint-Jean au Québec, à quelques kilomètres de la ville de Roberval²⁹. Mashteuiatsh constitue, depuis sa création en 1856, une réserve autochtone au sens de la *Loi sur les Indiens*³⁰. Sa localisation géographique sur la rive ouest du Pekuakami³¹, nom ilnu d'un lac connu en français comme le lac Saint-Jean, donne son nom aux membres de la Première Nation qui la composent : les Pekuakamiulnuatsh³², aussi appelés « Ilnuatsh » [ɪlnuts]. Issus de la famille linguistique et culturelle algonquienne³³, les Pekuakamiulnuatsh font partie de la Nation innue, qui constitue l'une des onze nations autochtones présentes au Québec et comprend neuf communautés peuplant la zone méridionale de la province, dont Mashteuiatsh (Bouchard et Lévesque, 2017 ; Noury, 2010 ; Gill, 1987).

Seule communauté innue de sa région, Mashteuiatsh est géographiquement rattachée au Domaine du Roi, zone historique du commerce des fourrures. Avant leur rencontre avec les Européens au 16^e siècle, les ancêtres nomades³⁴ des Pekuakamiulnuatsh occupaient un territoire d'une superficie d'environ 571 000 km² (Noury, 2010), s'étendant de l'est du Québec jusqu'au nord de l'actuelle province Terre-Neuve-et-Labrador (figure 1). Ce vaste territoire communément appelé Nitassinan³⁵, qui est aujourd'hui au centre des

²⁷ Le terme « ilnu » signifie « être humain » dans la langue des Pekuakamiulnuatsh, le nelueun, tandis que le nom de la communauté, « Mashteuiatsh » signifie « là où il y a une pointe ».

²⁸ Voir glossaire (entrée « Communauté autochtone »).

²⁹ Une carte de la communauté est disponible à l'Annexe 2.

³⁰ Voir glossaire (entrées « Réserve autochtone » et « Loi sur les Indiens (1876 – 2023) »).

³¹ « Lac peu profond » en nelueun.

³² « Êtres humains du lac Saint-Jean » en nelueun.

³³ La famille algonquienne regroupe plusieurs nations autochtones : les Abénakis, les Algonquins (peuple), les Atikamekw, les Cris, les Innus et Naskapis, les Malécites, et les Micmacs. Pour un aperçu de l'ensemble des nations autochtones présentes au Québec, voir l'Annexe 1.

³⁴ Commentaire d'une collaboratrice : le terme « nomade » suggère des déplacements anarchiques sur le territoire. Ce terme ne représente pas adéquatement le mode de vie passé des Ilnuatsh, qui se caractérisait par des déplacements au sein de leur territoire familial. Les mouvements de chaque famille étaient rythmés par les saisons et organisés en fonction de l'exploitation des ressources. [Le terme sera nuancé dans le reste du texte par l'emploi de guillemets].

³⁵ Le terme « Nitassinan » signifie « notre territoire » en nelueun. Lorsque les Pekuakamiulnuatsh parlent du territoire entre eux, le terme consacré est « Tshitassinu ».

revendications politiques des Pekuakamiulnuatsh et de la Nation innue dans son ensemble, a fait l'objet d'une exploitation intensive par les colons français et britanniques pendant trois siècles.

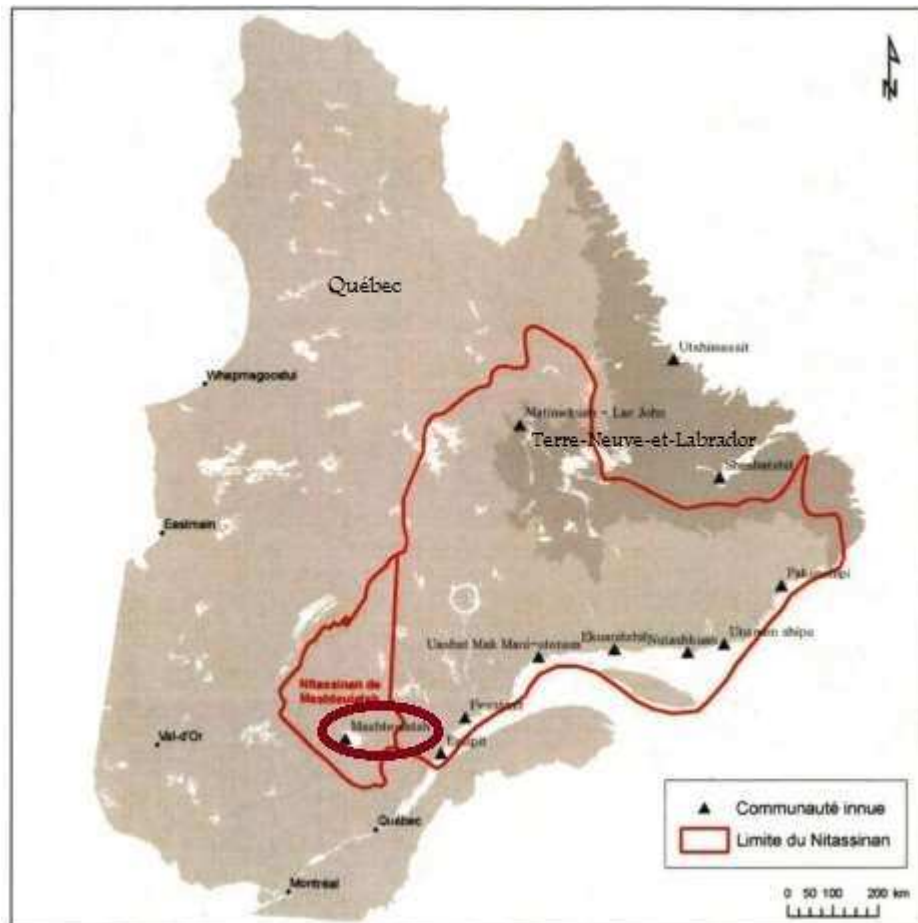


Figure 1. Nitassinan des nations innues du Québec³⁶

Avant la période de contact avec les Européens, les Innus ne formaient pas une « Nation » tel que nous le comprenons aujourd'hui de manière contrastée. L'organisation sociale innue s'articulait autour de l'unité familiale plutôt que celle du groupe élargi. De tradition « nomade », les Innus se déplaçaient en petits groupes de familles sur le

³⁶ Avec mise en relief de la partie propre à Mashteuiatsh (voir aussi l'Annexe 3). Carte adaptée à partir de Noury (2010). Cette carte ne contient toutefois pas la partie sud-ouest du Nitassinan, la partie commune avec Essipit et Pessamit. Une carte plus actuelle peut être consultée à l'Annexe 3 ainsi qu'au lien suivant : https://histoireinnue.ca/?page_id=4149 (consulté pour la dernière fois le 1^{er} juin 2024).

territoire³⁷³⁸ (Greer et Daignault, 1998, p.12). Vivant de la chasse, de la pêche, de la trappe et de la cueillette, les Innus parcouraient ainsi l'intérieur des terres du Nitassinan pendant l'année pour leurs activités de subsistance, avant de se retrouver à l'été³⁹ – tous groupes de familles confondus – à l'embouchure des grandes rivières ou des grands lacs, tels que le lac Saint-Jean, pour commercer avec les autres nations autochtones présentes sur le territoire.

Le Nitassinan représentait donc le lieu géographique d'occupation et d'usage des Innus, mais aussi un lieu d'échanges commerciaux entre les autres nations autochtones qui pouvaient le parcourir : hormis les Innus, les nations atikamekw et cries, qui disposaient de frontières communes. Les premiers écrits historiques portant sur les Innus datent de la fin du 16^e siècle, lors de l'arrivée des premiers explorateurs européens dans la vallée du Saint-Laurent qui constituera, pendant les premiers temps de la colonisation, l'une des plaques tournantes commerciale majeure de ce qui allait devenir la colonie de la Nouvelle-France⁴⁰. La formation de la colonie de la Nouvelle-France n'aurait pu voir le jour ni prospérer sans les compétences linguistiques, culturelles et diplomatiques des Innus, qui contrôlaient alors majoritairement cette zone géographique (Dickason, 1996, p.97). Ces derniers resteront une nation alliée des Français sur le plan commercial et diplomatique pendant près d'un siècle, avant que les politiques assimilationnistes n'aient raison de leur influence politique⁴¹.

³⁷ Commentaire d'une collaboratrice : chacun dans leur territoire de chasse balisé par les bassins versants de leur Nitassinan.

³⁸ Lors de leur arrivée en territoire innu, les Européens ne rencontrèrent donc pas un peuple homogène et territorialisé, mais des groupes spécifiques aux différentes régions de la colonisation : l'explorateur Jacques Cartier rencontrera ainsi pour la première fois des Innus sur la rive nord du Saint-Laurent au 16^e siècle, tandis que Samuel de Champlain en rencontrera à Tadoussac. Le Père Le Jeune, célèbre missionnaire jésuite, rencontrera quant à lui les ancêtres des Innuatsh, c'est-à-dire les Innus présents dans la région du lac Saint-Jean lorsqu'il s'y trouvait. Pour une discussion approfondie sur la fragmentation territoriale des Innus à l'époque précoloniale et l'évolution de la catégorisation des frontières entre groupes, voir Roy (2015, p.220-222).

³⁹ Au dégel des cours d'eau, précise une collaboratrice. Les Innus rencontraient les autres groupes présents au confluent des rivières et à l'endroit qui sera plus tard Mashteuiatsh, localisé sur les rives du Pekuakami, pour les échanges et les rencontres.

⁴⁰ La vallée du Saint-Laurent est une région géographique située dans la partie sud-est du Canada, centrée autour du fleuve Saint-Laurent. La vallée du Saint-Laurent s'étend de la région des Grands Lacs jusqu'à l'estuaire du fleuve, où le fleuve se déverse dans le golfe du Saint-Laurent. Elle a été le premier point d'entrée des explorateurs et colons européens.

⁴¹ À la différence des États-Unis où la colonisation des peuples autochtones s'est faite par la conquête militaire, la colonisation au Canada a été menée de manière graduelle sous la forme d'une série de traités : des traités d'alliance stratégiques lors de la période de contact avec les Européens, reconnaissant aux autochtones le statut de nations souveraines, puis des traités de cession des terres au 19^e siècle, visant à s'assurer le protectorat de leurs ressources face à la compétition d'autres nations européennes (Bouchard, 1998, p.5 ; Papillon, 2005). Les nations autochtones du Québec, dont la Nation innue, représentent une exception en la matière, puisque celles-ci n'ont jamais signé de traité historique de cession de leurs terres (Dupuis, 1997, p.107). Cette absence de traités signés justifie aujourd'hui leurs revendications territoriales. Voir glossaire (entrée « Revendication territoriale (globale) »).

1.2. Situation sociale et linguistique

Avec 7711 membres inscrits au registre de bande en 2021, dont 2125 résidant dans la communauté⁴², Mashteuiatsh constitue la deuxième communauté innue la plus peuplée au Québec, après la communauté de Pessamit sur la Côte-Nord. Mashteuiatsh est gérée localement par un conseil de bande⁴³ (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan), qui administre l'ensemble des affaires publiques de la communauté et comprend plusieurs unités administratives ayant la responsabilité d'en couvrir les différents secteurs (éducation, langue et culture, territoire, économie, santé, etc.). La communauté dispose de plusieurs infrastructures publiques et de services, dont une école primaire et secondaire, un musée, un centre de santé, un office du tourisme, un site de transmission culturelle et de rencontres, des restaurants et supérettes alimentaires, une église, une auberge et des gîtes, un journal et une radio communautaire. Elle dispose également d'organismes économiques et culturels tels que la *Société de Développement Économique Innu* (SDEI) – en charge du tourisme dans la communauté – et la *Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh* (SHAM), de même que de nombreuses entreprises privées œuvrant dans les secteurs d'activités économiques principaux de la communauté, à savoir le secteur des services, de la foresterie, de l'énergie, et enfin, du tourisme.

Du fait des rapports commerciaux avec les allochtones – tant sur le plan historique que contemporain –, de la proximité géographique de la communauté avec les villes québécoises environnantes et du rôle fondamental de la mixité sociale dans l'entreprise coloniale de sédentarisation des Pekuakamiulnuatsh dans la réserve – dont je parle plus loin –, Mashteuiatsh présente aujourd'hui un tissu social notablement hétérogène. Les diverses tentatives de chercheurs d'objectiver et de décrire l'hétérogénéité sociale de Mashteuiatsh (voir Boucher, 2008 et Teoran, 2006, que je glose ci-dessous) ont généralement abouti à singulariser les groupes suivants :

- Un groupe dit « traditionnel », qui comprend les descendants des premières familles ilnu de la communauté. Ces individus sont étroitement liés aux activités

⁴² Source : <https://www.mashteuiatsh.ca/membre-de-la-communaute/portrait-de-la-communaute.html> (consulté pour la dernière fois le 11 juin 2021).

⁴³ Voir glossaire (entrée « Conseil de bande »).

traditionnelles de chasse et de trappe qu'ils continuent de pratiquer, et sont généralement identifiés – notamment les aînés – comme des porteurs de langue et de culture. Historiquement lésé par les politiques coloniales, notamment celles de l'époque des pensionnats, ce groupe a entretenu un rapport ambivalent avec l'institution scolaire, et se trouve aujourd'hui dans une situation économique moins avantageuse que les autres groupes présents dans la communauté.

- Un groupe dit « non-traditionnel », désignant les Innuatsh issus d'unions exogames, ainsi que les descendants des familles algonquiennes sédentaires qui ont été amenées dans la réserve par le gouvernement. Historiquement, ce groupe a connu une intégration plus rapide à l'économie de marché coloniale grâce à ses liens dans les deux mondes : celui des autochtones et celui des non-autochtones, facilités en partie par les mariages mixtes. De par leur métissage, ils ont eu un accès plus aisé à une éducation supérieure comparativement au groupe précédent. Les individus de ce groupe occupent aujourd'hui des emplois à responsabilité dans la communauté, et ils bénéficient également d'une position économique plus favorable.
- Un groupe de membres nouvellement admis, qui regroupe principalement les Innuatsh qui, suite aux redéfinitions de la *Loi sur les Indiens* – en particulier l'article C-31 venant abroger l'ancien critère de la Loi selon lequel une femme autochtone épousant un allochtone perdait son statut d'autochtone –, ont perdu puis recouvré leur statut. La majorité de ces membres sont donc des femmes autochtones et/ou les enfants de ces femmes qui avaient épousé des hommes non-autochtones, et qui choisissent aujourd'hui de revenir dans la communauté.

****Avertissement****

Lors de la relecture du manuscrit, mes collaborateurs ont exprimé leur profond désaccord quant à la définition des groupes ici présentée, en soulignant son caractère obsolète et/ou erroné. Une synthèse de leurs commentaires est restituée ci-dessous :

- Les différents groupes établis sont typiques des études sociologiques. Or, ils ne correspondent pas à la réalité propre aux nations autochtones des Amériques. En contexte autochtone, il serait préférable de parler de « groupes familiaux » plutôt que de « groupes sociaux ».

- La description des groupes présents dans la communauté est discriminante, et très compartimentée pour la réalité d'aujourd'hui. Certains membres pourraient se situer à mi-chemin entre plusieurs groupes, ou pourraient ne pas se retrouver dans l'un ou l'autre des groupes établis.
- *Au sujet des différentes caractéristiques des groupes* : le terme « traditionnel » ne peut être utilisé seulement dans le « premier groupe », car les familles d'origine abénakise et malécite de la communauté ont aussi le choix d'être traditionalistes ou non. L'identité individuelle de chaque membre est un choix personnel. Les membres du « premier groupe » peuvent faire le choix de ne pas être traditionnel et de vivre une vie urbaine. Certains membres de ce groupe ont fait de très bonnes études et occupent de bons emplois. L'idée du rapport ambivalent de ce groupe avec l'institution scolaire est une généralisation qui est de moins en moins vraie aujourd'hui. De plus, l'exogamie peut aussi s'appliquer à ce groupe, car cela fait partie de la tradition ilnu de créer des liens familiaux avec les autres nations. Il serait donc plus convenable de parler d'un groupe « issu des premières familles ilnu et des alliances avec les autres nations ». Enfin, la description de ce « premier groupe » ne rend pas compte du fait que les premières familles nomades appartenaient au territoire avant de s'établir dans la communauté et qu'elles ont fréquenté le territoire de la communauté, bien avant la création de celle-ci. Concernant le « deuxième groupe » : certains membres (les plus âgés) ont aussi été dans les pensionnats. Ils ne sont pas non plus les seuls à occuper des emplois à responsabilité dans la communauté ou à bénéficier d'une position économique favorable. On devrait par ailleurs préciser de quelles unions exogames ces derniers sont issus (ex : entre allochtones et autochtones), puisque les unions exogames entre différents groupes autochtones sont aussi coutume.
- D'une manière générale, la mixité sociale de la communauté n'est pas qu'un effet du colonialisme tel que décrit dans cette section. Les coutumes d'alliance inter-nation, notamment par le mariage, modulait déjà l'identité sociale des différentes familles par le passé.

Embrassant cette diversité sociale, mais s'identifiant néanmoins dans une filiation originelle innue, les Pekuakamiulnuatsh affirment depuis les années 1970-80 une identité culturelle distincte, basée sur des valeurs communes et sur la mémoire partagée du Nitassinan et sa principale incarnation : *le nelueun* (« notre langue ») – qui désigne la variété locale d'innu-aimun⁴⁴ propre aux Pekuakamiulnuatsh⁴⁵. Si, du fait de la colonisation, les

⁴⁴ L'innu-aimun (ou la langue innue) est la langue parlée par les diverses communautés innues qui peuplent la province de Québec (dans les régions du Saguenay lac Saint-Jean, de la Côte-Nord et du Nord du Québec) et dans la province voisine de Terre-Neuve-et-Labrador. Langue polysynthétique, elle appartient à la famille des langues algonquiennes, parlées sur le continent nord-américain, qui comprend entre autres le cri, l'attikamek et le naskapi, avec lesquelles elle forme un continuum linguistique (Junker, MacKenzie, Mollen, 2016, p.9). Comme le souligne Anne-Marie Baraby (2002, p.198), le degré de vitalité de la langue innue est très variable d'une communauté à une autre : si elle est la langue maternelle et la langue d'usage de la majorité des Innus de la Côte-Nord, elle n'est que faiblement parlée à Mashteuiatsh et à Pessamit.

⁴⁵ Les Pekuakamiulnuatsh distinguent généralement le *nelueun* (qui désigne la langue parlée au quotidien) du *shashish-nelueun* (qui renvoie à la langue ancestrale parlée en territoire).

Pekuakamiulnuatsh sont aujourd'hui majoritairement francophones, le nelueun revêt une importance culturelle et politique majeure pour le projet de reconnaissance culturelle et politique de la Première Nation (figure 2), et fait l'objet d'une mobilisation collective soutenue pour sa réclamation⁴⁶ depuis le milieu des années 1980.



Figure 2. Panneaux français / nelueun présentant la démarche constitutionnelle des Inuats (2019)

La trajectoire de minoration du nelueun suit de près l'histoire des autres langues algonquiennes du Québec : après un linguicide orchestré tout au long du 19^e et 20^e siècle par les politiques coloniales que je décris dans la suite de ce chapitre, culminant avec l'époque des pensionnats autochtones, le nelueun a perdu son statut de langue maternelle et véhiculaire auprès des membres de la communauté, au profit du français, langue majoritaire de l'espace québécois. La situation linguistique de Mashteuiatsh est le plus souvent décrite à partir d'un modèle diglossique (Drapeau et Moar, 1996), dans lequel le français est la langue d'usage principale de la majorité des membres de la communauté, et où le nelueun représente la langue maternelle de 9,3% de la population, dont 3,4% qui disent la parler à la maison, principalement des aînés⁴⁷. À ces données s'ajoute celle de la baisse de la

⁴⁶ Voir glossaire (entrée « Réclamation linguistique »).

⁴⁷ Les chiffres donnés ici sont tirés du recensement de 2016 de Statistiques Canada.

transmission intergénérationnelle de la langue, dans une dynamique identifiée comme continue depuis les années 1990⁴⁸. Catégorisée comme langue menacée par certains linguistes⁴⁹, caractérisée comme « langue dormante » par le conseil de bande dans sa *Politique d’Affirmation Culturelle* (2005), elle représente une langue minoritaire et minorisée à la fois dans le contexte linguistique de la communauté et dans l’écologie linguistique régionale et provinciale à dominante francophone.

S’il est difficile de cerner à l’heure actuelle la complexité des pratiques et compétences linguistiques effectives des Inuatsh autrement que par des questionnaires d’auto-identification peu fiables ou des enquêtes biaisées – comme celle que j’analyserai dans la dernière partie de ce chapitre –, on notera toutefois que la langue est présente dans la communauté à travers l’enseignement scolaire et un ensemble d’événements et de pratiques (méta)linguistiques ritualisées visant à la mettre à l’honneur⁵⁰.

⁴⁸ À titre d’exemple, on dénombrait 22% de locuteurs et locutrices de nelueun en 1996, pour 13 % en 2011 (*Cadre pour l’égalité et la parité entre les femmes et les hommes de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh*, 2019, p. 10).

⁴⁹ Voir la section 4.2.

⁵⁰ Je m’inspire ici de la notion de « communauté métalinguistique » proposée par Netta Avineri (2012) pour décrire des communautés d’acteurs orientées autour de la défense d’une langue minorisée vue comme un symbole culturel important. Ces communautés reproduisent généralement un discours d’attachement à leur langue, et celle-ci fait l’objet d’une codification minimale dans le cadre d’interactions usuelles. À Mashteuiatsh, les usages ritualisés des (néo)locuteurs que j’ai pu observer prenaient notamment la forme de salutations en nelueun dans l’espace social et le milieu professionnel (ces salutations étaient codifiées jusque dans les enseignes des établissements et les signatures courriel des travailleurs, pour ne citer que ces exemples). Le nelueun était également utilisé pour introduire les discours officiels des dirigeants ou des aînés lors d’événements publics et festifs. Voir les Annexes 4 et 5 pour référence.

2. Les Innus face au régime linguistique colonial (17^e – 20^e siècles)

2.1. Missionnaires, marchands et Innus : dynamiques langagières et marché(s) en Nouvelle-France

J'ay remarqué, dans l'estude de leur langue, qu'il y a un certain barragoin entre les François et les sauvages, qui n'est ny françois ny sauvage⁵¹.

2.1.1. *La valeur commerciale des pratiques langagières innues : spéculations stratégiques, contrôle et appropriation*

Les premiers contacts prolongés des Innus avec les Européens se situent au début du 17^e siècle, lors de l'établissement de la colonie de Nouvelle-France, qui deviendra plus tard le Québec. Au moment de l'établissement de la colonie, les Innus n'en étaient pas à leur première rencontre avec les Européens : bien avant que des missionnaires jésuites et des compagnies marchandes ne soient envoyés par le roi de France pour coloniser les territoires occupés par les peuples algonquiens et iroquoiens, avec un double-mandat religieux et économique – celui de la conversion des autochtones et celui du commerce des fourrures –, les Innus faisaient déjà partie, depuis le 15^e siècle, d'un vaste réseau diplomatique et commercial avec les autres groupes autochtones parcourant le Nitassinan, mais aussi avec des marchands français indépendants. Au moment du contact, les Innus – alors nommés « Montagnais » par les colons – jouissaient d'une position influente dans la vallée du Saint-Laurent et la région du Saguenay, qui était à l'époque un haut-lieu des rassemblements commerciaux. Comme le souligne Dickason (1996, p.97) : « les Montagnais, grâce à leur position de domination à Tadoussac⁵², restent maîtres du commerce d'amont du fjord », si bien que les premiers explorateurs de la Nouvelle-France, parmi eux Samuel de Champlain, penseront des stratégies d'échanges pour sécuriser des alliances diplomatiques et commerciales avec eux (*Ibid.*, p.96-97).

⁵¹ Propos tenus par le missionnaire jésuite Paul Le Jeune, en mission chez les Innus (*Relation* de 1633, MNF, II, p. 419, par. 29, cité par Cottier, 2012, p.100). Pour un commentaire sur l'utilisation de termes racistes dans les citations historiques, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse.

⁵² Tadoussac est situé à l'embouchure du Saguenay, dans l'estuaire du Saint-Laurent.

Les impératifs de communication posés par la réalité des échanges et des interactions entre les nations sur le Nitassinan expliquent probablement l'écologie linguistique complexe que rencontrèrent les premiers explorateurs et missionnaires en Nouvelle-France. En territoire innu, avec les missionnaires et colons français du 17^e siècle, plusieurs sources historiques attestent ainsi de l'existence d'une « industrie vernaculaire » (Bishop, 2021) caractérisée par l'existence de pidgins de traite issus du contact avec les marchands basques et bretons (*Ibid.* ; voir aussi Jacquin, 1995, p.35), de l'usage de plusieurs langues affiliées pour le commerce au sein d'un même continuum lectal algonquien, et plus généralement, de langues de contact combinant des éléments de l'innu et de l'algonquin (Dionne, 1904, p.258), « [qui] répondaient à un besoin fondamental compte tenu de ce que la multiplicité des idiomes autochtones aurait autrement compliqué les communications » (Dickason, 1996, p.74). À cette écologie linguistique complexe caractérisée par des pratiques plurilingues et/ou translangagières à l'intérieur et en dehors des divers continuums lectaux constitués par les algonquiens et iroquoiens, s'ajoutaient les compétences communicatives des Innus. Le commerce étant un marché de la parole, l'éloquence et des habiletés rhétoriques des Innus – reconnues par les écrits des missionnaires et les récits d'expéditions de l'époque⁵³ – seront mises à profit pour la traite des fourrures, à laquelle les Innus participaient activement, en tant que producteurs, intermédiaires mais aussi consommateurs (D'Orsi, 2013).

Dans ce contexte, les pratiques langagières innues ne feront pas l'objet d'une régimentation immédiate de la part des colons : elles seront au contraire perçues comme des atouts par ces derniers, et seront au cœur de spéculations stratégiques dans un contexte marqué par deux préoccupations : l'évangélisation et le commerce. Pour les marchands présents dans la colonie, les pratiques langagières des Innus – qui jouaient alors le rôle d'intermédiaires linguistiques – revêtaient une valeur utilitaire importante dans l'écologie linguistique de l'époque, en leur permettant de s'orienter sur le territoire et d'entrer dans les réseaux marchands autochtones. Pour les missionnaires, la maîtrise de « la langue innue »⁵⁴ revêtait une importance centrale pour accéder à l'esprit de ces derniers dans un objectif de conversion

⁵³ À ce sujet voir Sulte (1870, p.47), Berthiaume (1992), ainsi que les écrits de Samuel de Champlain, Gabriel Sagard, le Père Le Jeune et le Père Gabriel de la Brosse.

⁵⁴ Je passe ici d'un propos sur des « pratiques langagières » à un propos sur une « langue » bien identifiée : il convient en effet de noter que la démarche de grammatisation des missionnaires les a amenés très tôt à objectiver l'existence autonome de différents idiomes, bien que leurs écrits témoignent d'une grande difficulté à en construire les frontières.

(Berthiaume, 1992, p.127-128), mais aussi pour accéder au monde autochtone plus large puisque « le territoire couvert par les tribus qui comprennent l'algonquin, dont le montagnais constitue une variante, [était] immense »⁵⁵ (*Ibid.*, p.128).

Ainsi, contrairement à d'autres situations coloniales caractérisées par l'imposition immédiate de la langue du colon aux populations colonisées, le projet de francisation des Innus n'a pas immédiatement été une priorité en Nouvelle-France⁵⁶. Au sein des relations sociales et mercantiles de l'époque, les langues autochtones revêtaient une valeur politique et commerciale importante, qui contrastait avec le français, langue de moindre qualité pour les échanges (Havard, 2019, p.38). Cette réalité stratégique se couplait à des facteurs pratiques⁵⁷ et idéologiques, notamment la croyance des missionnaires selon laquelle enseigner le français aux autochtones, langue de prestige et de civilisation, parée d'une valeur émancipatrice, leur permettrait justement une émancipation d'esprit pouvant menacer leur mission d'apostolat en Nouvelle-France. C'est ce que souligne l'historien et géographe français Gabriel Gravier au sujet des Innus de la Côte-Nord :

Ils savent lire et écrire... en montagnais. Les P[ères] jésuites ne veulent leur apprendre ni le français ni l'anglais. [...] Par ce moyen, les P[ères] Jésuites tiennent les Montagnais dans leurs mains, à toujours, dans un état qui n'est pas la barbarie, qui ne sera jamais la civilisation. C'est l'œuvre d'abêtissement systématique qu'ils ont tentée au Paraguay et au Canada (1900, p.93).

À la place, les missionnaires opteront pour un apprentissage individuel des langues autochtones et/ou une francisation stratégique d'une minorité d'autochtones pouvant les aider dans leurs descriptions linguistiques ou dans leur catéchisme (Dionne 1904, p.236). Les marchands quant à eux formeront une main-d'œuvre linguistique spéciale, composée d'interprètes Français (des « truchements ») capables d'intervenir dans le contexte du commerce et de la diplomatie (Deslandres, 2003, p.392).

⁵⁵ Ce constat de la grande diffusion de la langue innue avait également été fait par le missionnaire Gabriel Sagard un siècle auparavant (1636, p.341).

⁵⁶ Jusqu'à la fin du 19^e siècle, les Innus acquièrent la lecture et l'écriture des textes traduits en innu par les missionnaires. Cet apprentissage se limitait au domaine religieux et n'avait pas de fonction éducative ou sociale plus large (Baraby, 2011 ; D'Orsi, 2013, p.72, glosant Mailhot 1992). D'après Bishop (2021) « il n'y a aucune preuve à cette époque du bilinguisme généralisé qui apparût aux 19^e et 20^e siècles ».

⁵⁷ Du point de vue des marchands, il était plus simple de payer des interprètes plutôt que d'apprendre le français aux autochtones. Du point de vue des missionnaires, enseigner le français s'avérait être une tâche trop complexe du fait du nomadisme de certains groupes (Dionne, 1904, p.235).

Dans un contexte de dépendance des colons aux compétences langagières de leurs « colonisés », il ressort donc que la langue innue était, pour les missionnaires, moins un bien à éradiquer pour imposer la civilisation, qu'un bien à s'emparer pour interagir avec les Innus dans le but de les convertir. Pour les marchands, il s'agissait de dominer le commerce des fourrures en se passant d'intermédiaires linguistiques (Jacquin, 1995, p.40) : en somme, se tailler une place dans le marché linguistique et économique local en conservant la langue, construite comme un objet de profit(s), mais en marginalisant ses locuteurs. Outre la constitution d'une main-d'œuvre linguistique exclusivement française, ou d'une main-d'œuvre linguistique autochtone triée sur le volet, un véritable marché d'apprentissage et d'interprétariat en langues autochtones verra ainsi le jour en Nouvelle-France (Deslandres 2003, p.392), pour lequel les missionnaires, les marchands et leurs interprètes se feront concurrence⁵⁸.

2.1.2. « La monnoye dont ils me payent » : le discours missionnaire sur la langue

Si nous pouvions sçavoir la langue et la réduire en préceptes il ne seroit plus de besoin de suivre ces barbares. (Paul Le Jeune, 1634, p.169)

Si les écrits laissés par les explorateurs européens et les historiens regorgent d'informations sur les dynamiques linguistiques de l'époque, les écrits des missionnaires récollets puis jésuites déployés en Nouvelle-France au 17^e siècle – dont l'entreprise d'évangélisation et de grammatisation se déroulait en parallèle de celle de la traite des fourrures – sont quant à eux de riches sources d'informations sur les représentations linguistiques et sociales entretenues par les Européens à l'égard des autochtones. Le travail

⁵⁸ Cette concurrence était initialement politique et s'est rejouée sur le plan de la langue. Dans les premiers temps de la colonie (avant 1632), les marchands se sont vu accorder le monopole de la colonisation par le roi de France : ne voulant ni dépendre des missionnaires ni des autochtones pour le commerce, ces derniers paieront très cher des colons laïcs pour apprendre les langues autochtones en immersion et recruter des autochtones pour le commerce. Les missionnaires jésuites finiront par obtenir le monopole de la colonisation après 1632 et renverront en France les colons laïcs formés par les marchands, afin de former leur propre main-d'œuvre linguistique (Deslandres, 2003, p.390).

de grammatisation des missionnaires en Nouvelle-France se déroulait à une période charnière de l'unification nationale française, au moment où l'Europe rentrait dans l'époque que l'on appelle la Modernité. Cette époque, qui en France commence à partir du 17^e siècle avec le « programme cartésien de recherche d'une vérité absolue » (Costa, 2021) et trouve son apogée dans l'émergence des nationalismes européens au 19^e siècle, marquera une rupture radicale dans la manière d'envisager la notion de « langue » – dès lors appréhendée comme un objet autonome (Baumann et Briggs, 2003) – et son rapport à l'organisation sociale et politique des peuples. Celle-ci ne tardera pas à constituer une nouvelle métrique définitoire des peuples, usurpant le statut jusque-là réservé à la religion, en faisant aussi un instrument de catégorisation et de hiérarchisation sociale.

Les contacts de proximité entre missionnaires et autochtones dans un objectif de conversion impliquait des interactions continues et de longue durée. Ce contact supposait donc plus qu'un travail de traduction linguistique : il impliquait également un travail de traduction *langagier* – communicationnel et ontologique –, puisqu'il « touch[ait] à l'essence même du rapport à l'Autre et à l'idée que l'Occident chrétien, essentiellement représenté ici par des religieux français, pouvait se faire de son rôle d'évangéliste » (Cottier, 2012, p.100). Cette entreprise de traduction langagière – littérale et figurée – de la parole autochtone sera particulièrement ardue pour les missionnaires de Nouvelle-France, comme l'attesteront largement *Les Relations*⁵⁹ des jésuites.

La *Relation* de 1634 rédigée par le Père jésuite Paul Le Jeune⁶⁰, parti suivre une bande d'Innus dans la région du lac Saint-Jean – les ancêtres des Pekuakamiulnuatsh actuels, que je nommerai désormais « Innuatsh » dans le texte – pendant tout un hiver dans le but d'apprendre et de documenter leur langue, est particulièrement illustrative des insécurités

⁵⁹ *Les Relations des Jésuites en Nouvelle-France* (couramment abrégées « Les Relations ») sont une collection de rapports missionnaires rédigés par des membres de la Compagnie de Jésus entre 1632 et 1673. Ils décrivent les activités missionnaires des Jésuites en Amérique du Nord, notamment au Canada, et fournissent des informations précieuses sur les langues et cultures autochtones et les premiers contacts entre Européens et peuples autochtones.

⁶⁰ Le Père Paul Le Jeune était le supérieur de la mission canadienne de 1632 à 1639. Sa *Relation* de 1634 restera le document le plus important produit sur les Innuatsh dans la première moitié du 17^e siècle (Deffain, 1995, p.16). On notera toutefois que les pratiques langagières et les mœurs des Innus / Innuatsh feront aussi l'objet de plusieurs commentaires dans les écrits des missionnaires récollets et jésuites en contact avec eux tout au long du 17^e et 18^e siècle. On peut ainsi citer les écrits de Gabriel Sagard (1590-1640), Jean de Brébeuf (1593-1649), Jacques Buteux (1599-1652), Gabriel Druillettes (1610-1681), ou encore Jean-Baptiste de La Brosse (1724-1782).

langagières des missionnaires face à leurs hôtes, liées, dans le récit de Le Jeune, à deux défis principaux : l'absence de maîtrise suffisante de la langue ilnu, et la franche répartie de ses locuteurs et locutrices, farouchement opposés à leur altérisation linguistique et culturelle et à l'appropriation gratuite de leurs ressources langagières⁶¹. Il écrit :

[...] Tu n'as point d'esprit, me firent-ils [...], je me mis à rire entendant cette réponse impertinente, le mal est que je ne fais que beguayer, que je prends un mot pour l'autre, que je prononce mal, et ainsi tout s'en va le plus souvent en risée ; que c'est une grande peine de parler à un peuple sans l'entendre. [...] tais toi tais toi tu n'as point d'esprit : voilà la monnoye dont ils me payent. (Le Jeune, 1634, p.69-70)

[...] Ils disent que nous [les Français] imitent le gazouilli des oiseaux en nos airs (*Ibid.*, p.53)

Ces insécurités offrent une porte d'entrée pour saisir les discours (re)produits par les missionnaires sur la valeur des langues et locuteurs autochtones. Dans plusieurs de ses *Relations* où il est question de la langue innue / ilnu (1632, 1633 et la plus fournie, celle de 1634), Le Jeune en notera systématiquement la « pauvreté », en la jugeant sur le modèle des langues européennes, outils d'évangélisation⁶². Dans le discours du missionnaire, cette pauvreté est attribuée aux « manques » conceptuels de la langue, plutôt qu'à sa structure – dont il loue par ailleurs la complexité⁶³, bien qu'elle lui échappe. Le fait que la langue ilnu n'ait pas de termes pour traduire les concepts religieux et moraux de base de la société occidentale est interprété par le missionnaire comme un signe d'infériorité civilisationnelle et spirituelle :

Tout cela ne se trouve point ny dans la pensée, ny dans la bouche des Sauvages, n'ayans ny vraye religion ny connoissance des vertus, ny police, ny gouvernement, ny Royaume, ny République, ny sciences... tous les noms qui touchent ce monde de biens et de grandeurs, doivent estre défalquez de leur dictionnaire ; voilà une grande disette (Le Jeune, 1634, p.48)

⁶¹ Les écrits de Le Jeune rapportent de nombreuses expériences d'Ilnuatsh récalcitrants à lui enseigner la langue (ou refusant catégoriquement de lui enseigner), le conduisant parfois à devoir négocier avec eux, en troquant du tabac ou d'autres biens en échange de leurs services linguistiques : « Vous voyez, leur disois-je, que j'aime vostre langue, et qu'il faut que je l'achepte avec cét argent, que s'il me manque on ne m'enseignera pas un mot [...] » (*Op.Cit.*, p.212).

⁶² Les commentaires (méta)linguistiques des missionnaires étaient animés par une recherche de similarité entre les langues autochtones et les langues européennes connues d'eux, mais aussi, en toile de fond, par la recherche d'une forme de « rationalité » intrinsèque à la langue, nécessaire à l'entreprise de conversion (Berthiaume, 1992).

⁶³ Cette richesse structurelle, si elle est louée dans les premiers écrits de Le Jeune, finira aussi par être reconstruite dans ses écrits ultérieurs comme un index de non-fiabilité et de non-fixité de la langue.

La langue ilnu dans le discours de Le Jeune est ainsi construite comme une entité intrinsèquement « incomplète » pour la tâche de conversion. Cette « incomplétude », exprimée à plusieurs niveaux de la langue – et systématiquement mise en relation à ce qui serait une « incomplétude » de l'esprit ilnu lui-même (« *ny dans la pensée, ny dans la bouche des Sauvages* »)⁶⁴ – est le reflet de son absence de rationalité pour le missionnaire.

Autre caractéristique de cette absence de rationalité, la complexité de sa prononciation – évoquée sous diverses formes : via la phonétique, les variations d'accents, le timbre de voix, la manière d'articuler – est aussi présentée dans le récit de Le Jeune⁶⁵ comme la marque ultime de la variation interne de la langue ilnu, et donc de son « instabilité »⁶⁶. En l'absence de rationalité ou de stabilité, c'est dans la parole ou les rites de communication ilnu que Le Jeune cherchera les traits « d'ordre » dont il a besoin pour s'assurer la docilité et la discipline morale de ses fidèles. Ses difficultés d'intercompréhension l'amèneront en effet à baser son impression de la langue ilnu en partie sur des caractéristiques non-verbales et para-verbales – telles que la gestuelle et la démarche des Innuatsh pendant des harangues ou des cérémonies –, ou bien sur la sonorité de la langue elle-même, c'est-à-dire les propriétés vocales de ses locuteurs. Le discours sur la langue ilnu chez Le Jeune se double donc d'un discours sur la matérialité physique et vocale des locuteurs eux-mêmes, et l'impression que celle-ci produit :

Il est vrai neantmoins qu'ils n'ont point de douceur ny de courtoisie en leurs paroles, & qu'un François ne sçauroit prendre l'accent, le ton & l'aspreté de leur voix, à moins que de se mettre en cholere, eux cependant ne n'y mettent pas (Le Jeune, 1634, p.83)

L'impression produite par la prononciation de la langue devient également un outil de comparaison entre langues et locuteurs à partir des références familières de Le Jeune. Dans ses écrits, les comparaisons entre langues autochtones et langues régionales de France ponctuent ses descriptions et commentaires linguistiques. Celles-ci permettent au

⁶⁴ Pour un commentaire sur l'utilisation de termes racistes dans les citations historiques, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse.

⁶⁵ Le Père Le Goff, basé chez les Innus de la Côte-Nord, écrira aussi en 1889, dans le chapitre d'introduction de sa grammaire innue : « Leur langue, qui fera l'objet de cette grammaire, est des plus originales et des plus étranges : et un étranger, fût il d'ailleurs sérieux comme un Caton, ne peut l'entendre parler pour la première fois sans se déridier. Elle est de plus malheureusement difficile. Difficile d'abord quant à la prononciation. Il y a, un effet, telles doubles et triples consonnes, telles consonnes et voyelles accompagnées d'aspirations, que l'on ne parvient à prononcer même passablement qu'après plusieurs mois d'efforts incessants ». (p.10)

⁶⁶ Pour reprendre l'expression du père récollet Gabriel Sagard (1632, p.173).

missionnaire de « faire sens » de l'altérité linguistique innue / ilnu, et plus largement autochtone, en contexte inconnu :

Les Algonquains qui ne diffèrent des Montagnais que comme les Provençaux des Normands, ont une prononciation tout à fait gaye et gentille (Le Jeune, 1633, cité par Duffain, 1995, p.90)

Il parloit tantost Montagnais, tantost Algonquain, retenant toujours l'accent Algonquain, qui est gay comme le Provençal (Le Jeune, 1634, p.42)

Les comparaisons entre autochtones et paysans français, ou entre langues autochtones et langues régionales sont fréquentes dans les écrits de Nouvelle-France, et ont plusieurs explications. Comme le rappelle Deslandres (2003, p.61), l'expansion de la religion catholique en Nouvelle-France a opéré en miroir de la réforme catholique de la France au sortir des guerres de religions du début du 17^e siècle. Cette réforme catholique, qui visait à étendre l'influence du catholicisme sur le sol français, passait notamment par l'apostolat des campagnes. Cette « évangélisation parallèle » des autochtones et des paysans suscitera ainsi, dans le discours des missionnaires, des parallèles fréquents entre les « ruraux » français et les « sauvages »⁶⁷ de Nouvelle-France, mis sur un pied d'égalité en ce qui a trait à leurs esprits, leurs différences culturelles et linguistiques, et leur difficulté similaire à se voir enseigner la religion⁶⁸.

Enfin, les diverses expériences d'insécurité vécues par Le Jeune sur le terrain l'amènent à se représenter la parole ilnu comme équivoque. Dans les extraits suivants, ce qui relève d'une riposte ilnu à l'attitude intrusive du missionnaire et ses requêtes linguistiques incessantes, se transforme en une qualité intrinsèque de la parole ilnu, qui vient emblématiser l'absence de fiabilité de son peuple :

Ils n'ont rien de sérieux, sinon par fois l'extérieur, faisans parmy nous les graves & les retenus : mais entr'eux sont de vrais badins, et de vrais enfans, qui ne demandent qu'à rire. Je les fachoie quelquefois un petit peu, notamment le Sorcier, les appellant des enfans, leur tesmoignans que je ne pouvoir asseoir aucun jugement asseuré sur toutes leurs responses ; car si je leur demandois d'un, ils me disoient d'autre, pour trouver sujet de rire & et de

⁶⁷ Pour un commentaire sur l'utilisation de termes racistes à partir des citations historiques, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse.

⁶⁸ Ce contexte particulier donnera donc une première grille de lecture aux missionnaires pour interpréter l'altérité culturelle et linguistique des autochtones qu'ils allaient rencontrer en Nouvelle-France.

gausser : & par conséquent je ne pouvois connoistre quand ils parloient sérieusement ou quand ils se mocquoient (Le Jeune, 1634, p.88)

La menterie est aussi naturelle aux sauvages que la parole, non pas entr'eux, mais envers les estrangers : en suite dequoy l'on peut dire, que la crainte & l'espoir, en un mot, que l'interest est la mesure de leur fidélité, je ne me voudrois confier en eux [...] (Le Jeune, 1634, p.90)

De surcroît, le mode de vie affranchi des Ilnuatsh et leurs mœurs, systématiquement évaluées à partir des mœurs européennes, amène Le Jeune à qualifier cette nation de « mocqueuse et gausseuse » (p.88) et à la considérer comme légère, tant d'un point de vue intellectuel que d'un point de vue moral. Par association symbolique, la langue ilnu deviendra ainsi le reflet de l'esprit léger des Ilnuatsh, légèreté caractérisée par ses manques conceptuels, sa variation interne, et une absence de régulation de son contenu, entendue comme une absence de tabou verbal.

Les pratiques langagières innues / ilnu feront ainsi, au 17^e siècle, l'objet d'une catégorisation au sein de deux régimes de valeur parallèles : celui des marchands, qui valorisaient les compétences langagières de leurs alliés autochtones comme instruments de communication dans l'économie de la Nouvelle-France, et les missionnaires, pour qui les langues autochtones, du fait de leur inaccessibilité, faisaient l'objet d'une catégorisation d'après des jugements de valeur liés aux préjugés raciaux ambiants et aux hiérarchies sociales importées de la métropole.

2.2. De la conversion à la réduction : l'idéologie monolingue en Nouvelle-France et la construction de l'État nation canadien (18^e – 19^e siècle)

2.2.1. *La Conquête britannique et le statut du français*

Quand, d'un trait de plume, Louis XV raya du nombre de ses colonies ses possessions d'Amérique, les Canadiens, débordés de toutes parts, ne pouvaient asseoir les bases d'une littérature nationale. Une préoccupation les dominait. Ne fallait-il pas, avant tout, sauvegarder la langue maternelle ? Cette langue, échappée au naufrage, fut garantie de toute atteinte. Pas de patois, quelques termes du cru, je ne sais quel goût de terroir ; mais, à tout prendre, un parler français (Hulot, 1888, p.111)

Les conflits coloniaux entre la Grande-Bretagne et la France qui mèneront à la conquête britannique de la Nouvelle-France (1763-1841), instaureront un contexte de rivalités politiques, territoriales et commerciales entre les colons britanniques et français, qui se soldera par l'abandon de la Nouvelle-France par la France, remise aux mains des Britanniques par le traité de Paris en 1763. Devenant des « colonisateurs colonisés » (Delâge, 2011, p.18), et devant dès lors exister au sein d'un régime constitutionnel britannique ne reconnaissant pas leurs droits, les colons français⁶⁹ se lanceront dans le projet de resserrer leurs liens identitaires à travers la création d'une « communauté imaginée » (Anderson, 1996), canadienne française, ralliée autour d'éléments fédérateurs, tels que la religion, la culture et la langue. Cette situation modifiera progressivement l'écologie linguistique locale : le français sera alors construit comme la langue de prestige des « Canadiens français », devant supplanter sur le plan symbolique et le plan de l'usage tous les autres idiomes de la colonie, y compris les langues autochtones. Les publications francophones de l'époque tenteront ainsi de lisser la diversité linguistique de la colonie, pour peindre le portrait d'une Nouvelle-France unifiée linguistiquement – et par extension, culturellement – sur le modèle de la France⁷⁰. La hiérarchisation entre Français citadins et

⁶⁹ La Proclamation Royale de 1763 donne naissance à la *Province de Québec* (une colonie transitoire distincte de la province moderne de Québec) couvrant une portion restreinte de l'ancienne Nouvelle-France, et peuplée par des ressortissants français nommés « Canadiens », alors considérés par les Britanniques comme une classe populaire distincte des Français de métropole (Giroux, 2019, p. 37).

⁷⁰ Plusieurs publications sur la situation du français au Canada verront le jour dans des journaux de la colonie ou sous la plume d'écrivains et d'historiens expatriés. Ces dernières reproduiront l'idée que le français canadien

Français ruraux qui avait servi de modèle interprétatif des différences culturelles et linguistiques entre colons et autochtones dans le discours missionnaire, sera également remobilisée dans le discours politique de l'époque pour défendre une certaine idéologie du standard et revendiquer l'affiliation des Canadiens français à la France. Le futur premier ministre du Québec Jean-Pierre Olivier Chauveau, écrivait ainsi en 1853 au sujet du français :

[...] le langage des Canadiens les moins instruits est encore du français et du français meilleur que celui que parlent les paysans des provinces de France où l'on parle français. On ne saurait trop admirer la sottise de quelques touristes anglais qui ont écrit que les Canadiens parlent un patois. Le fait est que, sauf quelques provincialismes, quelques expressions vieilles mais charmantes en elles-mêmes, le français des Canadiens ressemble plus au meilleur français de France que la langue, du Yankee ne ressemble à celle de l'Anglais pur-sang. (*Op.Cit.*, p.357)

Dans ce nouveau contexte politique, la situation de la Nouvelle-France opérera à nouveau en miroir avec celle de la métropole, en train de mener sa propre révolution politique : l'entreprise d'uniformisation linguistique qui s'accélère après la Révolution française sert de catalyseur idéologique à la défense du français, dont le régime britannique tente de limiter l'influence pendant plus d'un siècle⁷¹. Au-delà de la question de l'unité du groupe, il fallait aussi, pour les Canadiens français, réfuter la thèse de leur « ensauvagement »⁷² (terme employé par Delâge, 2011, p.12) du fait de leur métissage biologique et culturel avec les autochtones, dans le but de contrer leur assimilation⁷³ : « [...] il leur fallut insister exclusivement sur leur 'francité' et se placer du côté de la civilisation et, mieux encore à cette

« ne varie pas » (Sulte, 1885), ou encore qu'il « n'existe pas de patois au Canada », ou que « le Canada présente la merveille de l'uniformité du langage » (Demanche, 1890).

⁷¹ Suite à la cession de la Nouvelle-France à la Grande-Bretagne en 1763, plusieurs mesures seront prises par le régime britannique pour restreindre l'usage du français et promouvoir l'assimilation des Canadiens français. La Proclamation Royale de 1763 établissait ainsi l'anglais comme langue officielle des tribunaux et des documents officiels. Malgré l'adoption ultérieure de l'Acte de Québec de 1774, qui rétablissait l'usage du français dans les procédures judiciaires, l'intention d'anglicisation s'est manifestée à nouveau avec l'Acte d'Union de 1840, qui visait à diluer l'influence francophone en fusionnant le Haut et le Bas Canada et établissait l'anglais comme seule langue autorisée des débats parlementaires et des documents officiels. Ces tentatives d'assimilation culturelle ont été en partie inspirées par le rapport Durham de 1839, dans lequel Lord Durham recommandait l'union des deux Canadas et la promotion de l'anglais comme moyen d'intégration des Canadiens français à la culture britannique.

⁷² Pour un commentaire sur l'utilisation de termes racistes dans les citations historiques, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse.

⁷³ Selon l'anthropologue Denis Delâge, l'argument du « métissage » des Canadiens français avec les peuples autochtones a été utilisé par certains dirigeants britanniques pour dépeindre les Canadiens français comme un peuple sans culture distincte, suggérant ainsi qu'ils devaient être assimilés. Cette perspective, bien que critiquée et contestée, a influencé une partie de la politique britannique envers le Québec et les Canadiens français pendant le 19^e siècle.

époque, du côté du prestige de la langue et de la culture françaises » (*Ibid.*, p. 43). Ce contexte de tensions donnera lieu à un premier processus de différenciation entre Canadiens et autochtones sur une base linguistique. En effet, à cette période se cristallisent, dans les écrits scientifiques et les récits de voyage, les *idéologies aglossiques*⁷⁴ sur les Innus qui se reproduiront les siècles suivants, notamment dans le domaine scolaire. Influencés par le discours linguistique missionnaire, ces écrits serviront moins à énoncer une réalité, celle de la faible francisation des autochtones dans la colonie⁷⁵, qu'à insister sur une distinction linguistique pour essentialiser les groupes et les différencier. L'argument de la différenciation des « races »⁷⁶ viendra également appuyer une différenciation des compétences linguistiques et des idiomes censés représenter les groupes : le français « pur » correspondant aux Canadiens français, et le français « incorrect » ou « tronqué », parlé par les Innus. Ainsi, James McKenzie⁷⁷ écrivait en 1889 au sujet des Innus de la Côte-Nord :

La plupart d'entre eux [les Montagnais] parlent, **ou plutôt massacrent, la langue française**, et lisent, écrivent et correspondent dans leurs propres. Ils forment leurs lettres après impression, font leurs stylos de bois et leur encre de l'écorce du saule, bouillie dans une consistance gluante avec une pierre de tuffeau noir trouvé le long de la rive. [...] Les prêtres n'ont pas traduit d'autres livres dans leur langue que le catéchisme et le recueil de prières, qui contiennent tout l'apprentissage **de ces hommes à moitié formés** (McKenzie, 1889, p. 426).

⁷⁴ Le terme « aglossique » est une traduction personnelle de la notion de « languagelessness » avancée par l'anthropologue linguiste Jonathan Rosa. En parlant d'idéologies linguistiques « aglossiques », je fais référence à des idéologies racialisantes remettant en question la compétence légitime de certains groupes minorisés dans une langue donnée et/ou leur capacité générale à s'exprimer (Rosa, 2016). Selon Rosa, ces idéologies, qui construisent les pratiques langagières de certains groupes minorisés comme déficitaires, trouvent leurs racines dans les hiérarchies raciales et les idéologies linguistiques monoglottes héritées de la colonisation (Rosa et Flores, 2017, p. 4).

⁷⁵ La francisation des autochtones au Québec est une question vaste et complexe. On notera que si elle était au cœur de certaines initiatives évangéliques (on notera par exemple la création de collèges de francisation autour de 1630 par les Jésuites et les Ursulines – Deffain, 1995, p.45), comme je l'ai évoqué précédemment, la tendance des marchands et des missionnaires de la Nouvelle-France était aussi à une certaine « rétention » de l'enseignement du français aux autochtones dans une visée de contrôle. Si la situation évoluera progressivement après la Conquête britannique, du fait des efforts menés par les Canadiens français pour valoriser le français, la scolarisation des autochtones au Québec continuera néanmoins pendant longtemps de se faire dans leurs langues d'origine (Huard, 1897, p.31)

⁷⁶ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

⁷⁷ Célèbre négociant de fourrures et homme d'affaires de la Compagnie du Nord-ouest (entreprise de commerce de fourrures).

Dans le régime de l'époque, la langue française et la compétence en français seront ainsi construites non seulement comme un critère d'unité, mais aussi comme un critère de différenciation et d'exclusion entre les Canadiens français et « les autres ».

2.2.2. Les débuts de la francisation des autochtones

La langue qu'on parle, c'est le français ; les chansons que l'on chante, ce sont des chansons françaises. Y a-t-il quelque chose de plus touchant que l'amour opiniâtre de ces demi-sang et de ces Indiens du Canada pour une patrie inconnue qui ne leur donne ni une pensée ni un regret ? (De Lasteyrie, 1867, p. 142)

Malgré sa tentative de se constituer comme une entité autonome (Simard, 1992, p.157), la Nouvelle-France restera pendant plus d'un siècle un « appendice dépendant d'une métropole mercantiliste, [...] un immense réseau de comptoirs fortifiés, destinés à drainer les profits de la traite des fourrures » (*Ibid.*). Le joug économique de la Couronne ainsi que la situation démographiquement minoritaire des colons Canadiens français, justifiera les relations initialement pacifiées – basées sur une relation de dépendance économique et politique unilatérale (*Ibid.*) – que ces derniers entretiendront pendant pas moins d'un siècle avec les autochtones. Au milieu du 19^e siècle, la position diplomatique des autochtones bascule graduellement, suite au choix des administrateurs de la colonie de délaisser la traite des fourrures pour s'intéresser aux richesses naturelles offertes par le territoire (Beaulieu, 1995, p.13). L'expropriation territoriale prend alors le pas sur le mercantilisme. Ce changement de source de profit économique, qui connaîtra son apogée à la fin du 19^e siècle, aura un impact décisif sur les relations entre autochtones et allochtones et sur le statut de leurs langues. Pour les Pekuakamiulnuatsh, cette perte d'influence s'accélérera après l'ouverture de la région du Saguenay à une immigration massive de colons capitalistes versés dans l'agriculture commerciale et la foresterie (D'Orsi, 2013). Comme le résume Simard (1992, p.160, mon emphase) :

Si les Amérindiens occupent des fonctions essentielles dans l'économie politique mercantile, il en va autrement dès que la traite des fourrures cède le pas à une mise en valeur extensive du territoire et de ses ressources. Alors, la relation particulière entre les tribus et la terre, tissée au cours des siècles d'occupation et d'usage et chargée d'une signification symbolique, devient dysfonctionnelle : **il faut rompre ce lien pour libérer le sol.**

Pour les autochtones, cette période de restructurations économiques marque le début de ce qui est connu comme le *système de la réduction* :

Appliqué aux Amérindiens, il permet de définir spécifiquement la condition qui leur est faite dans la société canadienne : leur horizon (ou leur créneau) socio-historique a été à ce point réduit, tant du point de vue empirique que du point de vue imaginaire, qu'il leur est interdit de maîtriser et de définir leur destin collectif en tant que communautés ethniques dynamiques, évoluant en interaction avec un environnement social changeant (*Ibid.*, p.160).

Cette réduction s'observera partout où les autochtones font obstacle au développement économique, politique et territorial des colons. Avec la création du régime des réserves en 1850, consécutive à l'adoption de la première *Loi sur les Indiens*, les autochtones seront progressivement poussés vers un mode de vie sédentaire et enclavés dans des réserves, afin de laisser le champ libre à l'exploitation intensive de leurs terres par les colons.

À la fin du 19^e siècle, l'exploitation du Nitassinan pousse graduellement les Pekuakamiulnuatsh vers l'extérieur des terres, les amenant à délaisser leurs points de rassemblements estivaux habituels, et à s'installer sur les rives du Pekuakami (SDEI, 2012). C'est dans ce contexte que la réserve de Mashteuiatsh – alors nommée « Ouatouchouan », puis « Pointe-Bleue » par les colons – voit le jour. L'ambition du gouvernement, en créant cette réserve, était de sédentariser les Pekuakamiulnuatsh en les convertissant à l'agriculture :

À partir de 1871, selon les directives du gouvernement, l'agent des terres d'une réserve doit encourager ses administrés à pratiquer l'agriculture et l'élevage. Les cultivateurs de Pointe-Bleue travaillent sur la ferme l'été et font du bois de chauffage l'hiver. Plusieurs partent loin en forêt, récoltent le bois et posent leurs pièges pour la trappe afin de subvenir aux besoins de leurs familles, acheter des meubles, des outils et tout ce qui est utile (SDEI, 2012, p.7)

Pour accélérer la sédentarisation des Pekuakamiulnuatsh, le gouvernement met en place une politique de métissage inter-nations, en introduisant dans la réserve un contingent de familles

Abénakises – de tradition semi-sédentaires – censées développer l’agriculture et aider les Innuatsh à se sédentariser. Ces familles ne quitteront plus Mashteuiatsh, et seront rejointes plus tard par des familles Cri et Attikamekw (Pouliot-Thisdale, 2015), ce qui favorisera, pour certaines, leurs unions exogames avec des colons. Cette nouvelle réalité sociale aura un impact sur la construction des groupes familiaux au sein de la communauté pour les siècles à venir⁷⁸. Comme l’analysent Alain Beaulieu et Stéphanie Béreau (2016, p.96) à partir des archives coloniales de l’époque :

[...] ces transformations du mode de vie entraînent une fracture sociale entre deux catégories de familles innues. Les données disponibles traduisent en effet une scission entre ceux dont l’économie de subsistance repose encore largement, voire essentiellement, sur les activités traditionnelles de chasse et de piégeage, et les autres dont l’intégration à l’économie de marché s’est faite soit par l’agriculture, soit par le travail salarié. D’un côté, se trouvent les familles de « métis » qui construisent des granges, font « beaucoup de terre neuve » et « résident sur la réserve de la Pointe-Bleue ». De l’autre, il y a les familles de « sauvages pur sang » dont la nature n’est pas de cultiver la terre, qui préfèrent aller à la chasse et qui, comme l’explique le père Perrault à ses supérieurs, « viennent [seulement] passer quelques semaines en juillet et août de chaque année » (Archives OMI 1857 et 1908). Soulignée à plusieurs reprises dans les rapports des missionnaires oblats, cette division sociale se reflète notamment dans l’activité politique de la réserve.

Les transformations du mode de vie dont parlent Beaulieu et Béreau s’inscrivent aussi dans le contexte plus large des premières définitions juridiques de l’identité autochtone, qui n’auront de cesse d’évoluer par la suite. En effet, outre la réduction et la tutelle qu’elle a imposé aux autochtones, *La Loi sur les Indiens* fera également entrer ces derniers dans un régime d’identité juridique qui délimitera les critères de reconnaissance et d’obtention du statut « d’Indien » sur la base de divisions raciales fondées sur les critères exclusifs du sang et de la filiation patrilinéaire. Comme le souligne Maurizio Gatti (2011, p.41-42), ces distinctions raciales étaient également motivées par des considérations d’ordre économique⁷⁹ :

⁷⁸ Commentaire d’une collaboratrice : ce portrait ne rend pas compte des relations qui ont toujours existé entre les groupes autochtones, qui datent de bien avant la colonisation et la création des réserves. C’est cette réalité, et non [seulement] une politique fédérale, qui justifie la présence de familles cries et atikamekw, dont certains sont présentes depuis avant la création de la réserve.

⁷⁹ Cette citation a été choisie pour la synthèse qu’elle offre de la *Loi sur les Indiens* et des considérations économiques sous-jacentes à la question de l’identité autochtone. Toutefois, je tiens également à en souligner les limites. Une collaboratrice m’a fait remarquer que le choix de cette citation peut induire le lectorat en erreur, car certaines informations ne s’appliquent pas au cas particulier des Innuatsh : par exemple, le territoire des Innuatsh n’a jamais été cédé et n’a fait l’objet d’aucun traité jusqu’ici. De même, la mention d’un « statut légal particulier et de certains droits » est vague et peut sous-entendre un certain privilège, alors que l’histoire des

En contrepartie de leurs cessions territoriales, dans le cas des Premières Nations qui avaient signé des traités, le gouvernement fédéral reconnaissait un statut légal particulier et certains droits aux Autochtones. Il se trouvait par le fait même à devoir déterminer qui était Indien et qui ne l'était pas. Cherchant à limiter le plus possible les compensations dues, il avait tenté de limiter le nombre des Amérindiens par des principes exclusifs (plutôt qu'inclusifs) [...]. La *Loi sur les Indiens* a donc déterminé, de manière unilatérale (sans consulter les premiers intéressés) et discriminatoire (envers les femmes), ce qu'était un Indien : un individu issu d'un père indien recensé en 1850-1851 (les Indiens non recensés à ce moment n'étaient pas des Indiens pour le gouvernement), et qui obtenait pour cela un numéro d'appartenance à une bande, dans une réserve spécifique, sur un territoire délimité [...]. C'était à l'origine une loi temporaire, parce que le gouvernement du Canada, en 1900, ne pensait pas que les Amérindiens passeraient à travers le 20^e siècle (Lepage, 2002, p.25-26). Elle a survécu pourtant jusqu'à nos jours et continue de définir par le sang – un principe archaïque qui repose sur l'appartenance à un groupe ethnique – le statut légal des Amérindiens au Canada.

Cette objectivation discursive et juridique de l'identité autochtone « légitime » et de ses critères aura un impact notable sur les dynamiques identitaires de nombreuses communautés autochtones des siècles plus tard, en participant à cristalliser une distinction entre autochtones « purs » et « métissés » (Gatti, 2006, p.45-47). Cette distinction se retrouvera notamment à Mashteuiatsh où, au moment de mon terrain, le critère de la filiation organisait discursivement la division interne entre les Ilnuatsh « traditionnels », de descendance autochtone, et les Ilnuatsh « métissés »⁸⁰⁸¹.

Enfin, cette *réduction* trouvera aussi son pendant linguistique, à travers l'instauration du système des pensionnats autochtones.

traités au Canada en est une de dépossession, particulièrement pour les Premières Nations qui ont signé des traités historiques.

⁸⁰ Je tiens à souligner ici que cet énoncé n'a pas fait l'unanimité parmi les membres de mon comité aviseur, certains l'ayant trouvé malaisant ou excluant. N'ayant pas trouvé d'alternative pour décrire certains clivages observés dans la communauté, je souhaite néanmoins reconnaître qu'une formulation plus inclusive ou plus nuancée devrait être envisagée. À ce titre, je renvoie le lecteur à l'avertissement intra-texte sur les groupes familiaux présents dans la communauté (p.33).

⁸¹ Comme je le montrerai dans la suite de ce travail, ces divisions se rejoueront à plusieurs niveaux sur mon terrain, dans le tourisme mais aussi dans les débats intracommunautaires autour de la langue, qui était également construite en discours par les membres de la communauté comme un critère d'appartenance à l'un ou l'autre de ces groupes.

2.3. Implémentation et héritage des pensionnats autochtones (1867-1996)⁸²

When the school is on the reserve the child lives with its parents, who are savages; he is surrounded by savages, and though he may learn to read and write his habits and training and mode of thought are Indian. He is simply a savage who can read and write. It has been strongly pressed on myself, as the head of the Department [des Affaires Indiennes], that Indian children should be withdrawn as much as possible from the parental influence, and the only way to do that would be to put them in central training industrial schools where they will acquire the habits and modes of thought of white men⁸³.

Au milieu du 19^e siècle, les représentants du gouvernement fédéral décidèrent de remédier de manière plus ferme au « problème indien »⁸⁴, en mettant en place un système de scolarisation obligatoire des enfants autochtones dans des institutions d'enseignement primaire et secondaire éloignées des réserves, ayant pour but de les « civiliser » pour en faire « des membres autonomes de la nation » (Troniak, 2011, p.1). Ce système, mieux connu sous le nom de pensionnats autochtones (*residential schools*), s'imposera comme la première politique éducative d'envergure touchant les autochtones, issue d'une volonté assumée d'assimiler ces peuples à la culture « dominante » euro-canadienne. Comme le souligne Boucher (2005, p.15), ces pensionnats gérés par l'Église sur délégation de l'État, fonctionnaient selon trois concepts : la *séparation* – c'est-à-dire l'enlèvement des enfants mineurs aux familles⁸⁵ –, la *socialisation* – caractérisée par l'interdiction des langues autochtones⁸⁶ et l'apprentissage du mode de vie et des savoirs occidentaux en français ou en

⁸² La datation retenue ici correspond à la fenêtre de temps globale dans laquelle le système des pensionnats a opéré à l'échelle nationale, de sa mise en œuvre aux alentours de la Confédération (1882) jusqu'à la fermeture du dernier pensionnat au Saskatchewan (1996). Il faut souligner que si le système des pensionnats était étendu à l'ensemble du territoire canadien, la temporalité d'ouverture des pensionnats a été différente selon les provinces. Au Québec, le premier pensionnat autochtone a ouvert ses portes dans les années 1930. Le pensionnat de Mashteuiatsh a opéré quant à lui de 1960 à 1991 (Bousquet, 2016, p.119). Avant cela, la communauté disposait d'une école de mission créée en 1873 sur demande de l'agent de la réserve, accueillant les enfants ilnu lors de leur retour du territoire (*Ibid.*)

⁸³ Citation attribuée à Sir John Alexander MacDonald, Premier Ministre du Canada, lors d'un discours prononcé devant la Chambre des Communes en 1883.

⁸⁴ Expression attribuée à Duncan Campbell Scott, sous-ministre des Affaires indiennes en 1920 (Troniak, 2011, p.1).

⁸⁵ Généralement 10 mois par année jusqu'à leur majorité, pendant que les parents étaient en territoire (Hot et Terraza, 2011, p.27). À Mashteuiatsh, le premier pensionnat ouvre au début des années 1960 pour accueillir des enfants ilnu de la communauté, ainsi que des enfants atikamekw des communautés de Manawan et Wemotaci (SDEI, 2012, p.10).

⁸⁶ Sous peine de châtiments corporels et/ou psychologiques comme le rappelle Fontaine (2017). On notera également, comme le souligne Pelletier (2012, p.226) dans son propos sur l'architecture des pensionnats, les

anglais –, et enfin *l'assimilation*, qui devait dissuader le retour des jeunes hommes et femmes dans leurs réserves à leur majorité. Outre les séquelles psychologiques engendrées par le déracinement et les mauvais traitements infligés aux enfants dans les pensionnats, ces derniers auront également pour effet de briser la filiation culturelle et linguistique des pensionnaires (Gatti, 2006, p.80), ce qui aura des conséquences notables sur la transmission des langues autochtones les générations suivantes.

Ce système entretenait également, à travers le critère de la langue, les distinctions raciales entérinées par la *Loi sur les Indiens*. Comme le souligne Boucher (2008, p.5) au sujet des Pekuakamiulnuatsh⁸⁷ :

Dans l'esprit de cette politique d'assimilation, on assiste à cette époque à la première distinction entre Indiens « purs » et les autres. Les enfants dont la langue maternelle était le montagnais étaient envoyés au pensionnat de Fort George (Baie James), alors que les autres, soit les enfants nés de mariages entre Blancs et Amérindiennes et dont la langue maternelle était le français, étaient envoyés à La Tuque ou à Trois-Rivières.

Plus tard, les enfants issus de mariages mixtes pouvaient également être exemptés d'aller en pensionnat : selon un principe de correspondance entre langue et « race », la filiation à un parent francophone et allochtone suffisait pour assurer leur potentiel d'intégration à la société canadienne.

L'interdiction des langues autochtones dans les pensionnats et la rupture du lien familial garant de leur transmission allait de pair avec l'imposition d'une ontologie linguistique allochtone caractéristique des régimes linguistiques modernes : celle de l'objectivité de la « langue » en tant qu'objet autonome, figé par des normes (Baumann et Briggs, 2003, p.37-38) – une conception cohérente avec l'idée de langue standard, véhiculée par des pratiques pédagogiques misant sur l'écrit, qui s'opposait radicalement à la tradition orale autochtone⁸⁸. La focalisation des pensionnats sur la littéracie dans l'une des deux langues officielles, avait

techniques de surveillance ou de « veille » (intégrées au bâti) conçues pour empêcher les discussions privées entre pensionnaires.

⁸⁷ Des membres de mon comité aviseur ont émis des réserves quant à la validité des informations présentées dans cette source. Ces derniers ont mentionné que certains enfants de la communauté n'ont pas fréquenté le pensionnat. De plus, les enfants de la communauté ayant fréquenté le pensionnat de La Tuque étaient d'origine crie, parlaient la langue crie et étaient de religion protestante. Enfin, il n'y a jamais eu de pensionnat à Trois-Rivières. La citation présentée ici doit donc être appréhendée avec précaution, car elle pourrait comporter des informations manquantes ou des erreurs.

⁸⁸ Voir glossaire (entrée « Tradition Orale »).

pour objectif de remédier au défi évident que représentait l'acculturation des autochtones. La chercheuse cri-anishinabe Lorena Sekwan Fontaine (2017, p.187-188, s'appuyant sur Milloy, 1999) souligne à ce sujet qu'un rapport gouvernemental produit en 1885 avait identifié les langues autochtones comme des éléments à prohiber, et à remplacer par le français et l'anglais, précisément sur la base qu'elles étaient des véhicules d'une ontologie autochtone vue comme incompatible avec la modernité⁸⁹. Ce conflit ontologique participera à éroder la valeur socio-symbolique des langues autochtones puisque leur interdiction s'accompagnait également d'un travail discursif de dévalorisation de ces idiomes, placés dans une relation hiérarchique avec les langues coloniales, quant à elles perçues comme les langues de la civilisation et de la modernité (Haque et Patrick, 2015).

Cette dévalorisation continuera d'opérer dans la vie personnelle et éducative des autochtones après les pensionnats. Au Québec, l'omniprésence du français dans l'ensemble des domaines de la vie sociale – éducation, secteur du travail, administration, etc. – rendra caduques les espaces linguistiques traditionnels où se légitimait et se reproduisait l'usage de nombreuses langues autochtones, tandis que la rupture territoriale, culturelle et identitaire provoquée par les pensionnats – de même que les représentations linguistiques négatives cultivées à l'encontre de ces langues –, inculqueront à leurs locuteurs et locutrices un sentiment d'insécurité linguistique et de honte. Elle participera également à creuser le fossé entre une ancienne génération de locuteurs habituée à la vie en territoire et une jeune génération devant faire face aux réalités socio-économiques de la société allochtone. À Mashteuiatsh, ces facteurs seront des causes déterminantes du transfert linguistique au français dans les familles, vu comme le capital linguistique à posséder pour s'insérer dans la société québécoise⁹⁰. Un·e acteur·ice patrimonial·e de Mashteuiatsh me confiait ainsi, à partir de

⁸⁹ L'apprentissage de l'écrit(ure) à des enfants issus de cultures à traditions orales représentait un autre rouage de cet « impérialisme cognitif » (Battiste, 2016, p. 2). L'écrit correspondait à l'idéal de rationalité et de pensée logique occidentale souhaitée pour l'assimilation des autochtones, du fait qu'il était déconnecté des espaces et formes de socialisation traditionnellement associées à la tradition orale – cette dernière étant, chez les nations nomades, intrinsèquement liée à l'expérience et l'imagination du territoire. Ainsi se présentait-elle comme un « mode de domestication de la pensée 'sauvage' » (Goody, 1979, p.86-87). Cet enjeu était peut-être moins prégnant pour les Innus, qui comme le souligne Anne-Marie Baraby (2011), savaient déjà écrire leur langue (le montagnais) depuis le 18^e siècle.

⁹⁰ Comme l'explique Dorais (2015, p.51), l'hégémonie langagière imposée dans le cadre de la construction du projet canadien français a résulté en un processus de déclassement des autochtones en des « groupes socialement minoritaires, [qui] détiennent un capital économique et politique moins productif que celui des membres de la majorité au pouvoir ». Ainsi, « s'ils parlent une langue autre que l'idiome admis comme seule norme acceptable, l'usage de cette langue contribuera au maintien et à la reproduction de leur infériorité socioéconomique » (*Ibid.*).

son expérience personnelle, les effets intergénérationnels de cet *auto-odi* linguistique (Lafont, 1967) sur la transmission du nelueun⁹¹ :

AP : [...] quand j'(é)tais jeune euh je + j'avais euh + perdu ma langue à un moment donné ++ j'avais perdu euh + parce que j(e) m'en souviens mon grand-père ma grand-mère puis euh + euh nous euh parlait en nelueun + et puis euh ça avait + ça avait rentré + mais c'est c'est drôle depuis que + la fin +> ben depuis les pensionnats là + on dirait (que) les parents i(ls) nous parlaient p(l)us=nos parents nous parlaient plus en: nelueun + donc euh: je: + m(e) suis toujours posé la question là-dessus + pourquoi + puis là ce qu'on a fait euh une réunion publique une fois où on a parlé justement que les parents ils + ils voulaient qu'on apprenne le français pour pouvoir euh + aller euh + à l'école sans se faire euh + rire de nous parce qu'on se faisait + quand + c'est quand justement qu'on était avec les + ben les allochtones ben ceux-là qui sont à l'extérieur + ben ils nous riaient de nous quand on comprenait pas + le français + alors donc on + c'est euh le français qui a marqué à un moment donné

[AP 27-09-18, 0'46 – 2'02]

Comme en témoigne aussi cet extrait, l'impact de l'hégémonie langagière sur la transmission des langues autochtones s'est poursuivi bien après la fermeture des pensionnats, lors de l'intégration des enfants autochtones au système scolaire public des provinces, vers 1969, où ces derniers ont été confrontés à d'autres formes de discriminations raciales et langagières au contact des allochtones (« *ils nous riaient de nous quand on comprenait pas + le français* »), ainsi qu'à des méthodes pédagogiques toujours éloignées de leurs réalités culturelles et socio-économiques (Hot et Terrazza, 2011, p.27). Comme d'autres membres de la communauté me le diront, cette nouvelle réalité, ajoutée au traumatisme des pensionnats, induira chez beaucoup de parents ilnu une méfiance, voire un rejet de l'institution scolaire, vue comme un lieu de violences et d'acculturation, les amenant soit à déscolariser leurs enfants, soit à ne pas leur transmettre la langue. Dans le cas plus général des Innus, ce contexte créera un terrain fertile pour l'émergence des « théories du déficit linguistique », pour expliquer l'échec scolaire et les difficultés d'intégration des enfants innus dans le système scolaire public⁹².

L'article de la journaliste Judith Lachapelle, publié dans le journal *Le Devoir* en 2000, se fait le relai de cette vision aglossique, portée par certains psychologues et éducateurs

⁹¹ Certaines informations identifiantes de l'extrait ont été modifiées pour préserver l'anonymat des personnes. Ce témoignage fait écho à d'autres entretiens menés avec des aînés de la communauté de même que des membres du conseil de bande directement impliqués dans la réclamation de la langue.

⁹² Ces questions ont traversé les débats opposants linguistes et spécialistes en sciences de l'éducation aux États-Unis (Berstein, 1975 ; Labov, 1978).

travaillant en milieu innu, et construisant ici les Innus comme des sujets inaptes linguistiquement, que ce soit en français ou dans leur propre langue :

Près de 2 enfants montagnais sur 5 accusent un retard scolaire d'au moins un an à l'école primaire. Au secondaire, la proportion grimpe à 71%, dont un bon pourcentage a accumulé trois ou quatre ans de retard. Pourquoi ? « *Parce que les jeunes innus ne maîtrisent pas leur langue seconde* », dit le psychologue Claude Lavoie de l'Institut culturel et éducatif montagnais. « *Ils utilisent le français comme si c'était leur langue maternelle alors qu'il ne l'est pas.* » Devant ce constat, on pourrait être tenté d'augmenter le nombre d'heures d'enseignement du français. Mais le psychologue ne voit pas les choses du même œil. « *Au départ, les montagnais ne maîtrisent pas leur langue maternelle* », dit Claude Lavoie. Les Innus, explique-t-il, ont peu d'échanges entre parents et enfants ; ils apprennent en observant. À 4 ou 5 ans, quand ils entrent à la maternelle innue, leur vocabulaire est très pauvre. « *Ils essayent ensuite d'apprendre une deuxième langue alors qu'ils ne maîtrisent pas la première. On sait par des études qu'il faut avoir des bases solides dans sa langue maternelle pour pouvoir apprendre une langue seconde.* » la majorité du réseau préscolaire montagnais donne un enseignement en langue innue et quelques établissements ont instauré une année d'immersion en français avant d'envoyer les enfants en première année. Résultat ? Seulement 4% des élèves ayant suivi l'année de francisation accuse au moins un an de retard au primaire. Claude Lavoie est d'avis qu'on a trop souvent tendance à insister sur les problèmes sociaux des autochtones et de sous-estimer les problèmes d'une non-maîtrise de la langue maternelle.

Ces idéologies aglossiques se retrouvent également dans certaines représentations médiatiques et littéraires des Innus⁹³, où ces derniers sont parfois dépeints comme parlant un français tronqué. Si ces représentations ne sont pas majoritaires, et qu'elles ne sont pas uniques aux Innus, elles circulent néanmoins dans l'espace social québécois et font corps avec des représentations sociales racialisantes des autochtones.

⁹³ Voir le chapitre 5.

3. La question linguistique face aux enjeux contemporains : identité, authenticité et reconnaissance

Redéfinir un Canada voire un Québec où les premières nations jouiraient d'un espace politique adéquat revient à répondre à une question angoissante à l'échelle de l'humanité contemporaine : comment traduire en politique le droit à l'identité culturelle ? Question moderne s'il en est une (Bouchard, 1998, p.15)

3.1. Les politiques linguistiques modernes

Dans la deuxième moitié du 20^e siècle, les langues autochtones ne seront plus confrontées à des mesures d'interdiction, comme cela avait été le cas à l'époque des pensionnats, mais à des formes d'invisibilisation et d'exclusion dans la formulation des politiques linguistiques fédérales et provinciales⁹⁴. La question linguistique autochtone entrera en concurrence, à partir des années 1960, avec la question brûlante du bilinguisme d'État dans un contexte de revendications des minorités francophones, et en particulier du Québec, pour leur autonomie et leur développement au sein d'une société majoritairement anglophone⁹⁵. Face à la montée du mouvement souverainiste québécois et de ses revendications en faveur de l'unilinguisme en langue française notamment dans le domaine de l'éducation, des médias et des services (Labrie, 2003, p.163-164), le gouvernement fédéral en viendra à repenser la politique linguistique touchant les communautés francophones, et à reconnaître leurs droits linguistiques. Cette reconnaissance linguistique sera inaugurée par le mandat de la *Commission Royale d'Enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme* (CREBB) en 1963, menant quelques années plus tard, en 1969, à la création de la *Loi sur les Langues Officielles*, qui reconnaîtra exclusivement le français et l'anglais comme langues officielles protégées sur le territoire canadien. Comme le souligne Castonguay (2003, p.175), le mandat de la CREBB était de « faire des recommandations

⁹⁴ J'emploierai ici la notion de « politique linguistique » à la suite de Castonguay (2003, p.175), pour désigner, au sens large, « toute action politique ayant pour objet des questions linguistiques ».

⁹⁵ Aussi nommée « Révolution tranquille » au Québec, cette période de militantisme de l'élite francophone québécoise par le biais de l'outil légal et politique marque une réaction à la perception, dès les années 1960, du déclin démographique des populations de langue française et de l'assimilation à l'anglophonie du fait de la prégnance du bilinguisme chez les francophones d'origine. La difficulté d'intégrer les immigrants allophones en français allait aussi devenir un sujet de débats (Heller et McElhinny, 2017, p.213 ; Castonguay, 2003, p.175).

susceptibles d'assurer le développement de la Confédération canadienne 'd'après un principe d'égalité entre les deux peuples qui l'ont fondée' [...] ». Cette reconnaissance linguistique reposait donc sur la vision de « deux peuples fondateurs », ancrée dans l'histoire de la colonisation européenne⁹⁶, et excluait, de ce fait, les langues et nations autochtones.

Cette vision des « deux peuples fondateurs » s'ancrait également dans les hiérarchies raciolinguistiques héritées des discours civilisationnistes ayant légitimé la colonisation. En effet, comme le montrent Eve Haque et Donna Patrick (2015) dans leur analyse des divers rapports d'experts préparés en vue de la CREBB⁹⁷, la décision d'exclure les langues autochtones des discussions autour d'un futur projet de politique linguistique se justifiait sur la base d'un rejet de l'argument de la distinction culturelle, qui réarticulait une vision colonialiste et nationaliste des langues et des peuples : les autochtones n'étaient pas reconnus en tant que peuples fondateurs, sur la base qu'ils ne formaient pas des sociétés organisées ou des « Nations » à part entière, au sens allochtone du terme. Les arguments du métissage, de la variation linguistique, de la non-correspondance entre frontières linguistiques et frontières culturelles⁹⁸, de l'incompatibilité des langues autochtones avec la société moderne, ou encore du déclin imminent de ces dernières⁹⁹, seront notamment mobilisés pour appuyer cette thèse :

Vallee's report argued that the range of language groups or 'stocks' across the various indigenous communities made 'the people of Indian and Eskimo ancestry' something other than 'an ethnic group equivalent, say, to the French-Canadian, English-Canadian, Ukrainian-Canadian, and the like', with no common language 'which serves as a symbol of distinctive identity at the national level' (Vallee 1966, 68). The tremendous diversity among indigenous languages was accordingly seen not as a sign of the great cultural richness of indigenous communities, but as a barrier to language maintenance and education as well as to the accessing of government services – highlighting the need for the use of a dominant language

⁹⁶ De plus, les deux langues officielles étaient considérées comme des langues économiques, ce qui les légitimait d'un point de vue politique, au contraire des langues autochtones, exclues des marchés linguistiques et économiques dominants.

⁹⁷ Elles s'appuient en particulier sur le rapport produit en 1966 par l'anthropologue Franck Vallée : *Indians and Eskimos of Canada : An Overview of Studies of Relevance to the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism*, Vol. 2.

⁹⁸ Comme le souligne Boudreault (2003, p.58) : « Un peuple autochtone parlant une langue apparentée à celle d'un autre peuple n'appartient pas nécessairement à la même région culturelle. [...] La parenté linguistique de plusieurs nations autochtones habitant le Québec se prolonge donc aussi loin qu'en Alberta, et celle de la famille iroquoienne jusqu'aux États-Unis ».

⁹⁹ Un défi des luttes pour la reconnaissance des droits autochtones de cette époque est la persistance du concept de *Terra Nullius* et son corollaire, les théories de la disparition des autochtones (Charest, 2009 ; Asch, 1992 ; 1996 ; cité par Samson et al 2000, p.88). Le concept de *Terra Nullius* renvoie à l'idée selon laquelle « les peuples qui occupaient la terre au moment du contact étaient si 'primitifs' qu'ils n'avaient aucun droit particulier sur le territoire » (Samson et al., 2000). Ce concept a servi à justifier le projet impérialiste européen. La mobilisation de ce thème colonial dans le discours politique informera la riposte politique autochtone.

to serve as a lingua franca. In this way, Eurocentric ideas about language use, monolingualism and linguistic hierarchisation were imposed on indigenous linguistic practices, pathologising these practices. Similarly, a report prepared as a backgrounder for an Arctic ‘tour’ – set up to meet the ‘Eskimos’ – characterised indigenous languages as pre-modern and thus as inevitably in decline (Haque et Patrick, 2015, p.31).

Sans aller jusqu’à l’analyse des rapports d’experts, le préambule du rapport de la CREBB lui-même est clair sur la place réservée aux autochtones dans les réflexions de la Commission¹⁰⁰, mais aussi sur le statut de leurs langues, jugées structurellement inférieures aux langues européennes. Ainsi, dans la section « Rapports entre langue et culture » du préambule on peut lire :

On sait à quel point une foule de langues ou de dialectes parlés dans le monde sont incapables d'exprimer les réalités fondamentales de notre temps, et constituent ainsi, pour les groupes qui les parlent, un handicap insurmontable. On retrouve chez nous cette difficulté dans le cas de certains dialectes indiens (Commission Royale, 1967, p.xxv, §46)

Dans les années suivant la publication du rapport, les revendications territoriales et éducatives autochtones seront des lieux d’objectivation de la valeur identitaire, culturelle et politique des langues autochtones dans un contexte où celles-ci étaient reniées en tant que telles par le gouvernement.

¹⁰⁰ Une place quasi invisible en tant que peuples fondateurs si l’on en croit le préambule du rapport, qui assume pleinement l’absence de prise en compte de ces derniers dans les réflexions de la Commission : « Signalons dès à présent que la Commission n’étudiera pas la question des Indiens et des Esquimaux. De fait, son mandat ne contient aucune référence aux populations indigènes du Canada. S’il fait état de deux peuples fondateurs, c’est-à-dire les Canadiens d’origines britannique et française qui ont fondé la Confédération, et des autres groupes ethniques, il ne mentionne ni les Esquimaux ni les Indiens. Ceux-ci ne sont pas visés par la partie du mandat qui porte sur les peuples fondateurs. [...] L’intégration de ces populations à l’ensemble de la société canadienne soulève des questions fort complexes. Car ce processus met en cause la nature même des traditions et des habitudes du milieu indigène. La Commission reconnaît qu’il n’était pas dans l’intention du gouvernement, ce dont témoigne son mandat, quelle entreprise de longues études sur la place qui doit revenir aux Indiens et aux Esquimaux dans la Confédération canadienne » (Commission Royale, 1967, p.xvii, §21-22).

3.2. La riposte linguistique autochtone : considérations préliminaires

Notre proposition est celle-ci : nous disons que nous ne reconnaissons pas les droits aborigènes. Les traités ne sont pas éternels. Les Indiens devraient devenir des Canadiens comme tous les autres Canadiens. Que les droits aborigènes signifient : ‘Nous avons été ici avant vous, vous êtes venus prendre nos terres [...] [et] nous voulons que vous préserviez nos droits aborigènes et que vous nous les redonniez’. Notre réponse, c’est NON¹⁰¹.

Les années 1970 sont fréquemment associées à la résurgence autochtone en Amérique du Nord, aussi appelée « éveil indien » (« *Red Power* »). Cette période s'est traduite par de nombreuses actions militantes autochtones en réaction aux politiques d'assimilation coloniales¹⁰². Au Canada, cette décennie de contestations contre l'ordre colonial a été initiée par le dépôt, en 1969, du projet de loi intitulé *La Politique Indienne du Gouvernement du Canada*, aussi connu sous le nom de *Livre blanc sur la politique indienne*. Ce projet de loi envisageait la révocation de la *Loi sur les Indiens*, et cherchait à instaurer une égalité formelle entre autochtones et allochtones, vue comme la solution pour remédier aux disparités et défis sociaux vécus par le premier groupe. Ce projet comprenait notamment l'abolition du statut « d'Indien », avec pour corollaire la remise en cause des traités basés sur les droits ancestraux¹⁰³. Ce livre blanc sera reçu par les communautés autochtones comme une nouvelle tentative d'assimilation et, en dépit de son abandon ultérieur, mettra en branle une série de revendications collectives précisément axées sur la reconnaissance du caractère culturel distinct des autochtones et des droits que celui-ci justifiait (Hot, 2010, p.14-15). Deux enjeux en particulier canaliseront les revendications de l'époque : *l'enjeu territorial*, lié au contrôle des territoires autochtones et à la reconnaissance des droits ancestraux, et *la question de l'éducation*, axée sur la réappropriation des structures scolaires pour y enseigner les langues et valeurs autochtones. Ces deux enjeux mettront en tension,

¹⁰¹ Discours du Premier ministre Pierre-Elliott Trudeau prononcé le 8 août 1969 (cité par N'Tsuk et Vachon, 1983, p.61).

¹⁰² On citera notamment en contexte étasunien la fondation de l'*American Indian Movement* en 1968 et son occupation de Wounded Knee (dans le Dakota) en 1973, ainsi que la création de la Journée Internationale de Solidarité avec les Peuples Indiens des Amériques en 1977 par des organisations autochtones rassemblées à l'ONU (Source : <https://www.journee-mondiale.com/356/journee-internationale-de-solidarite-avec-les-peuples-amerindiens.htm>). Au Canada, cette période se caractérise par l'émergence de coalitions et alliances politiques autochtones, initiées comme le rappelle Bouchard (1998, p. 12) par les communautés de la Côte Pacifique (Nishga, Gitkan et Wetsuweten) et des zones boréales, notamment celles engagées dans des revendications territoriales (tels que les Cris de la Baie-James).

¹⁰³ Voir glossaire (entrée « Droits ancestraux »).

chacun de leur manière, la question des droits linguistiques autochtones face à la politique officielle du bilinguisme, et plus largement, face à la perception coloniale et nationaliste dominante des langues autochtones.

Le projet de réappropriation des structures scolaires¹⁰⁴ préconisait entre autres une réclamation des langues autochtones basée sur un enseignement prioritaire de ces langues dans les écoles des réserves. Dans cette démarche, les deux langues officielles étaient reléguées au statut de langues secondes d'enseignement, passant après l'apprentissage courant des langues autochtones. Tout en se voulant une réponse au manque de reconnaissance des langues autochtones par le gouvernement, ce projet venait pallier les dispositions de la *Loi sur les Langues Officielles*, qui prônait le français et l'anglais comme langues d'usage prioritaires dans le contexte scolaire, au détriment des langues autochtones¹⁰⁵. Les revendications territoriales centraliseront quant à elles la question des langues autochtones en les construisant entre autres comme des preuves d'antériorité territoriale. Des projets de « cartographie linguistique et/ou toponymique » autochtones verront ainsi le jour à cette période (Gagnon, 2020 ; Glon, 2012 ; Hirt, 2009). Ces projets cartographiques, souvent associés à des démarches de standardisation linguistique, visaient à documenter l'occupation physique des communautés sur leurs territoires ancestraux, notamment dans le but de faciliter les négociations avec le gouvernement.

À Mashteuiatsh, il faudra attendre les années 1980 pour que les Pekuakamiulnuatsh se réapproprient leurs structures éducatives et fassent valoir leurs revendications auprès du gouvernement. Les années 1970 ouvriront néanmoins la voie à plusieurs positionnements collectifs d'ordre politique qui porteront leurs fruits la décennie suivante. En 1975, les Pekuakamiulnuatsh co-forment leur propre coalition politique, le *Conseil des Attikameks et des Montagnais*¹⁰⁶ (CAM). C'est sous l'égide cette coalition, en tant que membres de la

¹⁰⁴ Inauguré par la publication du document fondateur *La Maîtrise Indienne de l'Éducation Indienne* publié par la Fraternité des Indiens du Canada en 1972 (actuelle Assemblée Nationale des Premières Nations). Voir notamment l'argumentaire sur la question des langues premières et secondes à l'école (p.16).

¹⁰⁵ L'utilisation proportionnelle des langues autochtones dans le contexte scolaire demeure aujourd'hui encore un sujet de mobilisation.

¹⁰⁶ Jusqu'à sa dissolution en 1994, le CAM était composé de neuf communautés innues, dont Mashteuiatsh, et de trois communautés attikameks. Dans les années 1970, elle représentait les intérêts politiques des attikameks ainsi que ceux de la Nation innue dans son ensemble. C'est à travers elle que les Pekuakamiulnuatsh dialogueront avec les deux paliers du gouvernement, avant d'intégrer de nouvelles tables de négociations au tournant des années 2000.

Nation Innue, que les Pekuakamiulnuatsh feront initialement porter leurs revendications politiques. L'année 1979 marque le début de la politique de négociation territoriale globale du CAM avec le gouvernement du Québec. À travers cette revendication globale, les Pekuakamiulnuatsh affirment désormais leur volonté de « [prendre] en mains (*sic*) [leur] développement à tout point de vue pour ne plus le laisser entre les mains de membres de la société dominante »¹⁰⁷. Dès lors, la question du développement territorial, politique, culturel, mais aussi économique plus tard, devient indissociable de l'enjeu de la langue.

3.3. La (re)valorisation linguistique comme projet relationnel : ce que parler une langue autochtone « vaut » pour se dire

The use of language as a claim of sovereignty implies that the hierarchy of languages and communities has been called into question (Martin Rojo, 2021)

Le contexte global des revendications territoriales sera propice à un travail d'objectivation de l'identité culturelle des Pekuakamiulnuatsh. La finalité de la revendication territoriale globale des Pekuakamiulnuatsh au Québec, à l'instar d'autres Premières Nations impliquées dans une démarche similaire, s'articule autour d'un enjeu fondamental : la reconnaissance politique et juridique de leurs *droits ancestraux* sur le Nitassinan, consacrés par la reconnaissance de leur *titre aborigène*¹⁰⁸. La reconnaissance politique du *titre aborigène* représente pourtant, depuis les années 1970, un défi majeur pour l'État, qui s'incarne dans la difficulté à articuler les revendications pour les droits individuels et les revendications pour les droits collectifs (Boudreault, 2003, p.136 ; Capitaine et Martin, 2010). Tant dans la sphère publique qu'institutionnelle, ce défi s'est traduit par des formes de méconnaissance et de résistance à la reconnaissance officielle des droits ancestraux. Cette reconnaissance pose également un défi pour les Premières Nations requérantes, qui s'incarne quant à lui dans un certain « fardeau de la preuve » (Tipi et Boivin, 2020, p.290) imposé par

¹⁰⁷ Principe 9 du document portant sur les revendications territoriales : *Nishastanan Nitasinan/Nitassinan : Notre terre nous l'aimons et nous y tenons*.

¹⁰⁸ L'Annexe 3 présente la partie du Nitassinan revendiquée par les Pekuakamiulnuatsh.

la « mécanique institutionnelle » (Cook, 2016, p.22) régissant le processus de reconnaissance politique des droits ancestraux au niveau fédéral : c'est-à-dire l'obligation pour ces nations de démontrer leur statut de premiers habitants du territoire revendiqué avant l'arrivée des Européens, à partir de critères « tangibles » pouvant être reconnus sur le plan juridique – les mêmes critères nationalistes – occupation continue et exclusive d'un territoire aux frontières claires, homogénéité linguistique et culturelle – qui fondent, comme je l'ai évoqué précédemment, le déni de reconnaissance de l'État de leur statut¹⁰⁹ :

Notre Première Nation, celle des Pekuakamiulnuatsh, possède des droits ancestraux, y compris un titre aborigène, sur le territoire et les ressources. Ces droits et ce titre découlent de notre présence antérieure, soit avant la venue des Européens et des Anglais, du fait qu'elle constituait une société organisée et qu'elle était souveraine. Toutefois, bien que ces droits et ce titre, propre à notre Première Nation, soient reconnus dans la Constitution canadienne, ils sont non définis et c'est notre responsabilité d'en faire la preuve (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2016a, p.ii)

Les critères de base pour reconnaître des droits ancestraux, y compris un titre aborigène, sont la présence sur le territoire avant l'affirmation de la souveraineté de façon continue et exclusive, ainsi qu'être constituée d'une **société organisée** possédant une **culture distinctive** (*Op.Cit.*)

À l'instar d'autres Premières Nations, les Pekuakamiulnuatsh ont ainsi eu à adapter leur langage politique à celui des instances gouvernementales pour être reconnus. Cette adaptation s'est traduite, des années 1970 aux années 1990, par l'émergence d'un mode de pensée du collectif articulé autour d'une logique nationalisante faisant de l'équation « une culture, un territoire, une langue, une identité » le crédo rhétorique des leaders politiques et – si l'on en croit les sources de l'époque – la condition même du dialogue et du rapport égalitaire nécessaire à l'avancée des revendications pour la reconnaissance¹¹⁰. Les

¹⁰⁹ Comme le soulignent à juste titre Hirt et Collignon (2017, p.8) : « Or, comment faire lorsque l'on a été exproprié de longue date et que seule la mémoire orale, transmise de génération en génération, atteste d'une présence ancienne sur des lieux où l'on ne peut plus se rendre, et ce alors que les tribunaux favorisent toujours l'écrit ? Comment montrer que le lien n'a pas disparu malgré ces obstacles ? ». On notera également l'incompatibilité de ces critères au regard des modes de vie et organisations sociales traditionnelles autochtones.

¹¹⁰ Dans le cas de Mashteuiatsh, ce positionnement stratégique s'observe de manière nette dans les années 1990 avec la publication d'un premier texte officiel de cadrage politique intitulé *Les Piekakami Ilnutsch, l'expression d'une Nation*, censé contenir les éléments philosophiques fondamentaux de leur projet de société. Ce projet nationaliste est réitéré officiellement lors d'un colloque de 1995 entre des dirigeants autochtones et des émissaires du gouvernement (intitulé « *Autochtones et Québécois : la rencontre des nationalismes* ») où Jacques Kurtness, politicien ilnu et ex-négociateur du CAM, défendra le point de vue global de la nation Innue sur l'enjeu du nationalisme, en singularisant notamment l'importance des droits linguistiques dans l'entreprise de définition des Innus comme peuple distinct (voir Trudel, 1995).

Pekuakamiulnuatsh – et plus largement, les Innus au Québec (Roy, 2015 ; Schuurman, 1994) – ont ainsi adopté une forme de « nationalisme stratégique » (Lazar, 2021) calqué sur le modèle du nationalisme québécois pour se légitimer auprès des deux paliers gouvernementaux (Delamour, 2017, p.303-304 ; Boucher, 2008). J'avancerais ici que cette orientation n'a rien de surprenant au regard du contexte politique historique dans lequel se formulent les revendications autochtones : il faut voir dans ce nationalisme stratégique non pas l'adoption d'une *idéologie politique* contemporaine cohérente avec les formes passées ou même présentes d'organisations sociales autochtones, mais plutôt comme l'adoption d'un *cadre de légitimation* pour entrer en dialogue avec l'État ; non pas comme une « abdication » aux modèles dominants mais une manière de confronter le déni de reconnaissance de l'État. Pour Schuurman (1994, p.73 et 84), l'adoption de cette idéologie politique coïncide également avec d'autres formes de reconnaissance des peuples autochtones, notamment par les instances internationales. En ce sens, les revendications autochtones pour la reconnaissance culturelle et linguistique peuvent être considérées comme des « luttes de classement » (Bourdieu, 1980, p.65), dont l'orientation particulière est une réaction au pouvoir dominant et aux configurations socio-politiques particulières qui leur sont imposées (Giroux, 2020).

Dans ces circonstances, la *langue*, en tant qu'élément définitoire et fédérateur d'une communauté culturelle, constitue un critère culturel légitimant pour démontrer son statut de peuple distinct et de société organisée. C'est dans ce contexte de revendications que le projet de réclamation du nelueun deviendra, à partir des années 1980, un objectif central du projet de reconnaissance culturel, politique et territorial des Pekuakamiulnuatsh¹¹¹. En 1981, la radio communautaire de Mashteuiatsh voit le jour avec une mission de promotion de la langue dans la communauté¹¹². À la même époque, le conseil de bande décide de prendre en charge l'éducation dans la communauté, avec pour objectif ultime d'y revaloriser la langue et la culture. Suite au colloque communautaire, « *L'école est-elle le reflet de notre milieu ?*

¹¹¹ Cette prise de conscience sera partagée par la Nation innue dans son ensemble : la communauté innue de Uashat (basée sur la Côte-Nord) sera ainsi la première à se mobiliser en créant, en 1978, l'Institut Tshakapesh, dédié à l'enseignement et à la sauvegarde de la langue innue. Les autres communautés innues suivront les recommandations et ressources de l'Institut Tshakapesh pour adresser la situation de leurs propres variétés. Mashteuiatsh, initialement engagée avec Tshakapesh, décidera finalement de faire cavalier seul à la fin des années 1980. Dans mes discussions avec des acteurs et actrices de la réclamation au sujet de cette désolidarisation, deux raisons m'ont été évoquées : d'une part la trop faible vitalité de la langue, qui ne permettait pas à la communauté de « suivre » les divers projets initiés par l'Institut, et d'autre part un souhait de se singulariser et de décider de ses propres normes linguistiques, notamment en matière d'orthographe.

¹¹² Les informations citées ici et dans cette page proviennent de la *Politique d’Affirmation Culturelle des Pekuakamiulnuatsh* (Conseil des Montagnais du lac Saint-Jean, 2005).

», où s'amorcent des réflexions sur la reculturation par l'espace scolaire après des décennies d'éducation coloniale dans les pensionnats et en dehors, la transmission de la langue est finalement placée sous la responsabilité des écoles communautaires, et à la fin des années 1980, les locaux de l'ancien pensionnat de Mashteuiatsh sont rénovés et réinvestis pour accueillir une nouvelle école dispensant des cours de nelueun. Ce n'est toutefois qu'en 1985 qu'une première réflexion collective autour de la langue a lieu entre le conseil de bande et la population, sous la forme d'un colloque communautaire intitulé : « *La sauvegarde de la langue est-elle primordiale pour notre avenir ?* ». À l'issue de ce colloque, des recommandations sont adoptées par le conseil de bande, visant à faire du nelueun un élément central d'une première *Politique de développement culturel* adoptée en 1989, axée sur la constitution d'un projet de société autonome. Cette première politique de développement culturel, qui ouvrira la voie à d'autres textes institutionnels de cette nature, marquera les débuts du projet de réclamation du nelueun dans la communauté.

Dans ce contexte, la communauté fera appel, au tournant des années 1990, à l'expertise de linguistes pour évaluer la situation de la langue dans la communauté, et penser des mesures de réclamation linguistique adéquates. Je discute des implications de cette mise en relation de la communauté avec le milieu académique dans la dernière partie de ce chapitre.

4. Le discours des linguistes comme discours d'autorité sur la langue

The production of knowledge, new knowledge and transformed “old” knowledge, ideas about the nature of knowledge and the validity of specific forms of knowledge, became as much commodities of colonial exploitation as other natural resources (Smith, 2006, p.92)

4.1. La colonialité du savoir linguistique : de l'épistémologie à la rhétorique des langues en danger

Le 29 juin 2021, la *Linguistic Society of America* publiait un communiqué officiel¹¹³ à la suite de la découverte, au Canada, de plusieurs centaines de sépultures anonymes d'enfants autochtones sur les terres de l'ancien pensionnat de Kamloops¹¹⁴ :

The Linguistic Society of America affirms that this is an issue linguists must acknowledge and address. The boarding schools in Canada and the US were a substantial cause of cultural and linguistic loss for communities whose trauma continues. It is relevant for language reclamation and revitalization; for linguistics as a field that engages with Indigenous communities on these and other topics; for the issue of support or exclusion from academia of Indigenous linguists; for the associations between linguistics and the religious organizations that perpetuated many of these atrocities, and for linguists and linguistics as a field as they continue -- or do not continue -- to perpetuate harm, whether intentionally or not. This is not a time to forget.

Ce communiqué faisait suite à la déclaration du collectif des linguistes autochtones de la *Linguistic Society of America*¹¹⁵, publiée quatre jours auparavant, qui invitait l'ensemble des chercheurs et chercheuses de la discipline à réfléchir à la manière dont leurs travaux de recherche « reproduisent des pratiques et idéologiques coloniales nocives » (ma traduction), tout en soulignant à travers leurs diverses recommandations en faveur d'une recherche

¹¹³ <https://www.linguisticsociety.org/news/2021/06/29/lisa-issues-statement-indigenous-community-issues> (consulté pour la dernière fois le 3 juillet 2021).

¹¹⁴ Pensionnat situé en Colombie Britannique.

¹¹⁵ Communiqué officiel :

<https://www.linguisticsociety.org/sites/default/files/Statement%20from%20Indigenous%20linguists%20and%20language%20scholars%20on%20Boarding%20and%20Residential%20Schools%20%281%29.pdf>. Aussi connu sous le nom de Natives4Linguistics special interest group : <https://www.linguisticsociety.org/content/natives4linguistics-special-interest-group> (consulté pour la dernière fois le 3 juillet 2021).

décoloniale le caractère normatif et parfois conflictuel de la linguistique pour les projets de réclamation des communautés autochtones. Ces deux communiqués mettent en évidence une autre contrainte à la valorisation des langues autochtones que j'illustrerai dans cette partie à partir du cas du nelueun : celle de la colonialité des savoirs. Par « colonialité des savoirs »¹¹⁶, je fais référence à la manière dont le colonialisme, en tant que système politique de dépossession et de domination basé sur des rapports de force physiques et matériels (Loomba, 2007, p.40), a également opéré d'un point de vue symbolique, à travers l'imposition d'une hégémonie culturelle euro-centrique dont l'une des ramifications a été la (re)production d'un savoir savant sur les peuples colonisés.

De nombreux travaux académiques ont montré la manière dont l'expertise linguistique en contexte colonial – incarnée par la figure des missionnaires et plus tard, celle des linguistes –, a été mise au service de projets de documentation linguistique qui ont contribué, à objectifier, catégoriser, hiérarchiser et pathologiser les langues non-européennes et leurs locuteurs et locutrices (Rosa, 2019 ; Heller et McElhinny, 2017 ; Errington, 2008 ; Calvet, 1998). La constitution de la linguistique moderne comme science, sous la toile de fond des nationalismes européens, comme le rappelle Adrian Pablé (2021), a également contribué à reproduire cette colonialité. Dans son compte rendu des travaux contemporains sur l'ethnohistoire des contacts linguistiques en Amérique du Nord, Michael Silverstein (1996) fait état du problème de la récursivité d'une vision moderniste des langues¹¹⁷ dans les descriptions académiques des pratiques et réalités langagières autochtones :

Even in the face of long-known linguistic documentation to the contrary, most anthropological work has proceeded out of its own ideological condition of Andersonian (B. Anderson 1991 [1983]) linguistic-cultural nationalism, in which "stable, language-bounded, one-language cultural units," ably criticized by Hymes (1968) and by Irvine (1987), have been assumed to be the basic condition of "traditional" Native American discursive life, and plurilingualism the remarkable exception. In North America this has not been the norm for the entire record of written evidence over 500 years, and to use an assumption of unilingual sociocultural units based on such a conception [...] has long been considered incorrect and known to be unsupportable. [...] In so doing, however, these scholars and their students and

¹¹⁶ J'attribue cette notion, et ses notions connexes (colonialité de l'être, colonialité du pouvoir, etc.) à l'école de pensée décoloniale sud-américaine, représentée notamment par Catherine Walsh (2011), Walter Dignolo (2007) et Anibal Quijano (2000). Pour une synthèse informative de ces notions, voir Paveau (2021a). Pour une perspective autochtone sur le rôle de la Modernité (période historique) dans la colonialité des savoirs, voir Smith (2006).

¹¹⁷ Pour une discussion plus poussée sur les courants théoriques et méthodologiques qui ont fait évoluer la discipline depuis le 19^e siècle et qui ont contribué à promouvoir cette vision, voir Errington (2008), Myhill (2003) et Silverstein (1996).

successors down to the present time have inadvertently preserved the kind of thinking about languages that has characterized ideologies of ethnicity and nationality in European experience, turning it into an only occasionally examined "paradigm" of working assumptions. These assumptions project what we might call an armchair linguistic anthropology by hypostasizing discrete "communities" in a necessary image of unitary "languages" congenial to typological and to comparative-historical linguistics (Silverstein, 1996, p.127-128).

En Amérique du Nord, la question de la colonialité du savoir linguistique a été largement discutée ces dernières années en anthropologie linguistique¹¹⁸, et plus particulièrement dans le champ des études sur la revitalisation linguistique, où l'appel des chercheurs, chercheuses, militants et militantes autochtones à « décoloniser la revitalisation linguistique » (Charlo et Rivers, 2013) et/ou à « décoloniser le champ des langues en danger » (De Korne et Leonard, 2017), a permis de populariser de nouvelles théories, méthodologies (Doxtater, 2011 ; Geiger, 2017) et paradigmes ontologiques pour penser la revitalisation linguistique hors d'un cadre hégémonique. La « réclamation linguistique »¹¹⁹, dans la théorisation proposée par le sociolinguiste miami Wesley Leonard (2019b, 2017) et l'anthropologue linguiste chikasaw Jenny L. Davis (2017), en est un bon exemple. Au cœur des critiques de ces partisans et partisans d'une nouvelle approche de la revitalisation, se trouve la persistance des logiques et structures coloniales dans les approches traditionnelles des situations de revitalisation linguistique en contextes autochtones. Comme le résume Leonard (2008), l'approche dominante des linguistes allochtones dans ce type de contextes a été de prioriser les efforts de documentation et de standardisation des langues autochtones plutôt que les besoins locaux des (néo)locuteurs et (néo)locutrices ou les efforts de redéveloppement et de réappropriation de ces langues, à partir de partis-pris sur leur extinction inévitable.

Si la part de colonialité impliquée dans la production des savoirs sur les langues autochtones relève de considérations épistémologiques, elle se structure également à travers la rhétorique scientifique et militante adoptée pour parler de ces langues, de leur valeur, et de l'importance de leur sauvegarde et de leur revitalisation. Dans le champ académique, les critiques portant sur ce que les linguistes ont communément nommé la *rhétorique des langues en danger* (Hill, 2002) sont un autre exemple de l'influence du discours d'expert dans la reproduction

¹¹⁸ Voir notamment le numéro spécial de *Language, Culture and Society* (2019, vol.1, n°1) intitulé « The Coloniality of Knowledge and the Language Disciplines », et notamment les articles de Silvia Rivera Cusiquanqui, Beatriz Lorente et Mary Louise Pratt.

¹¹⁹ Voir glossaire (entrée « Réclamation linguistique »).

de conceptions normatives de la revitalisation linguistique et de la valeur des langues minorisées. Comme le souligne Leonard (2008, p.32) :

[...] there are many ways to talk about language, all with political and social implications. The specific terms used and the ideas they imply guide policy, research, and even how people view their own heritage languages—or, for that matter, how they view their heritages, period.

Davis (2017, p.39), quant à elle, décrit bien les stratégies sur lesquelles s'appuie cette rhétorique des langues en danger dans le cas des langues autochtones (mon emphase) :

Linguistic extraction is the process of discussing languages and language reclamation movements extracted from the personal lives, communicative practices, and embodied experiences in which they are inherently embedded. The ***erasure of colonial agency*** minimises historical and ongoing causes of language endangerment and dormancy, sometimes to the extent of misattributing agency onto Indigenous communities themselves. ***Lasting*** draws on O'Brien's (2010) identification of the discursive and semiotic process through which Indigenous populations are framed as 'vanishing', and applies it specifically to practices within the context of Indigenous and endangered languages. It is replicated in discussions about 'last speakers' and over-emphasis on declining speaker populations (Muehlmann 2012) rather than new speakers and positive language reclamation effects.

J'aimerais à mon tour illustrer la dimension coloniale du savoir linguistique – autant dans sa dimension épistémologique que rhétorique – et en questionner l'impact sur les efforts de réclamation de ma communauté d'étude –, en me penchant sur une enquête sociolinguistique réalisée en 1993 sur le devenir du nelueun à Mashteuiatsh ; une enquête déterminante à la fois dans l'histoire de la réclamation du nelueun dans la communauté, et dans mon propre cheminement de recherche en tant que sociolinguiste dans la communauté, un quart de siècle plus tard. En montrant, à partir de cette enquête et du plan d'action pour la langue qui l'a suivie, comment le discours d'expert sur la langue est aussi un discours d'autorité normatif sur les langues et locuteurs minorisés, mon objectif est à la fois de poursuivre mon exposé des diverses contraintes pesant sur la valorisation des langues autochtones dans l'histoire, mais aussi de poser les jalons d'une réflexion sur ma propre démarche de linguiste allochtone en contexte autochtone, que je développerai au fur et à mesure des chapitres.

4.2. Une langue (dite) en voie d'extinction : le rapport d'enquête de 1993

En 1993, deux linguistes d'une université québécoise publiaient le rapport final d'une enquête sociolinguistique sur la situation du nelueun à Mashteuiatsh. Cette enquête-sondage de deux mois¹²⁰, commanditée par les services éducatifs du conseil de bande suite aux réflexions entamées quelques années plus tôt sur la nécessité de revitaliser la langue au sein de la communauté, avait pour objectif de déterminer « l'état de santé » du nelueun et ses « chances de maintien » par rapport au français, à partir d'un recensement des pratiques, compétences et attitudes linguistiques attestées à son égard.

Les résultats de l'enquête posaient le constat d'une perte de la transmission de la langue dans les familles, de l'absence quasi-totale de locuteurs et locutrices totalement unilingues et d'une diminution graduelle des compétences langagières en nelueun chez les bilingues et les jeunes générations. L'enquête dressait aussi le profil « type » des (non-)locuteurs présents dans la communauté, en corrélant les réponses du questionnaire d'auto-évaluation à cinq variables : l'âge¹²¹, le sexe, l'occupation, le niveau d'éducation et la langue maternelle rapportée. Il ressortait de cette analyse deux profils distincts – les linguistes parleront de « scission » communautaire sur des bases linguistiques – cohérents avec une situation diglossique coloniale¹²² :

- Les « locuteurs » de nelueun (*montagnophones*), généralement les membres de la communauté les plus âgés (45 ans et plus), *unilingues*, issus d'une filiation traditionnelle ilnu, et ayant pour beaucoup connu la vie en territoire. Ces personnes faisaient partie des répondants et répondantes les moins scolarisées de « l'échantillon global », et aussi les moins avantagées économiquement et professionnellement. Les locuteurs *bilingues*, également inclus dans ce groupe, faisaient partie de la tranche

¹²⁰ Réalisée durant l'été 1993, cette enquête invitait les membres de la communauté à répondre à un questionnaire d'auto-évaluation sur leurs pratiques dans le cadre de sessions d'informations organisées par les linguistes et des bénévoles de la communauté. 24% des membres majeurs de la population (issus de diverses catégories socio-professionnelles) ont participé à l'enquête, un échantillon représentatif de la population selon les linguistes.

¹²¹ Cinq tranches d'âges sont retenues : 18-29 ans (catégorie sous-représentée dans l'échantillon global des répondants et répondantes), 30-39 ans (catégorie sur-représentée), 40-49 ans, 50-59 ans et 60 ans et plus (les aînés). Ces catégories ne sont pas justifiées par les linguistes.

¹²² Mais aussi cohérents avec la répartition des groupes sociaux-familiaux dans la communauté (voir la section 1.2).

d'âge des 30-49 ans. Leur compétence passive en nelueun était estimée supérieure à leur compétence de production. De nombreux membres de ce groupe avaient connu l'époque des pensionnats.

- Les « non-locuteurs » (*non-montagnophones*¹²³), généralement les membres de la communauté les plus jeunes (de 18-29 ans à 30-39 ans), issus d'une filiation ilnu ou d'unions exogames avec un ou deux parents francophones. Ces personnes étaient les plus scolarisées (en français), et les mieux insérées économiquement et professionnellement (les collets blancs faisaient partie de cette catégorie). L'enquête notait toutefois chez les plus jeunes des pratiques d'alternance codique (entre le français et le nelueun) que l'on ne retrouvait pas chez les locuteurs ou non-locuteurs des autres tranches d'âge.

L'enquête concluait, sur la base de ces facteurs, que le nelueun était « sérieusement menacée de disparition » dans la communauté, et délimitait un plan d'action – qui sera produit l'année suivante – pour revitaliser la langue dans les prochaines années. La publication des résultats de cette enquête justifiera la mise en place d'un comité de travail dédié à la sauvegarde et à la revitalisation de la langue dans la communauté, chargé de mettre en œuvre les recommandations listées par le *Plan d'action pour la langue* (1994). Initialement dévolue aux services éducatifs du conseil de bande, cette mise en œuvre deviendra, au début des années 2000, la responsabilité partagée du service *Patrimoine et Culture*¹²⁴ – qui, deux décennies après l'enquête initiale, allait devenir le premier comité aviseur de ma recherche¹²⁵. En 2018, soit 25 ans après les premières conclusions du rapport d'enquête, et face au constat de la baisse pérenne des locuteurs et locutrices de nelueun dans la communauté, ce comité aviseur avec qui j'avais entamé des négociations en vue d'une collaboration de recherche me demanda de reprendre cette enquête afin de la réactualiser.

¹²³ Aussi appelés « unilingues francophones ».

¹²⁴ Anciennement connu sous le nom de Patrimoine, Culture et Territoire.

¹²⁵ Un comité aviseur est un comité chargé d'assurer l'encadrement et le suivi d'un projet de recherche effectué localement. Ce comité supervise un-e chercheur-e et collabore étroitement avec lui ou elle sur le terrain. Un comité aviseur est désigné par le conseil de bande, et est généralement composé d'acteurs et actrices de la communauté jugées compétentes dans les domaines ciblés par la recherche. Dans mon cas, il s'agissait des responsables politiques de deux services distincts du conseil de bande en charge des questions liées à la langue et à l'économie, et de quelques acteurs et actrices des organismes culturels et économiques de la communauté.

N'étant pas en mesure de répondre favorablement à cette requête – pour des raisons que j'expliquerai au chapitre 2¹²⁶ –, je produisis néanmoins, avant d'être redirigée vers un autre comité aviseur, un court commentaire critique sur la méthodologie et l'interprétation des résultats de l'enquête, afin d'aiguiller le comité dans ses futures mesures en faveur de la langue. J'attirai notamment l'attention du comité sur ce qui, en tant que sociolinguiste, me semblait être des limitations, voire des biais significatifs à l'enquête¹²⁷ – autant dans le modèle quantitatif de l'enquête elle-même que dans les recommandations établies par les linguistes sur la base des résultats. Dans les sections qui suivent, je délaisserai la question des limitations perçues de l'enquête pour me concentrer à la place sur la vision particulière de la revitalisation prônée par celle-ci, ainsi que sa rhétorique, afin de la relier à mon propos précédent sur la colonialité du savoir. Si le discours académique sur la revitalisation des langues en danger a parfois pu être considéré comme un « régime de vérité » en linguistique (Costa, 2013b), il me semble utile, ici, de le considérer également comme un régime de valeur, c'est-à-dire un mode d'organisation et de classement hiérarchique des pratiques langagières et des locuteurs, (d)évaluées selon leur (in)adéquation aux catégories légitimantes et critères normatifs de ce qui constitue une langue, une compétence, ou un locuteur légitime.

4.2.1. *Quel idéal¹²⁸ de revitalisation ?*

The bigger and more complicated problem¹²⁹ is that of 'linguistic purism', the ideology that a language has a given 'correct' form and that its transmission and use should follow certain established patterns (Leonard, 2008, p.29)

L'enquête de 1993 prônait une approche de la revitalisation linguistique basée sur un renversement total de la tendance au transfert linguistique (*language shift*), et le

¹²⁶ Voir également l'Annexe 9 : « Chronologie de la recherche et de la collaboration ».

¹²⁷ Que j'ai imputé d'une part à une lecture contemporaine de l'enquête, mais aussi à l'obédience disciplinaire des deux linguistes, qui n'étaient pas sociolinguistes mais grammairien·nes de formation et de pratique.

¹²⁸ Je définis ici le terme « idéal » dans l'acception suivante, cohérente avec l'analyse qui en est faite dans cette partie : « modélisation scientifique explicitement « réductionniste » et « extractionniste » (Muni Toke, 2013 : 8 ; paraphrasant Agha, 2007).

¹²⁹ Posé par les linguistes dans les contextes de réclamation.

rétablissement du nelueun comme langue véhiculaire des unités sociales de base telles que la famille et les réseaux socio-communautaires. Cette approche prototypique de la revitalisation coïncidait avec une vision elle-même prototypique de la vitalité linguistique, construite autour de deux impératifs : celui de la transmission de la langue dans les familles, et celui de la standardisation orale et écrite de la langue¹³⁰.

L'enquête abordait l'enjeu de la survie du nelueun par la transmission d'après un modèle générationnel, posant comme acquis une transmission verticale et pérenne de la langue à travers le noyau familial¹³¹ :

Une langue ne peut réellement survivre comme langue vivante si sa transmission **n'est pas normale** : transmission assurée par les parents et acquise par les enfants dès la première enfance (p.24, mon emphase)

Quand on parle de "sauver une langue", cela veut dire concrètement que l'on veut prendre les moyens nécessaires pour que subsiste une communauté de gens pour qui la langue x est la langue maternelle est le principal véhicule des échanges interpersonnels quotidiens dans la famille, le voisinage et les réseaux sociaux. En d'autres mots, on souhaite remettre en place **le processus d'auto-reproduction assuré par la transmission naturelle de la langue** entre les générations qui est nécessaire à la survie de la langue dans la communauté. **Une langue n'est viable que si cette condition est remplie** (*Ibid.*)

Cette approche de la transmission linguistique¹³², dans laquelle seule la transmission familiale de la langue est perçue comme « naturelle », et donc légitime – par opposition à une transmission « formelle »¹³³, comme celle prodiguée par l'école – devient dans le rapport des linguistes le faire-valoir d'une conception politique du groupe, basée sur l'existence

¹³⁰ De cet impératif de standardisation, les Pekuakamiulnuatsh n'en retiendront finalement que la dimension écrite. Ainsi, un projet de standardisation de l'orthographe du nelueun sera amorcé dans la communauté les années suivant la publication des résultats de l'enquête. Ce projet, inachevé lors de mon arrivée dans la communauté en 2017, était une source continue de débats (encore palpables à l'époque de mon terrain), en particulier entre les aînés et le conseil de bande. Ces débats étaient liés au choix d'une norme orthographique qui corresponde à la forme orale parlée par les aînés mais qui, pour les responsables politiques, puisse aussi marquer une certaine spécificité ilnu. Dans ce contexte, les aînés craignaient que les jeunes générations apprenant la langue à l'écrit ne la prononcent pas de manière « authentique ».

¹³¹ Une partie du questionnaire de l'enquête s'attachait à clarifier la question de l'héritage familial dans la transmission, à partir de questions sur les pratiques langagières des parents, des grands-parents et des arrière-grands-parents.

¹³² Je ne proposerai pas ici de retour théorique sur le concept de transmission ou le modèle générationnel.

¹³³ Cette distinction entre « transmission naturelle » et « transmission formelle », qui participe à hiérarchiser les formes et les espaces de la transmission linguistique, est explicitement faite dans le rapport d'enquête. Dans la lecture que j'en fais, elle s'apparente à une distinction entre *acquisition linguistique* (le fait de s'approprier des ressources linguistiques par immersion sociale de façon spontanée, sans dispositif particulièrement dédié à cette transmission) et *apprentissage linguistique* (le fait de s'approprier des ressources linguistiques à l'aide de dispositifs didactiques/pédagogiques centrés sur ce que l'on essaye de transmettre et connaître).

d'une communauté ethnique conçue dans une relation organique et atemporelle avec sa langue maternelle. Cette consubstantialité est véhiculée à plusieurs endroits du rapport lorsqu'il est question de transmission ou ici, de transfert linguistique vers le français, qui sont le lieu d'un glissement conceptuel de la question de la langue vers celle de la culture, à travers la métaphore biologisante de la « reproduction naturelle » :

Le transfert d'allégeance linguistique peut se décrire comme un processus selon lequel **une communauté linguistique x perd sa capacité d'auto-reproduction naturelle**. Comme pour une population sur une pente démographique décroissante, la communauté linguistique x (bien que ses effectifs absolus ne décroissent pas nécessairement) n'assure plus son auto-reproduction : **elle produit de moins en moins d'enfants qui parlent la langue x** mais produit des enfants qui parlent la langue y. Le remplacement des générations linguistiques n'est plus garanti (p.13)

En considérant la teneur globale du rapport¹³⁴, j'interprète cette conception politique du groupe véhiculée à travers ce modèle de transmission comme étant caractéristique d'une idéologie nationaliste. Comme le souligne Barontini (2014, p.42), glosant Balibar et Wallerstein (1997) :

Le « schème de la généalogie », envisagé comme le « noyau symbolique de l'idée de race », induit donc un schéma de transmission *linéaire* à travers la *succession* des générations. [...] il s'agit d'un cadre qui, au fond, se révèle en contradiction totale avec une approche dynamique et constructiviste de l'articulation entre ethnicité et langue, puisque l'axe générationnel naturalise et fige. Par ailleurs, l'objet de cette *transmission*, la « *substance biologique et spirituelle* » n'est pas envisagée comme modifiée et modifiable – contrairement à ce que l'on observe en réalité – puisque le mode racial d'ethnisation cherche justement à fixer, délimiter, naturaliser cette « *substance* », plus symbolique que réelle.

Avec la langue comme critère exclusif de la reproduction du groupe, cette approche de la transmission articule une vision où la variation linguistique¹³⁵ est perçue comme un risque à la solidarité du groupe, devant être contenu¹³⁶. Cet enjeu apparaît explicitement dans le rapport lorsque les linguistes justifient l'importance de la standardisation de la langue :

¹³⁴ Voir la suite de l'analyse.

¹³⁵ L'enquête notait en effet l'existence de deux dialectes nelueun distincts dans la communauté, que les linguistes mettaient sur le compte de « l'origine diverse des répondants montagnophones ».

¹³⁶ Cette vision est aussi le socle d'une rhétorique alarmiste où l'enjeu de la perte de la langue est aussi celui de la perte culturelle (le groupe, comme sa langue, est perçu comme étant en déclin). En construisant la langue comme un objet « héréditaire », se reproduisant et transmettant « simplement » (*sic*) à l'intérieur d'un groupe

Il serait également souhaitable d'éclaircir la question de la variété de montagnais que la communauté entend privilégier ou à tout le moins dégager une entente explicite sur le niveau de variation tolérée, par exemple, la coexistence explicite de deux co-dialectes. [...] **En balayant ce problème sous le tapis, ou faute de pouvoir le saisir sous toutes ses facettes, on risque de voir tout le reste des efforts pour la préservation/revitalisation du montagnais anéantis au nom de querelles de clochers et de rivalités de groupes** (p.36-37).

Ainsi, l'hétérogénéité linguistique – qu'il s'agisse de la variation orthographique ou dialectale, de l'alternance codique ou du bilinguisme, que le rapport recense par ailleurs, sont régulièrement identifiés non pas comme des « bases » à partir desquelles penser la revitalisation de la langue – voire même, sa vitalité – et les efforts des locuteurs (Leonard, 2019b), mais comme des freins au maintien et/ou redéveloppement du nelueun, et/ou présentés comme des preuves du « transfert d'allégeance linguistique » des locuteurs vers le français, dans une démarche moralisante vis-à-vis de ces derniers, et au mépris de la réalité locale de leurs pratiques, compétences et besoins vis-à-vis de la langue¹³⁷.

Cette approche de la transmission a des implications pour les stratégies de revitalisation préconisées pour la communauté¹³⁸. L'enquête défend en effet une approche de la transmission linguistique en contexte de revitalisation basée sur la technique du « bain d'acide » (*sic*) développée par Joshua Fishman¹³⁹, qui retient uniquement les actions de revitalisation pouvant favoriser « de façon démontrable la transmission de la langue à travers les générations et le rétablissement de son utilisation comme langue d'usage dans les unités sociales de base ». Suivant cette vision, les linguistes concentrent l'essentiel de leurs préconisations sur des mesures pouvant assurer, directement ou indirectement¹⁴⁰, le

homogène déterminé, la complexité des processus sociaux et interactionnels à l'origine de la reproduction des pratiques langagières est balayée.

¹³⁷ Ces besoins n'étant pas renseignés par l'enquête, qui se concentre sur la compétence rapportée et les attitudes face à la langue.

¹³⁸ Cette approche est imposée à la fois comme un idéal à atteindre mais aussi comme un critère d'évaluation des pratiques linguistiques et mesures existantes en faveur de la langue.

¹³⁹ D'une manière générale, les stratégies de revitalisation proposées par le rapport d'enquête s'inspirent largement des travaux de Fishman (1991, 2002) sur le transfert linguistique, la diglossie et la transmission (inter)générationnelle. Cet ancrage théorique informe la vision fonctionnelle et compartimentée des langues et des usages qui traverse également le rapport.

¹⁴⁰ Les mesures « directes » se concentrent sur l'accroissement de l'utilisation et la présence de la langue dans l'environnement, tandis que les mesures « indirectes » taclent l'enjeu de la conscientisation collective face à la langue.

développement d'une compétence de production (orale, écrite) dans la langue, ce qu'elles considèrent comme une compétence « active »¹⁴¹, par opposition à une compétence « passive » (le fait de comprendre le nelueun sans le parler) qui serait quant à elle une donnée inutile pour revitaliser la langue – ou ici, mesurer sa vitalité :

Seule la transmission d'une compétence active raisonnable est un signe de santé car le manque de compétence entraîne à ne pas utiliser réellement la langue ancestrale dans la vie courante. Or, une langue qui n'est presque jamais utilisée n'a pas d'avenir. Pourquoi ? tout simplement parce que pour être apprise une langue a besoin d'être entendue (p.9)

Suivant à nouveau cette vision, le rôle de l'école dans la revitalisation du nelueun est construit comme ambivalent, puisqu'il renvoie à une transmission « formelle » de la langue délégitimée par le modèle générationnel de la transmission jusque-là adopté par le rapport d'enquête :

Outre l'accroissement du nombre de locuteurs natifs, on favorisera aussi l'augmentation du nombre de personnes qui possèdent la langue comme langue seconde (L2). [...] Généralement cet apprentissage se fait par des moyens scolaires formels que ce soit dans les programmes d'immersion ou par des formules moins intensives. **On ne doit toutefois pas oublier qu'une langue dont l'apprentissage repose sur des moyens artificiels comme les programmes scolaires n'est pas réellement viable puisque son auto-reproduction naturelle n'est pas assurée. Ces moyens sont de l'ordre des soins palliatifs, analogues aux appareils qui permettent de garder le malade "branché"** (p.14)

Plus loin, les linguistes critiqueront également la possibilité d'un programme d'immersion unilingue en nelueun à destination des jeunes enfants en milieu scolaire¹⁴², argumentant que l'existence d'un tel programme :

[...] ne peut garantir l'utilisation réelle de la langue en contexte naturel (non scolaire) et, par conséquent, il ne peut assurer le rétablissement de la transmission intergénérationnelle au sein de la famille. En effet, ces programmes peuvent favoriser l'acquisition de la langue

¹⁴¹ La question de la *compétence de réception* (seule autre compétence langagière présente dans le questionnaire) apparaît en filigrane du questionnaire d'enquête lorsqu'il est question de mesurer le degré d'exposition des individus à la langue dans divers contextes sociaux (famille, travail, espace communautaire).

¹⁴² Cette critique (et plus généralement l'approche générationnelle prônée par le rapport) aura un impact sur les mesures de revitalisation entreprises par le conseil de bande en milieu scolaire. Ainsi, le programme d'immersion en maternelle qui sera mis sur place l'année suivante la publication du plan d'action des linguistes sera initialement rendu accessible aux enfants de la communauté à la condition que ces derniers disposent d'un parent locuteur dans leur famille, pouvant lui assurer une transmission continue de la langue une fois sorti de l'école. Un·e acteur·rice de la communauté ayant épousé une personne non-autochtone ne rapportera ainsi que son enfant avait été écarté de ce programme, puisqu'étant issu d'un contexte familial à dominante francophone, sa capacité à apprendre le nelueun avait été vue comme compromise dès le départ. À ma connaissance, cette condition sera abandonnée par la suite.

ancestrale comme langue seconde, mais, s'ils ne trouvent pas leur prolongement direct dans la famille et sur le plan communautaire, le risque est grand que les enfants n'utilisent pas cette langue seconde entre eux, ni avec les autres, en dehors du contexte scolaire d'immersion. [...] **Les familles se défaussent ainsi de leurs responsabilités en laissant à l'école le soin de faire ce qu'ils ne veulent plus faire eux-mêmes** (p.15)

On soulignera que cette mise en retrait de l'école au profit d'une transmission familiale exclusiv(ement légitime) reproduit une distinction (linguistique mais aussi sociale) entre les locuteurs issus de familles traditionnelles (qui ont deux parents pouvant parler nelueun), et les locuteurs issus de familles mixtes (où il est plus probable que le français domine, et pour qui l'école demeure un véhicule d'apprentissage plus cohérent). Un autre point de contention du rapport d'enquête avec l'école est le supposé préjudice qu'un enseignement d'immersion ou de première langue en nelueun, au-delà du niveau préscolaire, causerait à l'apprentissage du français dans la communauté :

On doit toutefois se rappeler que si l'école constitue à toutes fins pratiques le seul lieu de transmission réelle [ndlr : effective, actuelle] de la langue ancestrale, il faudra consacrer plusieurs années scolaires à la poursuite de l'objectif d'acquisition du montagnais. **Comment faire avec le retard scolaire qui s'en suivra inévitablement en français¹⁴³ ? Est-on prêt à faire face à cela ?** [Note de bas de page : **Il n'est pas possible de gagner sur tous les tableaux, à la fois garder le gâteau et le manger**] (p.30)

Le rapport d'enquête construit ainsi la question de la transmission du nelueun dans le contexte formel de l'école comme un faux-dilemme entre d'un côté, une situation linguistique impliquant la possibilité d'une (longue) acquisition du nelueun au détriment d'un apprentissage efficace du français, et de l'autre, une situation linguistique excluant l'apprentissage du nelueun mais assurant le bon apprentissage du français. Dans ces deux scénarios construits sur l'exclusion d'un troisième – la possibilité d'un programme d'enseignement bilingue où cohabiteraient les deux langues¹⁴⁴ –, le choix de prioriser le français dans l'espace socio-symbolique de l'école est présenté comme une moindre perte pour la communauté¹⁴⁵.

¹⁴³ La question du retard d'apprentissage en français faisait partie des critiques à l'encontre de l'enseignement des langues autochtones à l'école au moment de la réappropriation de l'espace scolaire dans les années 1970.

¹⁴⁴ Dans le rapport, le bilinguisme est envisagé de manière binaire (deux monolinguisms) et déficitaire (influence des théories sur le handicap du bilinguisme). Pour une synthèse des arguments et contre-arguments de cette controverse, voir Billiez (2007) et Tabouret-Keller (2011).

¹⁴⁵ Ce type de positionnement paradoxal des linguistes face au nelueun se retrouve à d'autres endroits du rapport d'enquête. Je l'attribue à la croyance des linguistes en l'extinction prochaine de la langue (prédiction que les

À travers l'enjeu des formes et espaces légitimes de la transmission se dessine au final un imaginaire linguistique cohérent avec une vision consubstantielle du lien langue-culture-identité, qui plus est orientée par un idéal de langue standard, comme seul horizon possible de la sauvegarde de la langue.

4.2.2. *Des locuteurs transfuges*

Words matter. Words can both harm and heal. [...] As linguists, we should also look within our own discipline for language that trivializes the harm done. Consider, for example, the portrayal of Indigenous language loss ultimately as a "choice". [...] Tragically, some distort accounts of this horrifying situation to suggest that the children who did not take these risks had freely chosen to abandon their heritage. This is not a time to be silent. (Communiqué officiel de la LSA, 29 juin 2021)¹⁴⁶

Le rapport a recours à une rhétorique alarmiste pour décrire la situation présente et future du *nelueun* dans la communauté. Celle-ci s'appuie sur des termes et expressions empruntés à des champs lexicaux évoquant la perte ou la disparition (celui de la maladie, de la domination, de la fatalité, de la mort – de même que des métaphores biologisantes), des commentaires axiologiques des linguistes¹⁴⁷, et des arguments d'autorité dévoyés, tels qu'une instrumentalisation de l'outil statistique¹⁴⁸ ou des analogies avec des situations

linguistes feront fréquemment) : dans ce contexte, il est possible de penser que la « disruption » de l'apprentissage du français ne soit pas vue comme nécessaire, puisque la langue est sur le point de se perdre.

¹⁴⁶ <https://www.linguisticsociety.org/news/2021/06/29/lsa-issues-statement-indigenous-community-issues> (consulté pour la dernière fois le 3 juillet 2021).

¹⁴⁷ À titre d'exemple, les linguistes évaluent les préconisations du plan d'action pour la langue selon leur degré de faisabilité. On notera que beaucoup de ces préconisations sont évaluées personnellement par les linguistes comme étant « impossibles à réaliser » (par exemple, « promouvoir la transmission naturelle de la langue chez les jeunes »), bien que ces dernières les mentionnent par ailleurs. On présente donc à la communauté un scénario « idéal », mais qui ne peut jamais être mis en œuvre. Cette pratique, que l'on pourra trouver curieuse et contre-productive aux efforts de revitalisation, participe d'une vision de la langue comme étant en voie d'extinction, et pour laquelle tout effort semble inutile.

¹⁴⁸ L'usage qui est fait des échelles de mesure de type *likert* participe également à construire le discours alarmiste du rapport sur la situation de la langue. À titre d'exemple, certains diagrammes inclus dans le rapport visent à proposer différents scénarios de viabilité de la langue utilisent des catégories d'échelle non-standardisées (« prévisible », « actuel », « réaliste ? », « irréaliste », « utopique ») qui laissent apparaître les prédictions personnelles des linguistes quant à la situation actuelle et à venir. Certains tableaux, de surcroît, représentent une projection qui ne se base sur aucun chiffre statistique issu du rapport d'enquête.

linguistiques exogènes¹⁴⁹. Ces différents procédés ont pour effet de susciter un sentiment d'urgence face à la situation de la langue, dont la déperdition est en même temps présentée comme quelque chose d'inéluctable, peut-être pour conscientiser le lectorat – le conseil de bande et la population – à l'importance de déployer des efforts pour sa sauvegarde :

Comme une machine infernale impossible à freiner, la disparition de la langue montagnaise se déroule sous les yeux-mêmes (*sic*) de la population et ceux qui en sont affectés au premier chef (les montagnophones) sont ceux-là même qui la déplorent le plus (p.83)

Je considère ces procédés rhétoriques comme participant d'une forme de colonialité, en ce qu'ils, d'une part, « construisent la position valide [ndlr : ici, l'idéal de revitalisation des linguistes] comme la norme standard et légitime, autrement dit, universelle » (Paveau, 2021a), et du fait qu'ils concrétisent, d'autre part, l'imaginaire de la déperdition – linguistique mais aussi culturelle, si l'on en croit le rapport – des autochtones. Ces procédés entrevoient les efforts de revitalisation du nelueun comme étant voués à l'échec, et la langue, comme étant vouée à l'extinction. C'est d'ailleurs sur ce constat que le plan d'action pour la langue se concluait, en reprenant une citation de Nancy Dorian¹⁵⁰ (1997) :

L'accent que j'ai mis jusqu'ici dans cet article sur les difficultés et parfois même l'impossibilité de promouvoir la survie d'une langue sur une base officielle ou individuelle ne doit pas donner à penser, en dépit d'apparences contraires, que de tels efforts n'ont aucune valeur. Il existe un nombre de raisons possibles d'entreprendre de tels efforts en dépit du fait qu'ils font parfois face à **un échec quasi certain**... Les actions de l'école et le support communautaire peuvent en un sens **agir comme correctif psychologique**, même si les conséquences pratiques des efforts pour la promotion [de la langue] peuvent demeurer sans résultats tangibles. Les locuteurs, ou à tout le moins leurs enfants et les enfants de leurs enfants, pourront un jour éprouver une certaine consolation..., ou changeront les attitudes familiales négatives, face au renversement de l'attitude *officielle* et de la diminution de l'hostilité face à la culture minoritaire dans la communauté au sens large (Dorian, 1987, p.63, *notre traduction*)

L'idée de « correctif psychologique » est importante ici pour saisir un autre pan de l'approche de la revitalisation prônée par le rapport d'enquête et le plan d'action pour la langue. En effet, la rhétorique alarmiste, ou rhétorique de l'extinction, qui traverse

¹⁴⁹ Ainsi, le cas de l'irlandais, plusieurs fois cité par le rapport, est présenté comme un exemple « d'échec » des politiques d'État qui auraient, selon la lecture qu'en font les linguistes à partir de Fennel (1980), déresponsabilisé les locuteurs de l'apprentissage naturel de leur langue à travers la formalisation de la transmission de l'irlandais par l'école.

¹⁵⁰ Spécialiste de la revitalisation linguistique en contexte écossais.

l'ensemble des rapports, s'accompagne d'un discours moralisateur axé sur la responsabilité des locuteurs dans la perte de leur langue. Ce discours moralisateur est rendu possible par une invisibilisation, voire un effacement des conditions de minoration de la langue, aidée d'une part par les omissions formelles du rapport quant à la situation glottopolitique du nelueun, tout en étant soutenue d'autre part par l'emploi récurrent d'une stratégie de déspecification lexicale (Paveau, 2020), avec l'utilisation de termes ou expressions tels que « contexte bilingue » ou « bilinguisme » en lieu et place de termes plus sensibles tels que « minoration linguistique » ou même « diglossie ». L'enjeu de la perte (de transmission) de la langue, alors sapé de ses causes glottopolitiques, est réduit à une question de volonté collective ou individuelle, et est présenté comme un problème méritant intervention sur les locuteurs qui se voient pathologisés sur le modèle de leur langue « malade »¹⁵¹ :

Ils peuvent bien déplorer la perte de leur langue, entretenir des opinions et attitudes avouées très positives envers leur langue et leur culture, le fait est que ce qui manque c'est précisément la **volonté** de les perpétuer. [...] [D]es ateliers de sensibilisation discutés à la section 10.1 pourraient permettre aux gens d'exprimer leur point de vue et de rapporter leurs expériences face à la langue montagnaise, **un peu à la manière d'une psychothérapie linguistique** (p.33)

L'enjeu de la *volition linguistique*, tel que je choisis de le nommer ici, présente – au même titre que son corollaire : la loyauté linguistique – également une dimension clivante, où se dessine une distinction entre deux types de locuteurs ; ceux qui parlent la langue (les locuteurs « actifs »), et ceux qui la parlent « mal » (les locuteurs « passifs » et/ou pratiquant des formes d'alternance codique) :

On ne peut compter, pour la survie du montagnais, sur des individus qui n'ont pas développé une bonne compétence de la langue montagnaise, puisque la tendance pour ceux-là est de l'utiliser moins que ceux qui ont une bonne compétence et donc de le transmettre moins aux jeunes générations. Or, nous avons vu que c'est précisément chez les plus jeunes que la compétence en montagnais est la moins bonne. La transmission de la langue ancestrale aux générations futures semble donc sérieusement compromise (p.48)

¹⁵¹ Le modèle de transmission générationnel prôné par le rapport participe aussi de ce discours moralisant. En posant la transmission de la langue comme un fait « simple » (*sic*) et « normal » (*sic*), le rapport incrimine les locuteurs pour leur présumée inaction dans la disparition de leur langue : « Assurer la base ne coûte rien, ne demande pas la mise en place de programmes sophistiqués, elle ne demande que d'y croire et de le vouloir. [...] Après tout, la transmission de la langue au sein de la famille est la chose la plus simple et normale qui soit » (p.24).

Plutôt que de capitaliser sur les connaissances linguistiques et socioculturelles des locuteurs ayant une compétence même minimale dans la langue – ce qui est, comme le souligne Leonard (2018), l'un des principes clé de la réclamation linguistique – le rapport préconise d'écarter des mesures de revitalisation les locuteurs ne possédant pas une compétence « totale » dans la langue, au profit de locuteurs garants de la reproduction d'une norme d'acquisition légitime¹⁵². Considérant que ces locuteurs sont, d'après les résultats de l'enquête, des personnes essentiellement issues de familles traditionnelles ilnu (par opposition aux familles mixtes), on voit ici se dessiner en filigrane, la notion de *locuteur natif*¹⁵³, productrice de distinctions sociales, voire raciales :

Dans cette perspective, le locuteur natif est donc avant tout une construction idéologique qui sert à désigner celui qui possède la langue qui lui est première, maternelle. Aux autres revient alors l'identité, parfois infamante et meurtrière, de locuteurs non natifs, d'étrangers au groupe, de barbares. [...] Le terme « natif » est donc également porteur d'une valeur ethnoraciale implicite : l'authenticité et la légitimité du locuteur natif tiennent à l'appartenance culturelle qu'on lui prête (Muni Toke, 2013, p.6)

L'effacement des conditions de minoration de la langue, participe aussi à produire ce clivage : ainsi, la prégnance du français dans la communauté est tantôt expliquée dans l'analyse des linguistes par le manque de volonté ou d'efforts des Pekuakamiulnuatsh quant à la sauvegarde du nelueun, tantôt comme « quelque chose à élucider », tantôt par « la présence d'un fort contingent non-montagnophone¹⁵⁴ dans la communauté »¹⁵⁵. On voit à nouveau comment la question linguistique est rattachée à une conception politique du groupe : « l'assimilation linguistique » (*sic*) est justifiée sur la base de l'hétérogénéité sociale du groupe, pas à partir de la situation glottopolitique des langues autochtones au Québec ni à partir de l'héritage du colonialisme, qui sont des facteurs omis de l'équation des mesures de revitalisation.

¹⁵² Les préconisations du rapport misent en grande partie sur le bénévolat des locuteurs jugés compétents en nelueun pour les activités de formation, communication et sensibilisation au (re)développement de l'usage et de la transmission de la langue.

¹⁵³ Partout ailleurs dans le rapport, les locuteurs sont fréquemment divisés et catégorisés en sous-groupes selon leurs caractéristiques linguistiques : unilingues/bilingues, locuteurs actifs/locuteurs passifs, montagnophones/non-montagnophones, etc.

¹⁵⁴ On observe une perméabilité des catégories : par exemple, le statut montagnophone est tantôt basé sur la compétence, tantôt (ici) sur l'identité.

¹⁵⁵ Le rapport fait ici explicitement référence aux mariages mixtes dans la communauté (p.40 et p.46).

Une partie de l'enquête était consacrée à l'évaluation des attitudes linguistiques des membres de la communauté vis-à-vis du nelueun, à partir de cinq questions orientées sur leur désir et volonté de sauvegarder la langue. L'enquête ne faisait cependant pas état des attitudes associées au français pour, entre autres, tenter d'expliquer pourquoi les locuteurs parlent le plus souvent le français à leurs enfants¹⁵⁶. Le rapport justifiait cette analyse partielle de la manière suivante :

Seule une question, dans cette partie, concerne le français. Il n'a pas été nécessaire d'en ajouter d'autres car le français est irréversiblement présent dans la communauté. Par contre, la langue montagnaise est, quant à elle, sérieusement menacée de disparaître et c'est dès lors que les questions concernant les attitudes deviennent pertinentes (p.62)

Cette justification met une nouvelle fois en lumière le parti-pris des linguistes quant à la raison de la situation du nelueun dans la communauté : la perte de vitalité de la langue serait due à la nature des attitudes linguistiques des locuteurs à son égard, sans considération pour le fait que les perceptions de la valeur du français – langue de l'insertion et de la mobilité sociale – justifient aussi les pratiques et besoins linguistiques des locuteurs dans un contexte colonial. La réalité socioéconomique des locuteurs est éclipsée au profit « d'un transfert d'allégeance linguistique » mis sur le compte d'un manque de volonté ou de motivation de la part des locuteurs.

Cette question de la motivation et de la volonté qui sous-tend le discours moralisateur du rapport d'enquête et du plan d'action pour la langue, détermine également une approche particulière de la *valorisation linguistique*, entendue comme la part des mesures de revitalisation dédiées à l'aménagement du statut de la langue. Dans le rapport, cette approche est axée, à juste titre, sur la construction d'une valeur *symbolique* et *utilitaire* à la langue, vue comme la condition nécessaire du redéveloppement de sa pratique dans la communauté. Les linguistes recommandaient ainsi l'accroissement de la présence du nelueun – notamment à travers l'affichage symbolique de la langue dans l'espace – et de son usage dans des contextes ou domaines plus prestigieux, pour le moment « empiétés » (*sic*) par le français : c'était le cas de l'église, de l'espace communautaire, et du milieu du travail, où les linguistes

¹⁵⁶ Il s'agissait là d'une tendance mise en évidence par l'enquête.

défendaient – avec toutefois une mise en garde – des méthodes incitatives telles que l’embauche préférentielle de locuteurs pouvant attester d’une compétence en *nelueun*¹⁵⁷ :

[...] la politique canadienne de bilinguisme officiel a provoqué un fort sentiment anti-francophone dans certaines provinces. **Par contre, d’autres vous diront qu’un des plus sûrs moyens de favoriser la survie une langue c’est de la rendre RENTABLE !** Il importe donc de bien soupeser les conséquences sociopolitiques possibles de telles mesures dans la communauté (p.28)

En somme, l’enquête de 1993 constitue un exemple (proto)typique de la portée normative des discours d’autorité des linguistes sur la conception des langues autochtones et de la revitalisation, dont les travaux des linguistes et communautés autochtones s’inscrivant dans un paradigme de réclamation linguistique sont aujourd’hui une réponse – et une remédiation – directe. À travers l’idéal de revitalisation prôné par le rapport et la rhétorique alarmiste qui le soutient, se dessine une idéologie de la revitalisation qui articule des considérations colonialistes et nationalistes : en (re)produisant une vision essentialiste des langues et des groupes, basée sur une réification et une exclusion de certains locuteurs, un rejet de la variation et une limitation du spectre des compétences langagières « légitimes », et enfin, en refusant de reconnaître les acquis des (néo)locuteurs comme point de départ de mesures de revitalisation¹⁵⁸, le rapport d’enquête réussit davantage à concrétiser un parti-pris particulier : celui de l’extinction prochaine de la langue, plutôt que de proposer de réelles mesures de revitalisation réalisables à l’échelle de la communauté. Ce parti-pris passe, comme nous l’avons vu, par un discours sur la valeur des locuteurs eux-mêmes, qui se voient tenus responsables de la perte de leur langue. L’approche de la revitalisation des linguistes, de même que sa rhétorique, rejoint donc, à plusieurs égards, les stratégies évoquées par Davis (2017, p.39) : *linguistic extraction, erasure of colonial agency, lasting*. En se focalisant sur la responsabilité individuelle des locuteurs, les linguistes invisibilisent les enjeux matériels responsables de la perte de transmission de la langue : l’absence de reconnaissance politique du *nelueun*, l’absence d’institutions de défense, de codification et

¹⁵⁷ Cette préconisation sera effectivement implémentée au début des années 2000, sous la forme d’une « prime au *nelueun* » (200\$ par mois) pour les employés du conseil de bande pouvant justifier d’une compétence orale dans la langue. Dans le contexte des revendications politiques de l’époque, cette mesure de commodification de la langue dans le secteur du travail participait aussi d’un « discours de la fierté » basé sur une reconnaissance des compétences culturelles des Inuit et la reconstruction d’un marché linguistique local.

¹⁵⁸ On pourra également noter qu’en pensant la langue d’après un prisme biologisant (celui de la santé, de la vie ou de la mort), les linguistes la déconnectent des locuteurs et ne la conçoivent pas comme une pratique sociale devant servir les besoins et intérêts des personnes locales.

de normalisation de cette dernière, l'absence de marchés linguistiques ilnu (en dehors de Mashteuiatsh et des autres communautés innues de la province) où celle-ci peut être parlée.

Conclusion

Dans ce chapitre introductif, j'ai proposé un retour historique sur la situation globale des Innus / Innuatsh de l'époque coloniale à l'époque contemporaine, à partir d'une réflexion sur la valeur de leur langue – et plus largement, de leurs pratiques langagières – au sein de différents champs discursifs : le champ marchand, le champ religieux, le champ politique, le champ éducatif et le champ académique. En présentant les divers processus et discours normatifs qui ont participé à minoriser les pratiques langagières et les locuteurs innus / ilnu, j'ai voulu introduire et situer le régime linguistique colonial qui a participé à la (re)production des idéologies euro-impérialistes sur la valeur des langues et des locuteurs autochtones, tout en montrant comment celles-ci se rejouent aujourd'hui sur le terrain politique – celui des revendications des Innuatsh et de la Nation innue pour leur reconnaissance –, sur le terrain de la réclamation linguistique dans la communauté, et comme je le montrerai dans la suite de mes analyses, sur le terrain touristique. De la période de contact à celle de l'évangélisation et de la traite des fourrures dans la région du Saguenay (1603-1840), les Innus / Innuatsh ont successivement joué le rôle d'alliés politiques puis de partenaires commerciaux, avant de devenir, à l'époque de l'industrialisation (1840-1980) où les peuples autochtones « n'avaient plus de place dans le dessein économique et politique nord-américain » (Bouchard, 1998, p.8), des opposants culturels à museler par l'assimilation. À travers l'imposition d'un régime de valeurs européennes, le statut de leurs pratiques langagières a progressivement changé, passant d'attributs reconnus et convoités pour les projets commerciaux ou évangéliques des colons, à des objets dénués de valeur économique ou indexicale pour ces derniers. Cette dévalorisation progressive a opéré de manière concomitante avec la marginalisation sociale et économique dont les Innus / Innuatsh – en leur capacité de sujets parlants – ont fait l'objet sur plusieurs siècles : ainsi, s'il étaient considérés dans les premiers temps de la colonie comme des orateurs, interprètes et intermédiaires linguistiques reconnus, ils furent finalement graduellement déclassés, socialement et linguistiquement, au fur et à mesure que les idéologies de la supériorité raciale

et nationale des peuples venaient légitimer le projet impérialiste européen et, en contrepoint, construire l'idée de leur incompétence langagière et de l'inadéquation de leur langue. Comme je l'ai illustré, les réflexions et spéculations autour de la valeur utilitaire, politique, économique ou culturelle des pratiques langagières innues / ilnu ont servi, selon les périodes et les différentes reconfigurations politiques du colonialisme, à essentialiser, différencier et hiérarchiser les langues et les locuteurs.

Chapitre 2. Être sociolinguiste allochtone en contexte de réclamation, 25 ans plus tard : histoire d'une entrée sur le terrain

Il me semble que c'est à condition qu'il connaisse et domine ce qui le détermine que l'intellectuel peut remplir la fonction libératrice qu'il s'attribue, souvent de manière purement usurpée. [...] Le privilège du sociologue, s'il y en a un, n'est pas de se tenir en survol au-dessus de ceux qu'il classe, mais de se savoir classé et de savoir à peu près où il se situe dans les classements (Bourdieu 2002, p.72)

Introduction

L'héritage idéologique du rapport d'enquête de 1993 sur la trajectoire de réclamation du nelueun n'est pas réductible aux mesures de sauvegarde de la langue qu'il a su motiver ; cet héritage a aussi touché la manière dont la figure du linguiste, comme acteur ou actrice essentielle de cette réclamation, a été construite dans les représentations collectives. Le plan d'action produit suite à l'enquête de 1993 s'achevait sur une recommandation particulière des linguistes, qui soulignaient la nécessité de réactualiser l'enquête sociolinguistique tous les cinq ans environ, afin de « *fournir aux intéressés toutes les données nécessaires sur l'évolution de la situation et leur permettre d'évaluer le succès des mesures de maintien/revitalisation entreprises* »¹⁵⁹. Dans leur plan d'action, les linguistes qualifiaient cette tâche de « simple ». Les décennies suivant la publication de l'enquête et de son plan d'action démontreront au contraire la complexité de cette entreprise, puisqu'aucun (socio)linguiste ne fut spécifiquement engagé pour faire un nouvel état des lieux de la situation de la langue dans la communauté¹⁶⁰. Au moment de mon entrée sur le terrain en

¹⁵⁹ Les linguistes suggéraient également de réaliser deux autres types de recherches : une « recherche appliquée » visant à évaluer les effets des mesures de revitalisation entreprises, et une « recherche fondamentale » visant à évaluer l'impact des « écarts dialectaux » sur le maintien de la langue. À ma connaissance, aucune de ces recherches ne fut mise en œuvre.

¹⁶⁰ D'après mes échanges avec des acteurs et actrices de la réclamation, cet état de fait tient à plusieurs facteurs : le départ des linguistes de la communauté, la pénurie de linguistes francophones disponibles et/ou familiers avec la revitalisation linguistique en contexte autochtone (mais aussi la difficulté de savoir « qui » contacter lorsqu'on est extérieur aux cercles académiques), et le fait que les linguistes travaillant dans la communauté les années suivantes aient été appointés sur des tâches vues comme plus pressantes. Parmi ces tâches se trouvaient le projet de standardisation orthographique du nelueun (de 1996 à aujourd'hui), la construction d'un plan de déploiement pour la langue (2008), ou encore la documentation toponymique du territoire (2014).

2017, la réactualisation de l'enquête était toujours une préoccupation centrale des acteurs et actrices de la réclamation. C'est cette tâche qui justifiera ma première expérience de recherche collaborative dans la communauté. Cette première expérience avortée, comme je le décrirai plus en détails au chapitre suivant, sera particulièrement formatrice pour la suite de mon cheminement de recherche, puisqu'elle me permettra de mettre en lumière les débats linguistiques communautaires ravivés par mon travail, liés notamment à la manière dont je souhaitais aborder la question du *nelueun* : à travers l'étude du secteur touristique, qui jusque-là ne figurait pas à l'agenda des mesures de réclamation linguistique. Cette première expérience allait aussi, initialement, m'amener à réfléchir sur la question de ma place et de mon statut de chercheuse au sein de la communauté.

Avant de poursuivre sur l'analyse du contexte principal de mon étude, le tourisme, ce que j'exprimerai plus largement dans ce chapitre, de nature plus réflexive, c'est que les recherches ethnographiques collaboratives en milieu autochtone – tout du moins celle que j'ai menée – impliquent fondamentalement la conscientisation et la négociation de la valeur de l'ethnographe¹⁶¹, en tant que collaborateur·ice et allié·e politique, et de l'utilité de son savoir pour une communauté donnée. Cette négociation est à la fois le produit d'une relation humaine, de besoins matériels et des discours antérieurs produits sur son rôle – qu'il s'agisse des idéologies héritées des linguistes, des idéologies produites par les institutions qui l'emploient, ou des normes de recherche qui orientent sa pratique. L'ethnographe n'est ni le seul ou la seule à formuler entièrement sa recherche, ni le seul ou la seule à définir son engagement décolonial – et c'est ce dernier point, dans sa potentialité à susciter des réflexions sur l'évolution de la sociolinguistique sur le plan éthique, qui orientera mon propos. Dans les parties qui suivent, je présenterai la genèse et le déroulement de ma recherche ethnographique, en revenant sur l'histoire de mon entrée sur le terrain¹⁶². Ce retour me servira dans un premier temps à expliciter mon positionnement personnel, théorique et éthique dans le cadre de cette recherche, avant de discuter des particularités de la recherche ethnographique collaborative en milieu autochtone. En retraçant les apports et les défis que revêt ce type de recherche à partir de mon expérience sensible du terrain, je chercherai, dans

¹⁶¹ Dans ce chapitre, j'emploierai le terme « ethnographe » comme substitut épïcène de « chercheur / chercheuse » ou « linguiste ». Ce choix terminologique est également justifié par la réflexion sur l'ethnographie en sociolinguistique que je propose dans les sections qui suivent.

¹⁶² Les Annexes 7 et 9 décrivent, respectivement, les publics avec qui j'ai collaboré sur le terrain et la chronologie de ma collaboration de recherche avec la communauté. Il est fortement recommandé de les consulter avant de poursuivre la lecture de ce chapitre.

un second temps, à proposer une réflexion sur la valeur de l'ethnograph(i)e, et plus largement d'une sociolinguistique ethnographique, en contexte linguistique autochtone mais aussi, au sein des logiques politico-économiques de la recherche.

1. Positionnement personnel et genèse du projet

1.1. De l'intérêt théorique à la (prise de) conscience politique

Durant mes années de terrain à Mashteuiatsh, je me suis habituée à recevoir la même question de la part des touristes et membres de la communauté que je côtoyais : « qu'est-ce qu'une Française vient faire dans une communauté autochtone ? ». C'est une question similaire que l'on m'avait posée, cette fois en ciblant mon statut de chercheuse, lorsque je passais l'audition pour l'obtention d'un contrat doctoral dans mon université française, où un membre du jury avait interrogé mon intention d'immigrer outre-Atlantique (« si loin ») pour travailler avec une communauté autochtone. C'est aussi cette même question qu'il m'est parfois arrivé de me poser face aux difficultés conceptuelles, humaines et bureaucratiques de la recherche, et face au sentiment constant d'être, en tant qu'allochtone, une intruse dans un contexte culturel qui n'était pas le mien. Considérant la nature de ce travail de thèse, les thèmes que j'aborde et la dimension critique de mon approche – que j'explicitai dans ce chapitre –, il me semble de fait essentiel, à ce stade du manuscrit, de rendre visible mon identité sociale, et en ce faisant, de préciser « d'où » je parle.

Mon point de vue dans ce travail a été celui d'une sociolinguiste de formation, allochtone (blanche), française originaire du sud de la France, et immigrante temporaire au Canada pendant les quatre années qu'ont duré ma formation académique et mon terrain de recherche. Toutes ces facettes de mon identité sociale ont participé à construire mon intérêt et mon positionnement vis-à-vis de mon objet de recherche. Je n'ai jamais été ce que l'on appelle une « indianiste »¹⁶³. Voyageuse solitaire par choix, je n'ai jamais non plus été une adepte du tourisme ethnoculturel, préférant généralement sortir des sentiers battus. Avant le début de ma recherche, mon unique expérience du tourisme autochtone se limitait à la visite du site traditionnel de Wendake¹⁶⁴ lors d'un voyage familial en 2002, qui n'avait pas produit

¹⁶³ D'après l'ethnologue Olivier Maligne, à qui l'on doit la première étude ethnographique d'envergure sur le sujet dans le monde francophone, les indianistes sont « des personnes fascinées par le monde amérindien au point de vouloir recréer ce monde dans leur propre quotidien, ici et maintenant, et pas nécessairement en allant vivre parmi les Amérindiens. » (2006, p.7). En disant cela, je ne souhaite pas m'absoudre de quelconques biais culturels, mais tout au moins me défendre d'une certaine forme de fétichisme.

¹⁶⁴ Wendake est une communauté huronne-wendat située en banlieue de la ville de Québec. Elle est connue pour son activité touristique soutenue.

chez moi la « révélation interculturelle » que des touristes me décriront plus tard en entretien¹⁶⁵. Les quelques cours d'histoire autochtone étasunienne que j'avais suivis dans le cadre d'une licence d'anglais¹⁶⁶ à l'université d'Aix-Marseille ne m'avaient pas non plus marquée. Avant d'entamer mon parcours de thèse, je n'étais donc que très peu familière de la question autochtone, ni particulièrement intéressée par le tourisme comme champ d'étude.

Ce travail de thèse résulte davantage d'une sensibilité personnelle pour les enjeux de minoration linguistique, que je rattache à ma propre socialisation dans le sud de la France et à mon apprentissage scolaire intermittent du provençal. Il s'inscrit ensuite dans une série de questionnements de longue date sur ce que « résister » par et pour sa langue signifie dans le cadre de rapports de domination, qui s'inscrivent dans des expériences de voyages et de recherche passées¹⁶⁷. Enfin, cette recherche, de sa conception à sa réalisation, trouve également son origine dans une série de rencontres, humaines et théoriques, qui ont contribué à lui conférer sa trajectoire singulière.

Mon choix initial de travailler sur le tourisme autochtone est venu d'un double-intérêt, d'une part pour la question de la construction identitaire en contexte linguistique minoritaire – objet de recherche de la première version de ma thèse –, et d'autre part, pour la question des idéologies linguistiques. J'ai terminé mes études de Master en sciences du langage au cours de la décennie où la sociolinguistique critique francophone et la sociolinguistique de la mondialisation battaient leur plein, suite à la parution des ouvrages pour moi fondateurs de Jan Blommaert, *The Sociolinguistics of Globalization* (2010), ainsi que d'Alexandre Duchêne et Monica Heller, *Language in Late Capitalism : Pride and Profit* (2012), qui ont contribué à ouvrir le champ à des travaux sur le tourisme culturel et patrimonial en contexte linguistique minoritaire, secteur d'étude clé des effets de l'économie mondialisée sur la reconfiguration du statut des langues et locuteurs minoritaires. Lors de mon entrée en thèse, je souhaitais approfondir ma compréhension de ces phénomènes en les transposant à d'autres contextes moins investigués par la sociolinguistique. Cet objectif m'a amenée à me tourner

¹⁶⁵ Bien qu'elle ait, de mémoire, suscité un certain nombre de questionnements sur le mode de vie autochtone contemporain et l'authenticité de l'expérience touristique présentée.

¹⁶⁶ À mon lectorat canadien : en France, une licence équivaut à un baccalauréat (B.A.).

¹⁶⁷ Notamment un terrain de recherche en contexte linguistique minoritaire et post-colonial (Singapour) mené dans le cadre d'un mémoire de Master.

vers le terrain canadien, terrain brigué par mes directrices de thèse¹⁶⁸, et à considérer le contexte autochtone comme un contexte d'étude légitime, bien qu'alors relativement inédit en sociolinguistique francophone, pour l'examen de la commodification de la langue et de l'identité dans le tourisme.

J'ai été introduite pour la première fois à la communauté de Mashteuiatsh grâce à une membre expatriée de la communauté que j'ai rencontrée dans le sud de la France l'année précédant mon entrée en thèse, alors que je m'interrogeais sur la pertinence d'un terrain autochtone pour porter mes réflexions de recherche. C'est sur ses recommandations et avec ses contacts que je suis partie un mois au Canada en 2014 pour effectuer un séjour dans la communauté et me familiariser avec ce qui s'y faisait au niveau touristique. Si ce premier voyage ne m'avait pas permis de rencontrer les instances politiques du conseil de bande en charge de l'encadrement des projets de recherche effectués dans la communauté – une spécificité du contexte local que je ne découvrirai que bien plus tard –, il m'avait permis de rencontrer les personnes avec qui, dès mon retour en France, j'étais certaine de vouloir travailler : les acteurs et actrices du tourisme.

Mon expatriation au Canada dans le cadre de ma cotutelle insufflera une dimension plus politique à mon projet – que mon expérience de recherche et de vie dans la communauté renforcera plus tard – au-delà de la dimension théorique dans laquelle je l'avais initialement cantonné. Je suis arrivée au Canada en 2015 dans le cadre de ma mobilité de cotutelle, dans un contexte que je qualifierais rétrospectivement de « haute réflexivité » autour de la question autochtone. Les deux années de ma formation en sociologie et études autochtones à l'université d'Ottawa ont été marquées par un ensemble de scandales, mouvements ou revendications en lien avec la question des droits autochtones – dont beaucoup avaient leur siège dans la capitale canadienne – qui ont profondément marqué l'opinion publique et le milieu de la recherche¹⁶⁹. L'événement à l'époque le plus saillant en termes d'exposition

¹⁶⁸ Il me semble en effet important de citer l'influence centrale qu'ont eu mes deux directrices de thèse (de même que leurs réseaux) dans mon cheminement intellectuel et ma conversion, d'une part à l'ethnographie, et d'autre part à une certaine sociolinguistique critique et matérialiste.

¹⁶⁹ Certains ne datant pas d'hier, tel que le mouvement *Idle No More*, l'enquête nationale sur les femmes autochtones disparues ou assassinées, les tensions autour des questions territoriales, ou l'appropriation culturelle ; d'autres ayant émergé l'année de mon installation dans la capitale : la campagne *Moosehide contre la violence faite aux femmes et enfants autochtones*, les résistances aux projets de pipelines au Canada et à sa frontière (avec le fameux épisode de *Standing Rock*), de même que la nouvelle affirmation identitaire des « Métis de l'Est ». Voir à ce sujet les travaux de Darryl Leroux (Leroux, 2018 ; Leroux et Gaudry, 2017).

médiatique et de mise en dialogue entre le champ académique et le champ culturel a été la conversation nationale qui a eu lieu suite à la publication du rapport final de la *Commission Vérité et Réconciliation* (CVR, 2007-2015) sur les pensionnats autochtones au Canada, le 15 décembre 2015 à Ottawa¹⁷⁰. L'écho idéologique retentissant de cette commission a permis d'amorcer une discussion nationale autour des principes de reconnaissance culturelle et de réconciliation. Dans les milieux militants et académiques, la CVR a permis de générer des réflexions renouvelées sur la persistance des structures coloniales à l'ère contemporaine et sur les processus de décolonisation. Elle a également réouvert un espace de discussion clôt depuis plusieurs décennies sur la place des langues autochtones dans la reconstruction des identités collectives.

Le climat idéologique de la CVR a imprégné mon quotidien en amont du terrain, notamment du fait de l'impact qu'il a eu sur les curriculums universitaires, dans les cours d'études autochtones que je suivais en qualité d'auditrice libre¹⁷¹, et dans ma formation en sociologie où la question autochtone était un thème récurrent. Ma formation obligatoire en éthique de la recherche dans le cadre de mon cursus doctoral a également contribué à me sensibiliser d'un point de vue théorique à la « recherche collaborative », et au « métissage des savoirs » (Kovach, 2015 ; Wilson, 2008 ; Laplante, 2004), qui m'étaient présentés comme les maîtres mots d'un paradigme incontournable, celui de la « décolonisation de la recherche » (Smith, 1999), qui trouvait une résurgence particulière dans le contexte de la CVR.

Si la question de savoir ce qui constitue une approche ou une pratique de recherche décoloniale fait encore débat dans le champ académique, l'objectif d'un tel paradigme pour les ethnographes autochtones et allochtones qui ont la décolonisation pour référence éthique et scientifique semble quant à lui faire consensus : contribuer à reconnaître, ré-historiciser et remettre en récit les réalités autochtones dans des travaux qui se centrent sur les intérêts des

¹⁷⁰ Ce rapport final mettait en lumière les témoignages des survivants et survivantes de cette politique d'assimilation culturelle (que beaucoup de chercheurs et Premières Nations qualifient de génocide culturel) orchestrée par le gouvernement fédéral avec l'aide de l'église de la moitié du 19^e siècle jusqu'à la fin du 20^e siècle, et qui a vu l'enlèvement de dizaines de milliers d'enfants autochtones de leurs familles (voir chapitre 1).

¹⁷¹ J'avais décidé de tirer profit de ces deux années de cours obligatoires à Ottawa pour me familiariser plus spécifiquement avec les réalités sociales et politiques des communautés autochtones, et développer un bagage de connaissances et de références théoriques capables d'être remobilisées dans mon projet de recherche. Je me suis impliquée dans les activités communautaires proposées par mes professeurs en études autochtones, et suis restée à l'affût de l'actualité autochtone dans la capitale en essayant de me rendre à un maximum d'événements et de conférences. Je me rendais également à Mashteuiatsh pendant mes congés, afin d'entretenir mes contacts.

communautés étudiées, et tentent de conjurer la « structure de dépossession » (Coulthard, 2014) à l'origine de l'appropriation des savoirs autochtones et d'une interprétation ethnocentriste de l'Histoire. La diversité des propositions existantes de décoloniser l'appareillage épistémologique et conceptuel des disciplines (Thomas, 2018), de décoloniser les méthodologies de recherche (Smith, 2013), de décoloniser la solidarité des acteurs et instances allochtones (Land, 2015), de décoloniser la pédagogie (Battiste, 2017) pour autochtoniser l'éducation (Alfred, 2004) ou encore de décoloniser les approches de gouvernance et la législation (Gentelet et Timpson, 2014), etc. s'orientent vers la formation d'un paradigme ontologique global intégrant représentation et pratique, cohérent avec une démarche contre-hégémonique en constante évolution. Cette prise de conscience amorcée, il me paraissait essentiel d'adopter une approche décoloniale dans ma recherche.

1.2. Concevoir une recherche décoloniale en amont du terrain ? De l'engagement individuel à la réalité relationnelle

Concevoir une recherche décoloniale à ma mesure de chercheuse allochtone revenait invariablement à situer ma démarche de recherche dans une perspective d'éthique relationnelle axée sur la construction d'une relation de confiance et de réciprocité avec les collaborateurs et collaboratrices de ma recherche, mais aussi à ancrer mon ambition de recherche dans une perspective de justice sociale. Cette ambition revenait à penser l'implication des savoirs sociolinguistiques produits dans le cadre de la recherche dans la diffusion de représentations culturelles plus conformes aux réalités des personnes concernées, et à focaliser mon attention sur la recherche d'une contribution scientifique qui serve directement la communauté avec laquelle je travaillais, afin de « faire bouger les lignes »¹⁷², et penser le savoir produit dans une optique de *redistribution* qui soit sociale avant d'être académique. En somme, telle que je la définissais en amont du terrain, cette approche passait par la formulation d'un engagement décolonial individuel qui supposait un principe de respect des savoirs d'autrui, un travail réflexif autour de mon identité sociale et

¹⁷² Autant la « ligne abyssale » (De Sousa Santos, 2018, p.118) qui sépare les savoirs autochtones et allochtones dans le champ académique, que la « hiérarchie coloniale des savoirs » que décrivent certains chercheurs autochtones, basée sur la linéarité de l'appropriation des savoirs autochtones (voir la suite du propos de cette section ainsi que le volume de 2019 de la revue *Language, Culture and Society* dédié à la question).

de ma posture sur le terrain, et qui ciblait la construction d'un capital de connaissances qui puisse servir à autrui. Paradoxalement, j'avais conscience que l'articulation d'un tel engagement en amont du terrain était peut-être limité dans sa portée « politique » puisqu'il ne m'était pas réductible, mais dépendait aussi beaucoup des dispositions de mon habitus académique et de mon « marché » – des normes, conceptions et pratiques acceptées de la recherche inculquées par mes formations méthodologiques ou codifications éthiques¹⁷³ – pour prendre forme. C'est précisément cette tension inhérente à l'adoption d'un engagement décolonial, finalement le résultat d'un exercice solitaire, pensé à partir de ma position sociale et de mon propre milieu, qui est à l'origine du malaise émotionnel que j'ai commencé à ressentir en essayant de me situer scientifiquement et éthiquement vis-à-vis de ma communauté d'étude.

Cet engagement me semblait en effet pétri de paradoxes : au-delà des enjeux posés par mon identité sociale d'allochtone et ma capacité à parvenir à une quelconque action émancipatrice en occupant une position hiérarchique dans un système social stratifié, se posaient également ceux de ma position académique de *chercheuse*, ou de ma place définie dans un autre système institutionnalisé, historiquement fondé sur le monopole allochtone de la production et circulation des savoirs, et qui se voit aujourd'hui reconfiguré d'après des logiques néolibérales de production des connaissances basées sur la capitalisation des expériences et savoirs minoritaires (Pratt, 2019 ; Mohanty, 2003), mais aussi, comme l'explique la sociologue bolivienne et aymara Sylvia Rivera Cusicanqui, sur l'instrumentalisation d'un discours post-colonial à des fins de profits symboliques :

The postcolonial discourse of North America is not only an economy of ideas, but it is also an economy of salaries, perks, and privileges that certifies value through the granting of diplomas, scholarships, and master's degrees and through teaching and publishing opportunities. For obvious reasons and as the crisis deepens in public universities in Latin America, this kind of structure is well suited to the exercise of patronage as a mode of colonial domination. Through the game of who cites whom, hierarchies are structured, and we end up having to consume, in a regurgitated form, the very ideas regarding decolonization that we indigenous people and intellectuals of Bolivia, Peru, and Ecuador have produced independently (2012, p.102-103)

¹⁷³ Si l'institutionnalisation de la question décoloniale par les institutions universitaires et organismes de recherche en contexte nord-américain est fortement pertinente à ma discussion, je laisserais toutefois ce point de côté pour focaliser mon propos sur la confrontation de mon engagement avec celui de la communauté.

L'instrumentalisation du discours post-colonial que critique Sylvia Rivera Cusicanqui à partir du contexte sud-américain se retrouve en contexte nord-américain dans les critiques récentes autour de l'instrumentalisation du concept de décolonisation par les chercheurs et chercheuses autochtones se réclamant d'une approche décoloniale, chez qui le concept est traité tantôt comme une « métaphore » de la justice sociale (Tuck et Yang, 2012), comme une « performance discursive » (McElhinny, 2019), voire comme une forme « d'appropriation stratégique » (Pratt, 2019) du langage décolonial des travaux des chercheurs et chercheuses autochtones¹⁷⁴. Cette instrumentalisation, critiquée de par sa propension à générer du capital professionnel sans engager un travail de transformation politique qui pourrait avoir un effet émancipatoire pour les personnes minorées, n'est pas étrangère, d'après ces critiques, à des formes larvées de culpabilité coloniale :

The absorption of decolonization by settler social justice frameworks is one way the settler, disturbed by her own settler status, tries to escape or contain the unbearable searchlight of complicity, of having harmed others just by being one's self. The desire to reconcile is just as relentless as the desire to disappear the Native; it is a desire to not have to deal with this (Indian) problem anymore (Tuck et Yang, 2012, p. 9)

Comment alors construire, en tant que chercheuse autochtone, un engagement décolonial qui ne soit pas une forme de ventriloquie académique de la pensée autochtone (McElhinny, 2019, p.135), mais qui relève d'un engagement véritable à décoloniser à la fois ses modes de pensée et d'action, tout en reconnaissant, comme le propose Sylvia Rivera Cusicanqui (2012), cet engagement du point de vue de la pratique et non plus de l'intention ? Dans sa discussion sur la recherche située et la défense du droit d'exister des personnes colonisées¹⁷⁵, Marie-Anne Paveau (2021b) situe cet engagement dans la reconnaissance de la dimension politique du savoir¹⁷⁶. Elle défend notamment la mise en œuvre de cinq principes censés soutenir une épistémologie décoloniale : *l'alignement scientifique-politique*, qui fait référence à l'adéquation entre la posture scientifique de l'ethnographe et ses convictions,

¹⁷⁴ Ces critiques ne sont pas sans faire écho aux travaux sociologiques sur *l'innocence blanche* (« white innocence », Inwood, 2018), pendant de la notion populaire de *privilège blanc* (« white privilege », Bonds et Inwood, 2016), ou de *fragilité blanche* (« white fragility », DiAngelo, 2011), faisant par-là référence aux diverses stratégies rhétoriques et affectives déployées par des personnes non-racisées pour se défendre d'accusations de privilège systémique et ainsi préserver leur bonne conscience face aux bénéfices qu'elles retirent de leur position au sein de rapports de domination normalisés.

¹⁷⁵ Le propos de Paveau se centre sur la situation de la Palestine.

¹⁷⁶ Elle définit le terme « politique » de la manière suivante : « *Politique*, dans cette perspective, ça veut dire : pour le bien de la cité, pour la vie bonne en société, pour le respect de la vie de chacun·e, pour l'égalité de tou·te·s, et, par conséquent, contre les inégalités, les oppressions, les dominations, les exclusions. »

valeurs et engagements éthiques ; l'*objectivité forte*, qui renvoie à la réflexivité traditionnelle de l'ethnographe, entendue spécifiquement comme la reconnaissance de ses conditions sociales et l'intégration de sa positionnalité idéologique à ses pratiques (« les positions à partir desquelles il ou elle pense ») comme point de départ de la recherche ; le *pluriversalisme théorique*, c'est-à-dire « l'idée que les savoirs, les idées et les théories s'élaborent à partir de plusieurs centres (l'Amérique latine, l'Inde, l'Afrique...) », ce qui implique d'une part une réflexion sur les savoirs épistémiques dominants mobilisés dans les recherches, en particulier les savoirs occidentaux portant sur des contextes non-occidentaux, et d'autre part, une démarche de compréhension et de valorisation des savoirs épistémiques « autres » dans le travail de citation et d'analyse ; l'*asymétrie méthodologique*, qui renvoie à une réflexion sur la quantité et la qualité des données recueillies et exploitées pour représenter les positions des groupes « dominés » comparativement à celles des groupes « dominants » ; et enfin, la *justesse lexicale*, c'est-à-dire le fait de « faire attention aux mots qu'on emploie, surtout pour nommer les autres que soi, surtout dans des situations asymétriques, de violence, d'oppression ».

Dans ce travail, j'ai essayé de mener une réflexion continue sur la colonialité ; j'ai essayé de visibiliser mon positionnement situé à travers la restitution ethnographique de mes expériences de terrain ; j'ai essayé autant que possible de m'appuyer sur des références et perspectives sociolinguistiques et socio-historiques autochtones ; j'ai essayé de respecter les manières de nommer de mes collaborateurs et collaboratrices ; et j'ai essayé de penser, à partir de la méthode, comment déjouer la relation asymétrique entre ethnographe et participant·es dans le contexte des entretiens. J'avancerai ici que ce n'est pourtant pas cela, ou pas seulement cela, qui définit une recherche décoloniale. Ces principes, qu'il s'agisse de ceux que j'ai suivis ou de ceux proposés par Marie-Anne Paveau (2021b) ne sont, après tout, que des principes « à la mesure » des chercheurs et chercheuses allochtones. Faire une recherche décoloniale, ou revendiquer un engagement décolonial dans ses pratiques de recherche implique, à mon sens, de ne pas se cantonner aux définitions individuelles des chercheurs et chercheuses, mais au contraire, de prendre en compte la vision décoloniale des principales personnes intéressées, à savoir les collaborateurs et collaboratrices autochtones de la recherche. Cela revient à assumer que l'ethnographe ne peut être le seul ou la seule à définir ce qui compte comme la justice sociale ou comment déconstruire les rapports de domination. Cela revient à essayer de comprendre la vision décoloniale de l'autre, telle qu'elle peut notamment être formulée à travers les attentes, normes ou critères de la relation

de recherche, ce qui sera mon propos plus loin. Enfin, tenir compte de la décolonialité telle qu'elle est formulée par l'autre sur le terrain revient également à accepter toute la part de défis, d'inconnu et de remises en question que cela peut représenter pour l'ethnographe allochtone – ses propres représentations de la recherche ou de son rôle au sein de la recherche –, mais aussi ce qui peut « faire valeur » localement pour la déconstruction des rapports de domination épistémiques, en l'amenant à repenser ses propres idéologies de recherche ainsi que les cadres et critères de valeur qui les fondent.

La recherche collaborative, qui constitue comme je l'exposerai dans la partie suivante une spécificité de la recherche en contexte autochtone, allait me fournir une réponse à la question que je pose dans le titre de cette section, en me donnant un cadre défini au sein duquel articuler une éthique décoloniale, c'est-à-dire définir mon propre engagement à partir de ce que la décolonisation voulait dire pour l'autre, tout en suscitant de nouveaux questionnements sur ma pratique et être au monde en tant qu'ethnographe.

2. Les particularités de la recherche en contexte autochtone : réflexions préliminaires

2.1. La recherche collaborative : les registres d'en haut et d'en bas de l'éthique décoloniale

Dans son ouvrage *Shattered Images: Dialogues and Meditations on Tsimshian Narratives* (1987), l'anthropologue canadien John Cove relate les débuts de sa collaboration avec la Première Nation Gitksan¹⁷⁷, dans une anecdote qui sera le point de départ de mon propos :

Upon my arrival in their territories, I got a shock. The Gitsan-Carrier Tribal Council refused me permission to do research. Their grounds were the irrelevancy of my research topic to the needs of the people, and questions of insufficient native control over data and reporting, given my grant requirements, were raised. [...] I cancelled my Museum sponsorship and signed a contract with the Tribal Council. The project changed to Gitksan pre-contact relations with nature, a topic combining their concerns with traditional land use and mine in symbolism (Cove, 1987, p.16)

L'anecdote que relate Cove résume à elle seule plusieurs enjeux caractéristiques du type de recherche que j'ai choisi d'entreprendre dans le cadre de cette thèse : celui de la nécessité, pour l'ethnographe et sa recherche, de répondre à des besoins collectifs concrets au niveau local, celui de la modification des sujets de recherche pour répondre aux attentes des collaborateurs et collaboratrices, et plus largement, celui du droit de regard, de veto et de contrôle des communautés sur la recherche et les productions qui en découlent. Elle est aussi illustrative d'une autre réalité, propre aux logiques institutionnelles de la recherche et avec laquelle les enjeux précités entrent parfois en tension : celle, pour l'ethnographe, de construire individuellement son projet de recherche avant même de commencer son terrain¹⁷⁸, celle de l'autorité d'acteurs externes aux communautés étudiées – tels que des financeurs – dans la définition des projets de recherche, et peut-être également, celle de la naïveté des ethnographes arrivant dans une communauté avec un projet clé en main et l'idée de leur entière autonomie comme acteurs ou actrices de la recherche. La réalité de la recherche ethnographique collaborative en contexte autochtone est toute autre.

¹⁷⁷ La Première Nation Gitksan est une nation Tsimshian située au nord de la Colombie-Britannique. Elle comprend les communautés de Gitanmaax, Gitanyow, Glen Vowell (Sik-e-Dahk) et Kispiox.

¹⁷⁸ Dans l'exemple donné par Cove, dans le but d'obtenir un financement ; dans mon cas, de répondre aux exigences de mon programme de doctorat.

L'énoncé « recherche ethnographique collaborative », peut sembler à première vue pléonastique, puisque l'ethnographie, telle que je la conçois dans ce travail, implique fondamentalement, et ce à tous les niveaux et tous les moments de la recherche, des formes de collaboration qui découlent des relations interpersonnelles tissées par l'ethnographe sur le terrain physique dans lequel il ou elle est immergée. Par « recherche collaborative » il faudra comprendre ici les formes de collaboration de recherche qui font l'objet d'un encadrement formel et institutionnel particulier, comme c'est le cas en contexte autochtone au Canada. En effet, tandis qu'en France les recherches scientifiques impliquant des partenariats de recherche entre des ethnographes et des communautés autochtones ne disposent pas d'encadrement ou de définition formelle¹⁷⁹, au Canada, les recherches collaboratives en milieu autochtone font l'objet d'une régulation par des dispositifs institutionnels – autant allochtones qu'autochtones – depuis les années 2000 (Bousquet, 2019). Les ethnographes souhaitant travailler en contexte autochtone ont ainsi l'obligation d'obtenir un ensemble d'autorisations émanant d'une part de leur institution universitaire de rattachement – par l'entremise de comités d'éthique –, mais aussi, venant des communautés autochtones elles-mêmes – par l'entremise des conseils de bande –, qui encadrent via des protocoles de recherche et des procédures de sélection des projets, les recherches effectuées sous leur juridiction. C'est ce dernier type d'encadrement que je discuterai ici.

L'émergence des recherches collaboratives s'inscrit en droite ligne de la mouvance décoloniale et de l'objectif de réconciliation de l'État¹⁸⁰ qui a cours dans le milieu politique et académique depuis le début du millénaire, dans le sillon des traités internationaux de reconnaissance des droits des peuples autochtones¹⁸¹, des dispositions constitutionnelles prises par le Canada à l'égard des autochtones et, plus récemment, des recommandations de

¹⁷⁹ Une réflexion a néanmoins dû être amorcée il y a quelques années dans le cas des recherches menées avec les peuples autochtones des territoires et collectivités d'outre-mer. L'absence de cadres de partenariats formels alignés sur les principes entérinés par les traités internationaux a ainsi incité certains instituts de recherche comme le CNRS à formuler des recommandations visant à reconnaître un principe d'équité et de respect des droits des populations locales dans le cadre des activités de recherche avec ces mêmes populations (Burelli et Bambridge, 2015, p.15).

¹⁸⁰ La réconciliation et la décolonisation sont identifiées comme les principes centraux régissant la relation contemporaine du gouvernement du Canada avec les peuples autochtones (Ministère de la Justice du Canada, 2018, p.3 et 7).

¹⁸¹ Amorcé notamment par un ensemble de textes de lois et traités internationaux au tournant des années 2000, parmi lesquels on retiendra particulièrement la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (2007) et la *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* (2003).

la *Commission Vérité et Réconciliation* (2015). Ce type de recherche répond également à une demande sociale de la part des communautés autochtones depuis leurs revendications pour la reconnaissance culturelle amorcées dans les années 1970 : notamment, celle de bénéficier elles aussi des retombées de la recherche scientifique, celle de voir leur autorité, leurs savoirs, leurs compétences et leurs conceptions du monde reconnues, et enfin, celle de se prémunir contre une appropriation et exploitation de leurs ressources culturelles en participant activement à l'élaboration, à l'encadrement formel, et au suivi des projets de recherche effectués à partir de leurs connaissances, de leur(s) histoire(s) et de leurs expériences vécues.

Les recherches collaboratives ont donc ceci de particulier qu'elles impliquent la participation et la supervision active des communautés à l'ensemble des phases de la recherche, selon des modalités précisées dans le cadre d'une phase de *négociation*¹⁸² standard, visant à faire converger les intérêts de recherche des différentes parties et à formaliser leurs responsabilités respectives en vue de la construction d'un projet de recherche commun. La négociation entre un·e ethnographe et une communauté est censée aboutir à trois choses : un projet de recherche validé, une autorisation pour l'ethnographe d'effectuer ses recherches dans la communauté – autorisation scellée par la rédaction d'une entente de recherche¹⁸³ –, et l'attribution d'un comité aviseur chargé de superviser l'ethnographe, de l'assister et de s'assurer du suivi de la recherche selon les modalités définies dans l'entente. Cette phase de négociation commence (et fait initialement corps) avec le processus de validation du projet de recherche, à valeur de recrutement pour l'ethnographe¹⁸⁴, qui implique des discussions sur la recherche elle-même : son contenu, sa nature et son adéquation aux besoins de la communauté. Elle se poursuit ensuite dans la relation entretenue entre l'ethnographe et son comité aviseur, où ont lieu des discussions sur les divers points à inclure dans l'entente de recherche finale – en particulier les questions de propriété intellectuelle, de droits ou devoirs des parties de la recherche, etc. – et sur les points qui pourront être modifiés au cours de la recherche.

¹⁸² Ne pouvant rendre compte des diverses variantes procédurales d'une communauté à l'autre, le propos que je ferai ici sur la négociation se limitera à l'expérience personnelle que j'en ai eue.

¹⁸³ Faisant office à la fois de protocole de recherche (déterminant entre autres les objectifs, les méthodes et les retombées de la recherche) et de protocole éthique (établissant les modalités de propriété intellectuelle, de consentement, de conservation des données, etc.) – (Delpérié et Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2018).

¹⁸⁴ Au cours de cette phase se thématise de manière très concrète la valeur de l'ethnographe au regard de ce qu'il ou elle peut apporter à une communauté sur le plan scientifique et pratique.

À l'instar de nombreuses communautés autochtones ouvertes à des collaborations de recherche, Mashteuiatsh disposait de son propre protocole de recherche ainsi que d'une procédure d'encadrement des projets de recherche divisée en paliers¹⁸⁵. Le protocole de recherche de la communauté qui m'a été confié suite à ma lettre d'intention auprès du chef de la communauté, a été ma première entrée dans l'idéologie de recherche de mes collaborateurs et collaboratrices et la vision décoloniale qui la sous-tendait.

Le contenu de ce protocole (voir Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2016b) m'a d'emblée amenée à remettre en question certains acquis non-questionnés de ma pratique de recherche, ou de la perception que j'en avais. En premier lieu, il rendait obligatoires un certain nombre de principes généralement non-codifiés en pratique ou laissés à la discrétion des chercheuses et chercheurs eux-mêmes :

- La *restitution* des résultats de la recherche auprès de divers publics : le comité aviseur, les élus politiques (le chef de la communauté et ses conseillers et conseillères), et la population ;
- L'*abandon du jargon scientifique* et l'adoption d'un style d'écriture accessible et suffisamment vulgarisé pour que la population puisse comprendre et réutiliser les résultats de la recherche ;
- Le *droit de regard* (et droit de veto) des collaborateurs et collaboratrices à toutes les étapes de la recherche : de sa conception à sa mise en œuvre, jusqu'à la phase d'analyse des données – et ce afin de s'assurer de la bonne interprétation de certains faits culturels ;
- L'*impossibilité de publier* les résultats de la recherche avant la restitution finale du projet de recherche ;
- La *relecture* de toutes les publications futures issues du projet, et la demande de permission pour publier ;

Le protocole remettait ensuite en question, à travers la codification des principes de propriété, de diffusion des données, et l'implication des acteurs locaux dans les diverses étapes de la recherche, les rôles traditionnellement attribués à l'ethnographe et aux sujets de

¹⁸⁵ Cette procédure est décrite à l'Annexe 6.

la recherche, en adoptant un cadre qui centralise avant tout les intérêts de la communauté¹⁸⁶. Ce protocole de recherche très codifié réinterprétait donc de manière distincte des protocoles de recherche que je connaissais, certains des principes que j'associais à ma légitimité et à mon autonomie de chercheuse sur le terrain, ce qui m'a initialement désorientée.

Les premiers paliers du processus d'encadrement, qui allaient déterminer mon acceptation comme chercheuse dans la communauté, se sont également révélés être pour moi une épreuve particulièrement insécurisante, du fait que je devais, sur une période de temps assez longue, demeurer dans une position d'évaluation instable, au sein de plusieurs espaces décisionnels où étaient à l'œuvre des enjeux politiques pas toujours visibilisés, dont j'étais entièrement tributaire pour la réalisation de ma recherche. Les réussis et les « ratés » de communication des premières présentations de mon projet de recherche à plusieurs comités du conseil de bande, de même que les demandes de modifications, de réorientation du sujet, ou les acceptations conditionnelles de mon projet, aussi normalisées qu'elles soient dans ce type de recherche, m'ont néanmoins amenée à buter constamment sur mes propres limites : celles de mon expertise à pouvoir concrètement répondre aux besoins de la communauté, celles de la faisabilité temporelle des requêtes de mes collaborateurs et collaboratrices, celles de pouvoir contribuer à juste mesure à partir du type de recherche que je faisais et, chose plus inavouable à l'époque, celles de ma propre motivation à travailler sur des thématiques éloignées des objectifs de recherche initiaux que je m'étais fixés et autour desquels j'étais à l'aise de m'engager d'un point de vue théorique. Les normes et attentes locales qui définissent la valeur sociale d'une recherche en milieu autochtone m'ont rappelé avec force que la légitimité de ma recherche et ma présence en tant que chercheuse sur le terrain n'était ni un acquis ni un donné en vertu de ma place au sein d'un système universitaire, mais était au contraire une construction constante *de* l'autre et, ce qui me paraît plus important à dire ici, une construction constante *avec* l'autre.

Je me trouvais donc en face de ce qu'une approche décoloniale de la recherche voulait vraiment dire en pratique, une fois initiée par l'autre : une approche axée sur *l'égalisation* et

¹⁸⁶ Comme le soulignent Asselin et Basile (2012), si l'approche allochtone de la recherche (notamment sur le plan de l'éthique) se résume aux trois principes fondateurs de « bien-être, justice, respect » inspirés de la recherche expérimentale, l'approche autochtone de la recherche se résume au contraire aux principes de « propriété, contrôle, accès, et possession » (un modèle connu sous le nom de PCAP). Le protocole de recherche de Mashteuiatsh ne faisait pas exception à cette tendance.

l'humanisation des relations entre ethnographe(s) et communauté(s), qui passe nécessairement par le *décentrement* de la posture de l'ethnographe comme seul acteur ou actrice de la recherche – de même que sa légitimité, son autorité exclusive sur les savoirs produits et les bénéfices et privilèges qui s'y rattachent¹⁸⁷. Enfin, une approche qui implique également de passer d'une logique de *contrôle épistémique* à une logique de *partage épistémique* de la recherche et des résultats qui en découlent¹⁸⁸. Cette redéfinition des modalités et relations de la recherche, basée entre autres sur le décentrement de l'ethnographe et la redistribution prioritaire des savoirs sur le marché local avant le marché académique, m'a causé certaines anxiétés initiales, puisqu'en tant que doctorante, je devais répondre à des injonctions académiques d'avancée mais aussi de rendement (ex : publications scientifiques). Je me trouvais également en porte-à-faux vis-à-vis de la manière dont j'avais jusque-là construit mon engagement décolonial : comme faisant corps avec, d'une part, la croyance non-questionnée en la propriété du savoir produit et mon autonomie intellectuelle sur le terrain – entendue ici au sens de « penser et construire seule sa recherche » – accordée par mon statut, et d'autre part, avec une certaine vision de la décolonialité telle qu'elle est pensée au sein de ma discipline : à partir des idées de bienveillance, de respect, de réflexivité, de distanciation et de neutralité, qui pensent la réciprocité et la relationnalité sur le terrain mais ne remettent pas véritablement en question la position surplombante de l'ethnographe au sein d'un marché basé sur la dépossession des savoirs minoritaires. Néanmoins, comme je le comprendrai au cours de mes négociations avec le conseil de bande, ces normes locales de recherche étaient une invitation à prendre position mais aussi et surtout, à repenser ma relation à *l'autre* et donc ma manière de faire la recherche.

Au-delà de la forme finale qu'a pu prendre la collaboration, ce qui me semble le plus intéressant à visibiliser ici c'est la manière dont mes collaborateurs et collaboratrices envisageaient le rôle de l'ethnographe au sein du marché local de la diffusion des connaissances, celui de la communauté, et quels critères fondaient sa valeur sur ce marché.

¹⁸⁷ Il s'agit de retourner la position traditionnellement surplombante de l'ethnographe en redéfinissant en partie, comme je le montrerai plus loin, les critères qui fondent sa valeur en tant qu'experte ou expert (ex : lever son anonymat sur le terrain, l'intégrer à une relation interpersonnelle), pour faire du savoir scientifique produit non pas une « découverte » mais une co-construction (Leonard, 2021).

¹⁸⁸ Cet impératif de partage épistémique (de même que l'impératif de restitution et les mesures de confidentialité posées sur la recherche) a pour effet très concret de déstabiliser le circuit traditionnel (académique) de la distribution des savoirs scientifiques, en redirigeant ces savoirs localement, pour s'assurer qu'ils « soient » à la population avant d'être au monde.

Dans la section suivante, j'illustrerai cela à partir de deux anecdotes tirées de mes périodes de négociation.

2.2. Repenser la valeur de l'ethnograph(i)e : légitimité, positionnement, compétences

Analyze, if you wish, but listen¹⁸⁹

2.2.1. *L'empathie linguistique comme compétence*

Bien que la formulation d'une contribution de recherche satisfaisante pour la communauté ait été pour moi un objectif prioritaire, celle-ci a été moins évidente à cerner une fois confrontée aux attentes spécifiques de mes collaborateurs et collaboratrices. Sur le terrain, ma négociation avec les responsables du conseil de bande s'est initialement traduite par une longue et difficile conciliation entre mes propres intérêts de recherche et les besoins de la communauté. Cette difficulté tenait à un fait simple : j'arrivais, en tant que linguiste, dans un contexte de réclamation linguistique, sans vouloir spécifiquement mener une recherche sur la réclamation linguistique. Après avoir pris contact avec les élus politiques de Mashteuiatsh pour leur signifier mon intention d'effectuer une recherche dans la communauté, conformément à la procédure locale, on me dirigea vers le comité *Patrimoine et Culture*, un comité composé d'acteurs et actrices de la réclamation. Ce comité avait été jugé le plus approprié pour m'encadrer au vu de la nature du projet de recherche préliminaire que j'avais communiqué au conseil de bande, qui incluait des réflexions sur la langue et l'identité. Avant d'initier le long processus d'évaluation de mon projet de recherche préliminaire, deux responsables du comité organisèrent une rencontre avec moi en amont pour en évaluer la teneur avant de m'autoriser à le présenter au comité élargi. C'est ainsi que mon souhait de travailler sur le tourisme a suscité des premiers questionnements de la part de ce comité restreint. Nous n'étions pas encore, ici, sur les questionnements liés à la légitimité du rapport entre tourisme et langue qui surviendront avec le comité élargi et que

¹⁸⁹ Rita Joe (1996, p.158), poétesse mi'kmaq. L'orthographe retenue pour l'ethnonyme est celui choisi l'autrice dans son autobiographie.

je décris plus amplement au chapitre suivant ; le défi pour mes interlocuteur·ices se situait davantage autour de la définition de mon statut – duquel dépendait aussi ma compatibilité avec la ligne d'action du comité –, puisque je me positionnais en dehors de l'image traditionnelle de ce qui constituait un ou une (socio)linguiste, c'est-à-dire, dans les représentations collectives¹⁹⁰, quelqu'un travaillant sur *la langue*, et dont l'implication en milieu autochtone relève essentiellement d'un travail sur son corpus (standardisation, développement de matériel didactique, ou description linguistique). Ces questionnements, que je formalise ici sur la base des échanges que j'ai eus avec mes interlocuteur·ices, tenaient d'autre part au besoin criant des acteurs et actrices de la réclamation pour une expertise nouvelle en matière de réclamation linguistique dans la communauté.

À défaut de pouvoir travailler sur le thème de la réclamation comme mes interlocuteur·ices l'entendaient, la discussion se reporta très vite sur la question de ma connaissance des situations linguistiques minoritaires. À ma grande surprise, c'est moins mon expérience de recherche passée en Asie du Sud-Est ou mon inclination théorique pour les questions de minoration linguistique – qui d'après moi démontraient plus légitimement qu'autre chose ma capacité à être utile au comité – que mon *rapport personnel à la langue*, et en particulier aux langues minoritaires et/ou minorisées, qui suscita l'intérêt des membres du comité. Mon intérêt exprimé pour la situation des langues régionales en France¹⁹¹ et mes connaissances en provençal acquises à travers un apprentissage scolaire ont particulièrement retenu l'attention du comité, notamment du fait que cet intérêt et/ou apprentissage était le fruit d'un engagement personnel, et n'était pas justifié par un quelconque lien familial ou social direct avec des locuteurs ou locutrices. Cet intérêt m'a initialement déstabilisée, du fait du contexte où nous nous trouvions, qui restait malgré tout un contexte d'évaluation pour moi, où mes interlocuteur·ices cherchaient très visiblement à établir si j'étais compétente en tant que linguiste pour répondre à leurs besoins. De mon point de vue, c'était davantage mon expérience et expertise de recherche, plus que mon rapport affectif ou idéologique aux langues qui dans ce contexte précis, pouvaient attester de cette compétence. Je m'étonnais également que ce rapport aux langues puisse avoir une quelconque valeur pour établir ma

¹⁹⁰ Largement informées par les travaux passés et présents des linguistes ayant travaillé dans la communauté.

¹⁹¹ Comme je l'évoquerai à plusieurs endroits de cette thèse, la question des langues minoritaires/minorisées (qu'il s'agisse des langues autochtones, des langues régionales de France ou d'autres langues d'Europe ou des Amériques) était souvent discutée par mes collaborateurs et collaboratrices, pour établir des parallèles entre ces situations et la situation du nelueun, pour inspirer les mesures de réclamation ou comme stratégie de valorisation linguistique par proxy dans le tourisme (voir le chapitre 6).

légitimité auprès de mes interlocuteur·ices puisque dans le milieu scientifique qui était le mien – quoique cela soit débattable dans le cas de la sociolinguistique critique et ethnographique – la capacité à « prendre parti » pour une langue et des locuteurs était moins une compétence qu'un écueil subjectif pouvant semer le doute sur notre démarche d'objectivation sur le terrain. Dans ce contexte précis, cette expérience venait manifestement indexer autre chose pour mes interlocuteur·ices, que je réinterpréterai plus tard comme une recherche *d'empathie linguistique* pour la situation du nelueun. Cette empathie montrait que j'étais capable de travailler dans un intérêt solidaire.

Mes interlocuteur·ices me mettront ensuite à l'épreuve de parler provençal pour vérifier la légitimité de mon expérience. Tout en insistant sur le fait que je ne me considérais pas comme locutrice et que je ne parlais pas couramment la langue, je répondais à leur requête en récitant un poème de Louis Rieu que j'affectionnais tout particulièrement. Cet exercice improvisé surprendra favorablement le comité qui, immédiatement après ma performance, accepta de soutenir mon projet auprès du conseil d'administration, citant la qualité de ma présentation et mon expertise en sociolinguistique comme les éléments concluants d'une compatibilité entre moi et les préoccupations des acteurs et actrices de la réclamation. À l'issue de cette rencontre, je prenais donc conscience de la valeur symbolique que ce rapport affectif et idéologique aux langues pouvait avoir dans le milieu particulier où j'avais décidé de mener une recherche. En contexte de réclamation linguistique, ce rapport constituait au-delà ou en plus de mon statut de chercheuse, un argument garant de mon recrutement. Ce que je comprendrai tout au long de mon terrain, à travers d'autres anecdotes similaires de demandes d'opinions ou de positionnements sur des questions linguistiques ou politiques, c'est que mes collaborateurs et collaboratrices attendaient de moi que je sois, en tant qu'ethnographe, plus qu'une chercheuse ou une consultante ponctuelle, mais aussi une alliée – quelqu'un qui partage leur vision et leur visée en matière de langue et d'aspirations politiques.

2.2.2. *L'opérationnalisation des savoirs et l'importance du positionnement*

En contexte autochtone, la valeur d'une recherche et les résultats qui en découlent tiennent dans sa capacité à être appropriée et opérationnalisée à l'échelle locale (Asselin et Basile, 2012, p.19). Ce principe d'opérationnalisation, qui revient à anticiper et définir en amont de la recherche ses retombées et applications futures, représente un enjeu central des négociations. Pour l'ethnographe, ce principe pose invariablement la question de la contribution locale de ses travaux et de la manière dont ils seront mis à profit par la communauté avec laquelle il ou elle collabore¹⁹². À première vue, ce principe présente donc un avantage flagrant pour la co-construction d'un engagement décolonial, puisqu'il force l'ethnographe à conscientiser et à adresser, avant même le début de la recherche, non seulement les apports mais aussi les possibles dimensions normatives de son travail. C'est cette dernière question, celle de la normativité de l'ethnographe, que je veux développer ici.

Ma présentation ayant retenu l'attention des deux membres du comité restreint, on m'envoya représenter mon projet à des instances supérieures. Suite à une erreur d'organisation, ma deuxième présentation se déroula non pas devant le reste du comité *Patrimoine et Culture*, mais devant le comité de coordination des projets de recherche du conseil de bande, qui devait normalement être l'instance validatoire supérieure après le comité élargi. Ce comité était composé de personnes œuvrant à divers paliers du conseil de bande, sur des dossiers relatifs à la culture ou aux revendications territoriales ; il comprenait également des responsables des organismes culturels de la communauté, notamment le musée. D'emblée, ce comité se montra moins intéressé que le précédent par ce que le projet pouvait lui offrir sur le plan linguistique. L'axe identitaire du projet et mon expertise en analyse de discours ont davantage été pressentis, lors de cette présentation, comme une remédiation à la polyphonie des définitions identitaires dans le secteur du tourisme et dans la communauté qui, pour le conseil de bande alors engagé dans une démarche d'autonomie politique, étaient vues comme – je cite à partir de mes notes de réunion –, « des entraves à l'uniformisation d'un discours de soi collectif ». Je comprenais alors que mon expertise risquait d'être mise

¹⁹² Cela suppose aussi de la part de l'ethnographe un effort et engagement « supplémentaire » pour faciliter le transfert des connaissances et renforcer les compétences de recherche des personnes avec qui il ou elle travaille (Asselin et Basile, 2012, p.25), qui devront elles-mêmes mettre en œuvre les résultats de la recherche. En un sens, l'ethnographe qui collabore avec une communauté peut se satisfaire du fait que son travail pourra servir les besoins de ses collaborateurs et collaboratrices en termes de représentation politique ou de développement social, dans la mesure où les résultats de la recherche sont assurés d'être repris.

au service d'une forme d'essentialisme stratégique, dont je saisisais la fonction politique, mais dont je craignais l'impact normatif sur les acteurs et actrices du tourisme, et notamment les guides, que je côtoyais quotidiennement à cette époque¹⁹³. Je dus ainsi expliquer au comité le caractère illusoire d'une tentative d'intervention normative sur un fait aussi hétérogène et polymorphe que l'identité individuelle et le sentiment d'appartenance, que ce soit dans le tourisme ou dans la communauté, me mettant ainsi en porte-à-faux vis-à-vis des attentes des collaborateur·ices « d'en haut » sous prétexte de préserver l'intégrité de la recherche et le bien-être des collaborateur·ices « d'en bas ». Ainsi, si mon exposé des enjeux sociolinguistiques relatifs à la construction identitaire dans le tourisme a certainement interpellé le comité, nos divergences d'intérêts autour de l'opérationnalisation de la recherche – ainsi que l'ambiguïté perçue du secteur à l'étude, que je discuterai au chapitre 3 – ne nous ont pas permis d'aboutir à une entente de recherche définitive.

C'est toutefois cette même ambiguïté qui convaincra un autre comité – le comité *Économie, Emplois et Partenariats Stratégiques* – de me prendre en charge, quant à lui davantage intéressé par ce qu'une recherche sur ces mêmes enjeux pourrait lui dire des retombées symboliques du tourisme dans la communauté (en termes de fierté culturelle, d'image transmise, de besoins de formation, etc.). Cette nouvelle collaboration présentera aussi certains défis. D'une part, celui d'élargir la quantité de données que j'allais devoir recueillir et exploiter, puisque mon travail ne pouvait plus simplement se focaliser sur la langue ou l'identité, mais devait prendre en compte d'autres données pour répondre aux attentes du comité¹⁹⁴. Pour être opérationnelle, la recherche demandait donc un travail supplémentaire de ma part. D'autre part, je devais également renégocier une place pour la question linguistique au sein des orientations plus économiques du comité, ce qui à première vue ne me semblait pas évident. Cet objectif sera finalement bien accueilli par mon nouveau comité aviseur – jusqu'à figurer dans notre entente de recherche et dans la résolution finale signée

¹⁹³ D'autant plus que ces derniers, comme je le montrerai au chapitre suivant, investissaient précisément ce secteur pour faire valoir, entre autres, l'hétérogénéité de leurs identités.

¹⁹⁴ Les besoins des touristes, leur degré de satisfaction vis-à-vis de l'expérience touristique, ou encore l'image que la communauté renvoyait à l'extérieur, faisait partie des types de données qui intéressaient le comité. Ces données allaient leur permettre d'affiner leur offre touristique. Les analyses du chapitre 4 résultent en partie de l'exploitation de ces données.

par le conseil de bande¹⁹⁵ –, m’amenant à me demander à qui « profitait » la question linguistique dans la communauté.

L’enjeu de la normativité de ma recherche s’est aussi à nouveau posé avec ce deuxième comité, qui comptait sur moi pour faire un état des lieux des dynamiques du secteur touristique et des expériences de ses divers acteurs : les guides et les touristes. De ce que je comprenais des orientations de ce comité, récemment appointé sur le dossier de la refonte de la stratégie touristique de Mashteuiatsh, ma recherche allait devenir un élément de référence pour documenter, optimiser, mais aussi standardiser certaines choses (les formations des guides, l’offre en elle-même, et peut-être les manières de transmettre la culture, l’identité ou la langue, etc.). Je partais donc avec l’idée que j’allais produire des connaissances sur le tourisme dans la communauté qui allaient potentiellement servir à transformer l’expérience des guides sur le terrain. J’allais aussi, objectivement, participer à une plus grande ingérence du conseil de bande dans ce secteur. Cette préoccupation m’a amenée à visibiliser au mieux les points de vue, besoins et attentes des acteurs et actrices du tourisme, et à focaliser mes analyses sur la richesse et la complexité de leurs pratiques, de même que l’importance de l’agentivité (et l’autonomie) dont ils et elles faisaient preuve dans ce contexte pour mener à bien leur mission. En somme, j’ai dû là aussi « prendre parti » : pour certains acteurs, afin de minimiser ce que j’entrevois comme une possible application normative des résultats de la recherche.

À travers ces deux anecdotes, j’ai voulu illustrer la manière dont les communautés exigent un certain positionnement de la part de l’ethnographe pour être en mesure d’établir une relation de confiance : un positionnement à la fois affectif, politique et scientifique, qui dépasse toujours les limites du projet de recherche. La recherche collaborative amène une redéfinition partielle de la posture académique de l’ethnographe, tandis que les collaboratrices et collaborateurs mettent en œuvre eux-mêmes la dimension politique de la recherche à travers la collaboration, participant ainsi à l’alignement scientifique-politique de l’ethnographe pour reprendre la notion de Marie-Anne Paveau (2021b). Dans ce contexte, la valeur de l’ethnographe se définit à travers la formulation d’une posture d’alliée dans la recherche qui, comme je l’ai discuté, n’empêche ni son instrumentalisation, ni sa propre

¹⁹⁵ L’un des objectifs du projet de recherche était donc, dès le départ, de « penser le tourisme comme un terrain de revitalisation linguistique » et d’analyser « la valeur et le statut du nelueun dans ce contexte » (Delpérié et Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2018).

normativité. Au final, la construction de l'engagement décolonial de l'ethnographe passe invariablement par cette expérience de collaboration.

3. Défis et apports de la recherche collaborative

3.1. Légitimité, identité, temporalité

La réalité de la recherche collaborative a également présenté son lot de défis et d'insécurités sur le terrain. Certains de ces défis relevaient, à mon sens, des problèmes « classiques » de l'ethnographe sur un terrain inconnu – l'insertion sociale, les questions de légitimité et de positionnement dans la relation à l'autre – tandis que d'autres, comme je l'avancerai dans cette section, ont été plus spécifiques aux impératifs de la recherche collaborative et aux logiques ou tensions politiques locales qu'elle venait mettre à jour.

Le premier défi de la recherche collaborative, peut-être le plus évident par rapport à mon expérience, a été que je devais répondre de mon travail auprès d'une pluralité d'acteurs, qui n'étaient pas seulement les membres de la communauté, mais aussi mes deux universités d'attache, mon comité aviseur dans la communauté et, à travers lui, le conseil de bande, qui tous avaient des conceptions bien différentes de mon rôle de chercheuse, de la valeur de la recherche et de comment celle-ci devait être menée d'un point de vue pratique et temporel. Les rapports différenciés que j'entretenais avec tous ces acteurs ont eu des conséquences relationnelles et affectives sur le terrain. En effet, ma présence continue dans la communauté et mon implication auprès des différents publics avec qui je collaborais a nécessité des (re)positionnements identitaires – ou en l'occurrence, statutaires – constants de ma part dans le but de me légitimer en tant que chercheuse vis-à-vis du conseil de bande, tout en maintenant la relation de confiance que j'avais tissée avec les autres membres de la communauté en qualité d'employée ou d'amie. Ces (re)positionnements m'ont été coûteux sur le plan émotionnel, puisqu'ils mettaient systématiquement en jeu la perception qu'autrui avait de moi et de la légitimité de ma présence sur le terrain. À titre d'exemple, durant les deux années qu'a duré mon terrain, je suis successivement passée du statut relativement

neutre *d'étudiante intéressée à faire une recherche dans la communauté* – un statut qui m'avait permis de m'insérer dans l'espace communautaire et de recevoir la bienveillance de ses membres –, au statut plus exposé de *préposée remplaçante* puis *d'employée* au carrefour d'accueil touristique, à un statut autrement plus intrusif et « marqué » politiquement une fois l'entente de recherche signée : celui de *chercheuse pour le conseil de bande*. Mon affiliation perçue au conseil de bande – une institution décriée par certains membres de la population pour sa mainmise sur les questions sociales – a parfois jeté un voile de méfiance sur le statut d'alliée que je revendiquais par ailleurs, et a inhibé certaines prises de parole, m'amenant fréquemment à devoir clarifier si ma « loyauté » tombait du côté de la communauté ou du côté de l'institution. Cette clarification se faisait parfois en réponse à des requêtes explicites provenant de certaines personnes méfiantes à mon égard, comme l'illustre l'anecdote suivante, consignée dans mon journal de bord à l'époque¹⁹⁶ :

Rencontre très très malaisante au début. [...]. N'arrête pas de me lancer des piques [...]. Au final iel finit par me confronter directement, et calmement à la fin on discute de la domination encore vécue des communautés autochtones, du ras-le-bol du pouvoir qu'exerce le conseil sur la population (sans la servir correctement) [...] du coup je comprends que ce qui gêne c'est la position qu'iel pense que j'ai auprès du conseil [...] je m'efforce de réparer le malentendu comme je peux en clarifiant ma position : tous les chercheurs doivent collaborer avec le conseil pour faire leur recherche, mais restent indépendants, ne travaillent pas pour lui. [...] Consciente que je me trouve au milieu de chicanes politiques (conseil vs population) mais mon allégeance est envers le bien-être de la communauté [...]. J'ai expliqué [...] comme j'ai pu mais je crois que ça l'a apaisé·e [...].

(Carnet de terrain, entrée du 27 septembre 2018)

Du point de vue de la recherche elle-même, le fait de collaborer de manière continue avec un comité aviseur a suscité chez moi une certaine appréhension quant au fait de thématiser les enjeux de pouvoir présents dans la communauté, et notamment de rendre compte des catégorisations raciales endogènes¹⁹⁷, puisque mes collaborateurs et collaboratrices devaient, selon les termes de notre entente, exercer leur droit de réponse sur les différents rapports et manuscrits produits dans le cadre de la recherche : ce droit de réponse impliquait que mon travail était en dialogue constant avec ce comité, et surtout, qu'il était certain d'être

¹⁹⁶ Les noms des personnes ainsi que certaines informations identifiantes ont été modifiés pour préserver leur anonymat.

¹⁹⁷ D'une manière générale, le fait d'aborder l'analyse des dynamiques touristiques sous l'angle du colonialisme, de la racialisation, ou encore de la surveillance, m'a souvent donné le sentiment de reproduire un cliché anthropologique : celui de cantonner éternellement mes collaborateurs et collaboratrices à ce type de thèmes de recherche, aussi pertinents qu'ils puissent être en réalité.

lu par ce dernier. L'évaluation par autrui, illustrée par l'impératif de restitution posé par la recherche collaborative, n'était pas optionnelle à mon travail mais une partie intégrante de celui-ci, et je craignais précisément que la lecture de mon travail ravive des rivalités ou des tensions internes¹⁹⁸.

Au-delà de mon statut ambivalent de chercheuse, je me suis également trouvée, durant toute la durée de mon terrain, dans une position instable vis-à-vis de l'image que j'avais de moi-même. La conscientisation de mon identité sociale d'allochtone a été pour moi une source d'inconfort continue sur le terrain¹⁹⁹, que ni la légitimité contextuelle que me conférait mon entente de recherche avec le conseil de bande, ni les liens d'amitié tissés avec les membres de la communauté n'ont su réellement tempérer. Au quotidien, cet inconfort se traduisait par le sentiment constant d'être une intruse dans la communauté. Il se traduisait également par la crainte d'exercer une quelconque violence symbolique sur les personnes, ou d'être perçue comme ayant une position surplombante. Dans mes interactions avec les personnes locales, notamment les responsables du conseil de bande, ce malaise pouvait générer chez moi des comportements de retenue, de gêne et d'évitement, qui ont nécessité un travail réflexif constant pour éviter qu'ils nuisent au recueil des données ou à la communication avec mes collaborateurs et collaboratrices. Le contexte du tourisme avait la particularité de renforcer mon malaise, puisqu'il était un lieu de contact avec des touristes européens exhibant, pour beaucoup, la posture culturellement surplombante à laquelle je craignais d'être ramenée. Ces sentiments me paraissaient d'autant plus problématiques que je pouvais en percevoir les paradoxes et les écueils : l'insécurité ressentie dans le rapport à l'autre recouvrait un rapport social hiérarchique que je tentais d'éviter, mais que je risquais de reproduire indirectement en excluant mes collaborateurs et collaboratrices de la possibilité d'une relation de confiance réciproque, humaine et professionnelle. Il m'a fallu accepter que la recherche d'une zone de confort où je serais légitime et acceptée par tout le monde était illusoire, et qu'il fallait davantage que j'apprenne à « lire », et non pas seulement apprivoiser, les moments d'inconfort que je pouvais ressentir sur le terrain, pour ce qu'ils étaient capables de

¹⁹⁸ Sans compter les enjeux d'anonymat et de confidentialité que cette restitution posait dans le cercle très local et restreint d'une communauté autochtone où tout le monde se connaissait. Ce souci m'a, entre autres, amenée à considérablement « édulcorer » le profil social et linguistique de certains acteurs et actrices, ce qui m'a parfois semblé contraire à l'objectif d'équivalence méthodologique (Paveau, 2021b) et de « visibilité » des personnes que je souhaitais honorer dans mon travail.

¹⁹⁹ Pour ne pas dire, une source de culpabilité, considérant les implications socio-politiques que cette identité charriait en contexte colonial (Delpérié, 2019).

m'apprendre sur les enjeux de pouvoir et d'inégalités réactivés en situation par autrui – dans la méfiance exercée à l'égard de ma recherche ou de mon statut –, ou par moi-même – dans le malaise et parfois l'impuissance ressentie face aux diverses pressions normatives – institutionnelles, temporelles – qui s'exerçaient sur moi. La thématization de cet inconfort sur le terrain, notamment en situation d'entretien²⁰⁰, m'a permis de renégocier ma posture tout en libérant la parole de certaines personnes sur les catégorisations identitaires auxquelles elles faisaient face dans la communauté²⁰¹ :

E : j(e) te dirais que + en tant qu(e) chercheuse euh française ici moi j'ai j'ai + j'ai : + j'ai j'ai j'ai eu un accueil formidable hein depuis des années mais j'ai toujours ce sentiment de culpabilité ou de +

AT-G : ah c'est sûr

E : j'ai peur de gêner/ parce que t(u) sais + (il) y a tout aussi un imagin- +> ben + un i- + un imaginaire aussi euh derrière +> (en)fin un imaginaire c'est pas un imaginaire c'est malheureusement la réalité mais + autour du du blanc mais du blanc CHERCHEUR t(u) sais + qui vient exploiter et tout + maintenant c'est plus comme ça t(u) sais ça prend des collaborations + heureusement mais + à chaque fois j(e) me dis 'ah mon Dieu' j'ai toujours euh +

AT-G : ben c'est c'est + hé ça ça peut pas exister si t'es si t'es pas conscient des affaires t(u) sais c'est parce que t'es consciente de c(e) qui s'est passé avant donc c'est quasiment normal/ pour quelqu'un de de + qui a qui a des sentiments là t(u) sais + p(u)is qui a une connaissance un peu + mais euh + euh moi c'est vraiment icitte là même les premières années à [nom d'un espace touristique] là j(e) nommerai pas d(e) noms mais (il) y en a qui : + (il) y en a qui m(e) traitaient mal parce que i(ls) trouvaient qu(e) j'(é)tais un·e BLANC·HE qui v(e)nait qui v(e)nait parler des indiens et puis j'avais pas rapport là et puis euh + t(u) sais + i(l) a i(l) a fallu que j(e) continue à faire ma job et puis que j(e) leur prouve en f(ai)sant ma job que j'(é)tais parfaitement capab(l)e de f- +> d'être là ((rires)) t(u) sais <j'avais ma place là/ + mais il a fallu que je l(e) prouve aux gens d'ici là même aux aînés aussi là qui + surtout qu(e) les aînés c'est des souvent i(ls) sont plus + ben + ils sont plus sages un peu là + mais : + c'est ça j'ai passé des bouts moins l(e) fun [des moments moins drôles]

[AT-G 06-10-18, 38'43 – 40'03]

Enfin, un dernier défi rencontré sur le terrain a été la complexité du rapport au temps que construisait inévitablement le processus collaboratif. Sur le terrain, la temporalité de ma recherche était tributaire non seulement de l'approche sociolinguistique ethnographique que

²⁰⁰ J'ai choisi dans ce travail de mener des entretiens libres, sur le mode de la conversation coconstruite, afin de laisser libre cours aux récits de vie intimes des personnes, et à leurs questionnements et interventions dans le contexte de l'entretien – le tout dans un contexte informel et bienveillant qui puisse être valorisable d'un point de vue humain et pas seulement du point de vue de la recherche. Considérer l'entretien comme une conversation allait également dans le sens d'une vision autochtone de la recherche, telle que définie par la théoricienne de l'éducation nêhiyaw-saulteaux Margaret Kovach (2010, p.40-42), en ce que ce format se rapprochait au plus près d'une ontologie communicationnelle autochtone.

²⁰¹ Voir aussi le chapitre 3, section 3.2.

j'avais choisie – qui favorisait une immersion au long court dans la communauté –, mais aussi du processus d'évaluation du projet de recherche par la communauté, nécessaire pour l'accès à certaines données. Ce processus d'évaluation supposait un travail²⁰² que je percevais à l'origine être « supplémentaire » à la recherche elle-même – en plus de représenter un investissement temporel conséquent –, qui m'a continuellement fait douter de la faisabilité pratique de la recherche²⁰³. Ces doutes se sont rétrospectivement confirmés, puisque les deux phases de négociation du projet de recherche avec mes comités aviseurs ont été longues et/ou incertaines. En tout et pour tout, il m'a fallu un peu plus d'un an pour sécuriser une entente de recherche avec la communauté, du moment où je m'y suis installée en mars 2017 à la signature officielle de l'entente de recherche en juin 2018. Pendant cette période, j'étais présente dans la communauté mais n'avais ni le droit de mener des entretiens, ni la sécurité que ma recherche allait être acceptée par le conseil de bande. Cette période de « suspens » a également été ponctuée par l'acceptation puis la révocation d'une entente de recherche par mon premier comité aviseur, un événement qui s'est avéré particulièrement difficile à vivre pour moi, notamment du fait des contraintes de temps et de rendement qui caractérisaient mon statut de doctorante. En cela, la recherche collaborative a représenté pour moi un défi temporel et humain non-négligeable, et à mon sens inédit par rapport aux autres types de recherches que j'avais menées ou vues menées. Toutefois, comme je l'argumente dans la section suivante, ce que j'avais initialement perçu comme un processus contraignant s'est aussi avéré être une porte d'entrée essentielle vers la compréhension des enjeux sociolinguistiques décrits dans cette thèse, de même qu'une condition nécessaire à la construction d'un engagement décolonial, compris comme un apprentissage continu plus qu'un but à atteindre. Ce processus de collaboration n'était pas déconnecté de mon expérience du terrain : il la constituait, et constituait aussi une donnée centrale de l'analyse.

Finalement, les défis auxquels j'ai été confrontée sur le terrain et les remises en question personnelles qu'ils ont engagé étaient tout sauf prévisibles ; il s'agit, comme le souligne

²⁰² L'Annexe 9 sur la chronologie de la recherche propose également un aperçu des divers travaux écrits produits dans le cadre de la collaboration.

²⁰³ Ces doutes étaient d'autant plus déstabilisants que, comme je le mentionne ailleurs, étant en cotutelle Canada, j'avais dû effectuer deux ans de *graduate school* avant de pouvoir partir sur le terrain. J'ai donc commencé « tardivement » ma recherche (au bout de ma troisième année de thèse, puisque j'avais effectué ma première année de thèse en France) et me trouvais en statut dérogatoire du côté français jusqu'à la fin de ma thèse. Si mes deux universités ont été plus que compréhensives sur ce point lorsque venait le temps des réinscriptions, ce sentiment d'être « en retard » a été une source d'anxiété constante tout au long de mon cheminement de thèse.

Claudine Moïse (2009b, p.13), de la part de complexité inhérente à la recherche de terrain : « L'exercice revient à accepter, avec toutes les difficultés possibles, que notre recherche est faite de hasards, d'imprévus, de changements, de zones d'ombre, qu'elle ne peut toujours être maîtrisée [...] ». Cette complexité est également spécifique à mon expérience de la recherche collaborative, comme je l'ai esquissé précédemment. Malgré ces défis, le fait de mener une recherche pour un public autre que seulement académique, et le fait d'avoir des objectifs de restitution clairs et définis, a de mon point de vue renforcé ma démarche d'objectivation sur le terrain, en m'amenant à devoir rendre compte aussi fidèlement que possible de l'expérience des personnes, sans tenter de « lisser » le réel ou d'échapper à une certaine complexité. Le tiraillement posé par le fait d'aborder les enjeux sociolinguistiques à travers, notamment, l'angle du colonialisme, m'a également poussée à vouloir me focaliser davantage sur l'agentivité des sujets, en pensant la valorisation linguistique dans le tourisme à travers l'enjeu du pouvoir mais aussi à travers celui de la subjectivation et de la résistance à ce(s) même(s) pouvoir(s), notamment à travers l'expérience des guides²⁰⁴. Le fait de produire un travail de recherche pour une communauté autochtone m'a aussi motivée à aborder des thèmes²⁰⁵ que je n'aurais peut-être pas explorés autant en profondeur si je n'avais pas été animée par l'objectif de produire un savoir utile et inédit pour une collectivité. Enfin, la recherche collaborative en milieu autochtone m'a également permis d'entrevoir la valeur d'une approche *sociolinguistique ethnographique* dans ce type de contexte, et l'apport qu'elle pouvait elle aussi avoir pour une réflexion sur la décolonialité de la recherche sociolinguistique.

²⁰⁴ Voir les chapitres 3 et 6.

²⁰⁵ Je fais ici référence au travail historiographique mené en vue de la rédaction des chapitres 1 et 3, ainsi qu'au chapitre 4 sur les stéréotypes culturels des touristes.

3.2. L'évidence ethnographique

As to basis: one cannot take linguistic form, a given code, or even speech itself, as a limiting frame of reference. One must take as context a community, or network of persons, investigating its communicative activities as a whole, so that any use of channel and code takes its place as part of the resources upon which the members draw (Hymes, 1977, p.4)

Le choix d'une approche ethnographique dans ce travail était initialement motivé par les questions particulières que je formulais sur mon objet de recherche, ayant trait aux expériences et positionnements idéologiques des acteurs et actrices vis-à-vis du nelueun, aux processus, discours et stratégies de valorisation linguistique dans le tourisme et leur réception locale, et plus généralement à l'examen de pratiques et spéculations langagières *in situ*. Répondre à ces questions, ou décrire ces processus, supposait une certaine « opacité du terrain »²⁰⁶ pour reprendre l'expression de Sylvain Auroux (1998, p.1) : y répondre nécessitait, en somme, un travail d'observation, de description et d'analyse continu sur le *terrain*²⁰⁷, en immersion au contact des acteurs et actrices de la communauté et des visiteurs de passage.

Comme le souligne Patricia Lambert (2005, p.23), cette centralité du travail de « terrain » (*fieldwork*), rendue incontournable en sociolinguistique du fait de son orientation programmatique²⁰⁸, a grandement contribué à populariser les approches dites « ethnographiques » en sociolinguistique : des approches selon elle, principalement « fondée[s] sur [la description et] la participation active [de l'ethnographe] à la vie du groupe social étudié » (*Op.Cit.*, p.27), comme condition préalable et essentielle à « [...] la

²⁰⁶ Sylvain Auroux emploie cette expression dans le cadre d'une définition de la linguistique de terrain, pour qualifier d'incontournable l'implication du chercheur ou de la chercheuse sur un terrain *physique*, garant de l'établissement de relation *sociales* avec les personnes locales : « Qu'est-ce que le terrain, considéré comme un concept contemporain ? On peut dire que c'est un espace délimité dans lequel se trouvent des locuteurs — des gens doués de capacités linguistiques —, un environnement culturel et un environnement naturel. Ce qui est spécifique de ce que l'on appelle linguistique de terrain, c'est l'idée que, pour construire des représentations linguistiques, il faut qu'un observateur pénètre sur ledit terrain et devienne partie prenante d'une relation face-à-face et individuelle » (Auroux, 1998, p.89).

²⁰⁷ Entendu ici comme l'espace physique (et social) d'une communauté d'individus (Mashteuiahtsh).

²⁰⁸ Il peut être utile de rappeler pour un lectorat non familier avec la sociolinguistique, que cette discipline s'est construite (en Europe comme en Amérique du Nord) en réponse aux courants structuralistes et générativistes de la linguistique, déconnectés des locuteurs et locutrices et de l'analyse des contextes sociaux.

connaissance et la description des normes et des valeurs liées au langage, pour les différents groupes en présence [...] » (*Op.Cit.*, p.29, glosant les travaux de John Gumperz et Dell Hymes). Si ce travail de terrain constitue un aspect essentiel de ce que je considère être une approche sociolinguistique « ethnographique », elle ne s'y réduit pas pour autant. Face à la polysémie de l'emploi du terme « ethnographie » dans les recherches actuelles en sciences sociales²⁰⁹, il me semble utile, en premier lieu, de clarifier comment j'ai conçu l'ethnographie dans ce travail, et quelles sont les différentes valeurs ou dimensions qui en ont constitué ma pratique.

La conception de l'ethnographie que j'adopte dans cette recherche se base en grande partie sur la formulation donnée par les sociolinguistes Jan Blommaert et Dong Jie dans leur ouvrage *Ethnographic Fieldwork* (2010). En la resituant dans une filiation anthropologique étasunienne²¹⁰, Blommaert et Jie considèrent l'ethnographie non pas comme une simple « méthode » de recueil des données sur le terrain, mais comme un paradigme intellectuel et ontologique à part entière sur les phénomènes sociaux, alliant méthode, théorie, épistémologie et engagement socio-éthique (*Op.Cit.*, p.4-7). Dans cette formulation et la compréhension que j'ai de celle-ci, l'ethnographie ne serait pas seulement une manière de « faire » la recherche, mais également une manière de « voir » le monde social : d'après une grille de lecture compréhensive²¹¹, humaniste et anti-essentialiste, prenant en compte les phénomènes sociaux et/ou pratiques sociales dans leur dimension contextuelle, temporelle, processuelle, relationnelle, idéologique et symbolique. Autrement dit, il s'agit d'appréhender, à travers une telle approche, les phénomènes sociaux dans leur complexité anthropologique, plutôt que de voir la réalité à travers des généralisations globales, des typologies ou des catégories préconstruites (Cefaï, 2010, p.8).

²⁰⁹ Comme le constate le sociologue Tim Ingold (2014), le terme « ethnographie » est aujourd'hui communément employé comme une métaphore des recherches de « terrain », et plus largement, des recherches dites « qualitatives ».

²¹⁰ Celle des théories culturalistes et fonctionnalistes du langage, ainsi que celle de l'ethnographie de la communication (représentée par Dell Hymes, John Gumperz et Frantz Fabian) concevant les pratiques langagières comme des *pratiques* et *ressources* sociales faisant l'objet d'une distribution inégale et d'intérêts différenciés selon les acteurs et actrices.

²¹¹ L'idée d'une approche compréhensive (Kaufmann, 1996) est « de comprendre, c'est une connaissance qui se construit à partir de l'observation d'un terrain et non d'hypothèses formulées en amont et que l'on chercherait à vérifier par l'expérimentation » (Vernet, 2016, p.32).

Cette lecture de l'ethnographie implique à mon sens plusieurs choses pour la mise en pratique d'une approche ethnographique *en sociolinguistique*.

Elle suppose en premier lieu de ne pas concevoir la recherche comme une activité menée *sur*, mais *auprès* et *avec* des êtres humains – ceux-là mêmes dont on cherche à observer, décrire, et comprendre les pratiques. Ce principe relationnel met au centre d'une sociolinguistique ethnographique l'implication active de l'ethnographe sur son terrain – entendue comme une participation sociale²¹² continue et pas seulement une présence physique temporaire –, ainsi que les rapports d'interaction et de collaboration réciproques construits avec les personnes locales. Le critère de la relation « face-à-face » régulière avec autrui, s'il n'est pas central à toutes les approches ethnographiques²¹³, est à mon sens essentiel à la formulation d'une *sociolinguistique ethnographique* : non seulement parce que les pratiques langagières – la parole, la voix, le discours – et les personnes locutrices constituent son objet d'étude premier, mais aussi, dans le cas particulier de la recherche que j'ai menée, parce qu'elle est une condition *sine qua non* à la mise en œuvre d'un rapport décolonial. En effet, les collaborateurs et collaboratrices de la recherche ne peuvent être des concepts abstraits, des figures élusives que l'on évoque à distance, ou dont on analyse les discours sans connecter ces derniers aux structures et idéologies sociales externes qui les conditionnent ou les contraignent, et donc, qui nous permettent d'en saisir le sens. En somme, je conçois le travail d'analyse ethnographique comme étant un travail mené *in situ* – celui de l'analyse des phénomènes sociolinguistiques dans leurs contextes et conditions de production –, mais aussi un travail fait *in vivo* – interactif, intersubjectif, et co-construit dans la relation à l'autre²¹⁴.

²¹² J'entends par là le fait d'adopter si possible un rôle social dans la communauté (formatrice, bénévole, voisine, ou dans mon cas, employée).

²¹³ Par exemple l'ethnographie numérique, l'auto-ethnographie, ou l'ethnographie institutionnelle « armée » (non-participative) telle que proposée par Georges Lapassade (1991).

²¹⁴ Ce principe va de pair avec un travail d'écriture et de description particulier qui centre l'expérience des sujets : « Le travail d'écriture [ethnographique] s'efforce de 'prêter attention à l'action située' et de 'rapporter l'explication de l'ordonnancement des phénomènes à leur déroulement même' [...]. Au lieu de partir d'un point de vue en surplomb, le récit part des perspectives des enquêtés, en prise sur leurs problèmes, articulant leurs propres visions, déployant leurs propres solutions, engagés dans des processus de coopération et de compétition les uns avec les autres, coproduisant un monde commun » (Cefaï, 2010, p.9). Ce travail d'écriture s'étend également à l'expérience subjective et sensible de l'ethnographe, pour qui elle peut (ou doit) constituer un outil d'exercice de sa propre réflexivité. Ainsi, l'écriture ethnographique doit interroger l'implication de l'ethnographe sur son terrain et renseigner son regard « situé », étant donné qu'il ou elle est partie prenante des situations observées et analysées. Je ne développerai pas davantage ces points, que ce chapitre seul contribue déjà à illustrer.

De cette dimension relationnelle découle nécessairement, comme je l'ai déjà évoqué, un rapport particulier – immersif, impliqué – à un *terrain physique*, mais aussi un rapport différent – long, qualitatif – au *temps du terrain*. Ces deux dimensions sont également, à mon sens, des gages de décolonialité, dans la mesure où prises ensemble, elles favorisent la construction de relations riches et engagées avec les personnes locales²¹⁵. J'argumenterai également que ces deux dimensions se présentent comme des impératifs analytiques. En parlant « d'impératif », je veux renvoyer au fait que les processus sociaux, et notre compréhension de ces derniers, sont toujours « émergents » : qu'ils ne se donnent pas immédiatement à voir, qu'ils ne montrent pas une réalité prête à être décryptée en discours (Foucault, 1971, p.54), mais qu'ils sont granulaires, sédimentés, cachés, processuels et situationnels – et nécessitent, pour être en mesure de les capter et de les interpréter dans la durée, la présence continue de l'ethnographe sur son terrain. Pour mener à bien cette recherche, j'aurais pu par exemple rester vivre à Ottawa et me rendre sporadiquement dans la communauté²¹⁶, cibler des événements à haut potentiel « langagier », m'engager dans des interactions face-à-face ponctuelles, faire des entretiens et de l'observation participante le temps de quelques semaines en me cantonnant uniquement à mon contexte d'étude premier, le tourisme, puis rentrer analyser mes données *ex situ* sans la rétroaction des membres de la communauté, m'évitant ainsi beaucoup de défis administratifs, temporels et affectifs que j'évoque dans ce chapitre. À la place, j'ai choisi de vivre et de travailler à plein temps sur mon terrain – comme chercheuse mais aussi comme employée du secteur touristique²¹⁷ –, et de tisser des relations continues avec les personnes sur place, et ce pendant presque deux ans. Sans cette immersion et implication quotidienne sur le terrain, j'aurais pu analyser les discours des acteurs et actrices sur leurs pratiques et leurs représentations à l'égard du *nelueun*, ou décrire leurs actions pour mettre en avant la langue dans le tourisme, mais je n'aurais pas pu comprendre les enjeux identitaires, idéologiques et socio-politiques qui se

²¹⁵ Dans les théorisations traditionnelles de l'ethnographie en anthropologie, le principe d'immersion au long court de l'ethnographe dans une communauté culturelle donnée participe d'un enjeu d'objectivation. Son immersion est jugée nécessaire pour « neutraliser » sa posture, c'est-à-dire réduire la distance entre lui ou elle et les « enquêtés » (Papinot, 2016, p.60). Cette neutralisation est censée permettre à l'ethnographe d'accéder à la parole « authentique » des personnes. Depuis plusieurs années, des chercheurs et chercheuses travaillant en milieux autochtones argumentent également que les recherches au temps long sont essentielles pour bâtir des relations de respect et de réciprocité avec les communautés, et que ce type de recherches tendent à minimiser les risques d'instrumentalisation des savoirs par les chercheurs et chercheuses allochtones (Albert, 2023 ; Kovach, 2021 ; Grandia, 2015 ; Asselin et Basile, 2012, p.3).

²¹⁶ Ce que je faisais pendant mes congés d'études lors de mes deux premières années de formation à l'Université d'Ottawa, puisque mes cours avaient lieu en présentiel.

²¹⁷ Et ce bien avant le début d'un quelconque processus de négociation d'une entente de recherche.

tramaient derrière l'enjeu de la valorisation du *nelueun* et/ou de sa commodification dans le tourisme : capter ces enjeux nécessitait à la fois une connaissance des dynamiques sociocommunautaires, de la situation de réclamation de la langue, et de la situation socio-politique plus large des Premières Nations – et notamment des Innus – au Québec. Sans les relations tissées avec les membres de la communauté, sans l'aide apportée par les collaborateurs et collaboratrices de la recherche²¹⁸, sans les tensions linguistiques soulevées par le processus de négociation, et même, sans les moments de rupture au sein de la collaboration, je n'aurais pas pu accéder à mon objet, ni comprendre les divisions intra-communautaires et débats idéologiques que ravivait l'enjeu du *nelueun*, puisque ces derniers se sont, dans mon cas, davantage donnés à voir dans les moments intimes et informels du terrain – ceux des réunions, des dynamiques de travail quotidiennes, des moments de socialisation et des discussions privées – que dans les moments d'entretiens. Ces savoirs acquis, et bien d'autres, se sont révélés uniquement parce que j'étais impliquée dans un processus de collaboration sur place, qui m'a permis de m'introduire de manière légitime dans la communauté, et m'a donné accès à un ensemble de ressources matérielles et immatérielles autrement inaccessibles.

Enfin, une approche *sociolinguistique ethnographique* suppose selon moi d'adopter une perspective épistémologique et théorique « critique » sur les phénomènes sociolinguistiques analysés. En parlant de perspective « critique », je veux souligner comme le fait Jan Blommaert l'importance, pour l'ethnographe analysant des faits langagiers, de prendre en compte « the world in which language operates » (2005, p.17). Comme l'écrit Monica Heller (2002, p.10) :

La sociolinguistique ethnographique [...] possède des outils permettant d'identifier les ressources interprétatives et constitutives de sens utilisées par les acteurs, leurs sources et leurs conséquences [...] Une telle approche nécessite donc un point de vue critique, dans le sens d'une sociolinguistique capable de révéler quels intérêts sous-tendent les actions, les représentations et les discours, et qui bénéficie de l'évolution des processus sociaux.

²¹⁸ Sur le plan du partage d'informations, de la communication autour du projet, du recrutement de certains publics à l'étude, du suivi du projet, des discussions sur la recherche, du soutien moral et matériel pendant la recherche, etc.

Par conséquent, l'approche sociolinguistique ethnographique que j'articule dans ce travail fait corps avec une démarche de *sociolinguistique critique* (Heller, 2002 ; Boutet et Heller, 2007), qui cherche à comprendre comment les pratiques langagières – en tant que *pratiques sociales* – construisent les groupes sociaux (Boudreau, 2016, p.19) et sont impliquées dans la production, reproduction, ou contestation des rapports de pouvoir et des inégalités sociales :

[La sociolinguistique critique] explore les pratiques sociales pour ce qu'elles peuvent nous dire sur les manières dont les locuteurs construisent le sens dans le cadre de la construction des rapports de pouvoir ; le sens est compris comme imbriqué dans des relations sociales qui sont à la fois des relations de catégorisation (la construction des frontières sociales, de la différence et de la similarité) et des processus d'exploitation de ces catégories dans la stratification (la distribution inégale de ressources et de pouvoir de production, de distribution et de l'attribution de valeur à ces ressources). [...] La distribution inégale des ressources matérielles et symboliques, leur valeur inégale, et leur fonctionnement dans un marché symbolique au sens de P[ierre] Bourdieu constitue l'une des références de la sociolinguistique critique ; combinée à une approche ethnographique qui situe les acteurs, les interactions et les ressources dans ces marchés, afin de saisir les intérêts et les possibilités influençant les capacités d'action des participants comme leurs actions entreprises (Boutet et Heller, 2007, p.312-313).

Attribuer une dimension critique à l'ethnographie ne relève pas à mon sens d'une réinterprétation contemporaine de ce que serait une ethnographie « classique »²¹⁹ : comme le rappellent encore Blommaert et Jie (2010, p.10-11), la dimension « critique » a toujours été au cœur du programme ethnographique, de sa genèse anthropologique contre la tradition scientifique positiviste et sa colonialité (Papinot, 2016, p.55), à sa réinterprétation par l'anthropologie linguistique américaine – à travers l'ethnographie de la communication – en réponse aux thèses structuralistes et générativistes, jusqu'à ses applications européennes, notamment via la sociolinguistique matérialiste française des années 1970 et son intérêt pour l'étude du conflit et de l'hégémonie linguistique (Gardin et Marcellesi 1974, Lafont, 1967). Les racines anti-essentialistes et anti-hégémoniques de l'ethnographie – notamment en (socio)linguistique – en font, en ce sens, une approche selon moi incommensurable avec l'idée de « recherche de terrain » ou de « recherche qualitative » : elle implique, en somme, « autre chose » que juste cela.

²¹⁹ Telle que la définit Alessandro Duranti (2013, p.85) : “As a first approximation, we can say that an ethnography is the written description of the social organization, social activities, symbolic and material resources, and interpretive practices characteristic of a particular group of people”.

Dans la continuité logique de cette perspective critique, une approche sociolinguistique ethnographique doit s'outiller de méthodes d'analyse elles-mêmes « critiques » – c'est-à-dire capables de mettre à jour comment les idéologies et les rapports de domination se construisent par le discours²²⁰. Dans ce travail, j'ai choisi de pratiquer *une* analyse de discours critique²²¹, influencée par les outils de l'analyse de discours française, de la sémiotique peircienne, et plus minimalement, de la rhétorique visuelle²²². En construisant ma propre méthode d'analyse sémiotique « globale » j'ai cherché, dans l'analyse de mes données discursives, à mettre en évidence les liens entre le *dit* et les intérêts idéologiques des actrices et acteurs sociaux énonciateurs (Van Dijk, 1996), et à me focaliser avant tout sur la construction du sens (la *sémiosis*), c'est-à-dire sur la manière dont les acteurs et actrices sociales façonnent la réalité sociale à travers le(ur) discours. Cet intérêt central pour l'enjeu de la construction du sens a justifié une focalisation sur l'analyse des formes discursives mais aussi et surtout, sur l'analyse des *signs-relations* (Gal et Irvine, 2019, p.87) impliquées dans la construction des idéologies et des processus de différenciation sociale. Ces analyses n'étaient pas déconnectées de la réalité du terrain, puisque toutes les données discursives recueillies l'ont été dans le cadre d'*événements*, entendus à la suite de Moïse et Roy (2009, p.58) et selon Dell Hymes (1964) comme des « moment[s] d'interaction sociale précis, qui s'inscri[ven]t dans un contexte spatial et temporel déterminé et qui réuni[ssent]t un ensemble d'acteurs spécifiques ». J'ai choisi de voir ces événements – des entretiens, des scripts et interactions de visites guidées, des discours et rassemblements publics, etc. – comme des *sites of ideological work*, c'est-à-dire des « moments and practices in social life in which experiences and ideas are swept up – drawn into ideologized interprétations » (Gal et Irvine, 2019, p.167).

La vision de l'ethnographie que j'expose dans cette section est de surcroît celle qui, sur le terrain, résonnait davantage avec les réalités de la recherche collaborative. Cette approche,

²²⁰ Je conçois le discours dans une acception large comme « [...] all forms of meaningful semiotic human activity seen in connection with social, cultural, and historical patterns and developments of use » (Blommaert, 2005, p.3). Toutes les données constituant mon corpus d'analyse sont donc en ce sens, discursives. Pour une présentation du corpus, se référer à l'Annexe 8.

²²¹ Ce que l'on appelle la *Critical Discourse Analysis* (CDA), renvoie à une « école » d'analyse de discours très hétérogène en termes de méthodes d'analyse et de visions des rapports entre langage et société (Blommaert, 2005, p.21-22 ; 28-29). Je préfère donc parler ici d'*une* analyse de discours critique pour souligner le fait que je n'ai pas adhéré à une école en particulier, mais davantage à des « manières de faire » : dans mon cas, plus proches d'une vision socio-sémiotique et interactionnelle du discours, que d'une vision systémique-fonctionnelle ou cognitive.

²²² Voir le chapitre 3, section 2.2.

et tout particulièrement sa dimension immersive, s'est en effet présentée comme un apport indispensable à l'évolution de ma collaboration avec les acteurs et actrices de la communauté et notamment les membres de mon comité aviseur : d'une part parce qu'elle facilitait les fréquents suivis qui étaient requis par notre entente de recherche, et d'autre part parce qu'elle m'a permis de construire une relation de confiance avec ce dernier. Cette relation de confiance n'était pas seulement humaine mais aussi scientifique, puisque leur vision de la recherche était basée sur la rétroaction et l'intégration de leurs points de vue dans la recherche. Mon immersion longue sur le terrain, dans la réalité quotidienne des membres de la communauté, en étant partie prenante d'une relation de collaboration et en me conformant à leur manière de concevoir la recherche est donc aussi, selon moi, ce qui a conféré une valeur ethnographique, et décoloniale, à ce travail.

À partir de ma propre expérience de recherche en milieu autochtone, je serais tentée d'avancer que la recherche collaborative ne peut qu'être ethnographique, et que l'ethnographie ne peut se faire que dans le cadre d'une recherche de type collaborative. Ironiquement, en réalisant l'importance de cette association sur mon terrain, j'étais aussi animée par le fait que la recherche que je menais alors serait probablement la dernière recherche de ce type que j'effectuerai pendant longtemps²²³, du fait des réalités qu'implique une recherche à la fois ethnographique et collaborative – la temporalité imprévisible des négociations de recherche, l'immersion longue durée, pour ne citer qu'elles – dans un contexte de gouvernance de la recherche académique privilégiant de plus en plus, dans une optique de rendement, des projets de recherche courts aux résultats rapidement formalisables²²⁴. Dans le contexte du marché – universitaire, académique – qui était le mien, ce type de recherche ne me paraissait pas « porteuse ». Et pourtant, l'ethnographie semblait

²²³ Tout du moins en contexte français, sans équipe de recherche pour m'accompagner et sans financement prévu à cet effet.

²²⁴ Si cette réalité touche aujourd'hui toutes les sciences sociales en France, elle se pose à mon sens avec une force particulière dans le cas des approches telles que l'ethnographie. Cette réflexion, dont je restitue un pan ci-après, a notamment été portée par le comité de pilotage des *Premières Rencontres de Sociolinguistique Ethnographique* (Université Grenoble Alpes, 2021), dont je fais partie : « La forte précarisation des ethnographes et l'absence de possibilités de financement à long terme impacte directement l'accès aux terrains physiques (proches ou éloignés) et met en péril la qualité des recherches menées, tandis que la protocolisation massive des projets de recherche et leur évaluation selon des logiques de rentabilité économique contraignent de plus en plus le type de recherche qu'il est possible de mener. De plus, si les ethnographes doivent subir les nouvelles logiques néolibérales de l'université, ils demeurent aussi en proie aux logiques traditionnelles que ce milieu réserve souvent aux approches ou disciplines « nichées » : le manque de reconnaissance et de financement, l'invisibilité au sein des réseaux académiques, ainsi que les défis de la diffusion et de l'accessibilité des travaux que cette invisibilité génère, etc. » (Texte d'intention des RSE1).

avoir de la valeur sur le marché local : dans le contexte de la communauté, la valeur de mon travail dérivait en partie de ma capacité à m’immerger sur le long terme pour observer, décrire, analyser, et apporter une contribution qualitative inédite à des besoins locaux spécifiques. Sans être un impératif explicite de la collaboration, consigné dans un protocole de recherche²²⁵, cette présence continue sur le terrain a été plusieurs fois valorisée par mes collaboratrices et collaborateurs, à commencer par ceux en charge de la réclamation linguistique, qui m’ont signifié lors de notre première rencontre leur préférence pour la supervision de travaux autres que quantitatifs ou historiques sur la communauté, jusqu’à mon dernier comité aviseur qui était soucieux que je puisse m’insérer suffisamment dans la communauté pour comprendre les réalités socio-communautaires au-delà de ce qui m’était donné de voir dans mon secteur d’étude, le tourisme.

²²⁵ Le protocole de recherche des Pekuakamiulnuatsh ne privilégie aucun type de démarche en particulier, laissant ainsi la liberté aux chercheurs et chercheuses d’adopter la démarche qu’ils ou elles jugent la meilleure.

Conclusion

Fieldwork itself is humanly demanding, as a fieldworker will need to give proof of all the good qualities in life: patience, endurance, stamina, perseverance, flexibility, adaptability, empathy, tolerance, the willingness to lose a battle in order to win a war, creativity, humor and wit, diplomacy, and being happy about very small achievements. Put that in a job advertisement and you will never find a suitable candidate (Blommaert et Jie, 2010, p.24)

Dans son article de 1997 intitulé « Les désarrois de l’ethnographe », Christian Ghasarian dénonçait le mythe de l’ethnographe humaniste postmoderne à la démarche déconstructiviste infaillible, ainsi que l’absence d’une prise en compte satisfaisante, en recherche qualitative, des personnes enquêtées dans leur rôle d’acteurs et actrices de la recherche sur le terrain. Il mettait en évidence le leurre de la position dominante de l’ethnographe face à un sujet « instruit et revendicatif — en un mot postmoderne lui aussi — mais néanmoins maintenu dans le rôle conventionnel de ‘l’Autre ethnographique’ » (p.190), et poursuivait en s’interrogeant sur les effets qu’un retournement des positions – l’ethnographe observé·e par le sujet observant – pourrait avoir pour la progression de la discipline anthropologique et la reconceptualisation de la notion de réflexivité, pour lui réduite à un simple phénomène de mode. Cette proposition demeure pertinente dans le cadre d’un projet éthique contemporain – et plus particulièrement dans un contexte culturel et académique de remise en question des rapports coloniaux – où l’engagement socio-éthique de l’ethnographe n’est pas réductible à une pratique réflexive rigoureuse ou à l’expression d’un principe de bienveillance et de respect de l’altérité. C’est cette réflexion succincte sur la recherche collaborative en contexte autochtone et la valeur de l’ethnographie pour un projet décolonial que j’ai voulu porter dans ce chapitre.

En entamant une recherche ethnographique de type collaborative avec une communauté autochtone, j’avais décidé de m’aventurer dans une recherche sociolinguistique relativement inédite en contexte français et qui, je peux le dire aujourd’hui, m’est parfois apparue comme particulièrement difficile à entreprendre, du fait des nouveaux défis (temporels, pratiques, humains, éthiques) qu’elle posait, dont celui (et pas des moindres) *d’être évaluée et suivie*

par celles et ceux que l'on représente. Cette question de l'implication des sujets dans la recherche, en qualité de collaborateurs et collaboratrices plus que participants ou participantes, pose l'enjeu de la légitimité de l'ethnographe et la pertinence de sa position traditionnellement surplombante en recherche, et donc, de la décolonialité de la recherche elle-même : *quelle forme prend-t-elle mais surtout, qui la définit ?* Elle pose aussi l'enjeu de la valeur de la recherche, une fois sortie des seules logiques académiques d'avancée des connaissances allochtones ou des intérêts individuels de l'ethnographe, et rendue conditionnée aux besoins et représentations des communautés locales : *qu'est-ce qui fait valeur pour elles ?* Enfin, elle pose la question des *niveaux de normativité auxquels doit se confronter et se conformer l'ethnographe dans sa recherche*, puisqu'il ou elle est amenée, à travers la collaboration, à devoir concilier normativités institutionnelles et normativités propres au milieu, qui diffèrent parfois dans leur manière de concevoir la recherche et le rôle de l'ethnographe. J'ai discuté de ces enjeux tour à tour à partir de mes expériences de négociation sur le terrain.

Malgré les défis pratiques et affectifs qu'engendre ce retournement des postures voulu par la recherche collaborative dans un contexte où l'ethnographe est lui-même dominé par ses propres contraintes institutionnelles, rétrospectivement, je pense aujourd'hui à partir de ma propre expérience que c'est précisément ce type de recherche « croisant les lignes » – des marchés et des savoirs – et, plus largement, l'exercice de compatibilité entre des visions de la recherche consacré par le processus de conversion des éthiques décoloniales via le processus de collaboration, qui m'a fait toucher à ce qu'était (ou devrait être) réellement la recherche lorsque ramenée à sa valeur première, celle de « faire ce qu'elle peut pour le bien-être de l'humanité »²²⁶ (Hymes, 1964, p.30).

²²⁶ Puisque j'ai parlé de décolonisation de la recherche dans ce chapitre, il me semble important de reconnaître les limites de ma propre démarche de recherche – liées tant à ma posture de chercheuse allochtone, aux contraintes de mon statut de doctorante, aux empêchements personnels vécus durant mon parcours de thèse, ainsi qu'aux choix épistémologiques et méthodologiques effectués au cours de mon terrain. Lors de la validation finale de ce travail de thèse, mes collaborateur-ices ont mis en évidence certains éléments qui auraient pu, à leur sens, me permettre d'aller plus loin dans mon engagement décolonial. Je les visibilise ici à l'intention des chercheurs allochtones qui liront ce travail : inclure davantage la communauté dans le travail d'analyse, faire valider plus de décisions individuelles liées à la recherche (ex : l'évolution du sujet et des idées, la description des groupes), ainsi que certains choix méthodologiques (ex : faire valider la transcription des entretiens auprès des membres de la communauté interviewées, leur donner l'occasion d'en autoriser l'usage dans le contexte précis, notamment dans le cas des notes de terrain rapportant des interactions).

PARTIE 2

-

Les stratégies de valorisation de la langue dans le tourisme

[...] l'échange n'est qu'un phénomène simple qu'en apparence. En effet, on échange dans le troc que si chacun des deux partenaires reconnaît une valeur à ce que détient l'autre. En un sens, il faut donc que ces choses échangeables, avec leur valeur propre, existent à l'avance entre les mains de chacun pour que la double session et la double acquisition se produisent enfin. [...] Autrement dit, pour qu'une chose puisse en représenter une autre dans un échange, il faut qu'elles existent déjà chargées de valeur ; et pourtant la valeur n'existe qu'à l'intérieur de la représentation (actuelle ou possible), c'est à dire à l'intérieur de l'échange ou de l'échangeabilité. De là deux possibilités simultanées de lecture : l'une analyse la valeur dans l'acte même de l'échange, au point de croisement du donné et du reçu ; l'autre l'analyse comme antérieure à l'échange et comme condition première pour qu'il puisse avoir lieu.

(Foucault, 1966, p.203)

Chapitre 3. Le tourisme comme contexte d'étude : angle mort, zone franche ou contrainte de la réclamation ?

Introduction

Dans le premier chapitre de cette thèse j'ai présenté la question de la (dé)valorisation linguistique comme un point d'interface entre colonialisme et nationalisme, à partir d'une réflexion sur les idéologies (racio)linguistiques et les processus de catégorisation, différenciation et hiérarchisation des langues et des locuteurs que ces dernières reproduisent. En me tournant à présent vers l'étude du tourisme comme secteur économique de production et/ou de transformation de la valeur des langues et des identités, je ne souhaite pas passer d'un argument culturaliste à un argument économiciste. Mon objectif sera au contraire de poursuivre la réflexion matérialiste engagée au chapitre 1, en tentant de saisir, à partir des discours des acteurs institutionnels du tourisme et de la réclamation dans la communauté, les enjeux idéologiques qu'implique la traduction des ressources linguistiques et culturelles en ressources économiques dans ce secteur, dans une optique de reconnaissance culturelle et identitaire, et dans le contexte d'un marché linguistique en reconstruction. Dans ce troisième chapitre, je poserai les premiers jalons théoriques et contextuels d'une réflexion sur le rapport entre valorisation linguistique et authenticité que j'explorerai dans les chapitres suivants. Je reviendrai en premier lieu sur l'origine et l'évolution du tourisme à Mashteuiatsh. En historicisant le rapport des Pekuakamiulnuatsh au tourisme, du 18^e siècle où il demeurerait un secteur de non-exclusion des autochtones de l'économie coloniale, jusqu'au 21^e siècle où il se présente comme un outil de transmission et de démystification culturelle, je souhaite notamment mettre en avant comment cette activité économique a historiquement exploité l'identité et les compétences culturelles des Pekuakamiulnuatsh tout en participant à produire un discours sur leurs pratiques et compétences langagières. Je problématiserai ensuite les enjeux contemporains posés par ce secteur, qui s'est développé en parallèle – et dans une relative distance – du projet de réclamation linguistique de la communauté, à partir de mon expérience ethnographique. Je discuterai les tensions idéologiques que mon désir d'étudier la valorisation du nelueun dans le tourisme a réactivé dans le contexte des négociations autour d'un projet de recherche commun, et comment celles-ci se sont avérées utiles pour saisir l'imbrication des questions linguistiques avec des

questions politico-économiques et identitaires plus larges. Quelle vision de la langue est prônée par les acteurs et actrices du tourisme, les associations touristiques locales et les acteurs et actrices de la réclamation ? Enfin, je terminerai la réflexion de ce chapitre en me focalisant sur l'expérience des guides ilnu et leur rapport à la langue dans ce secteur. Je montrerai comment leur investissement dans le tourisme – et vis-à-vis du nelueun – intervient en réponse à ces différents débats idéologiques autour de la langue.

1. D'un tourisme voyeuriste à la réappropriation de l'image de soi : une brève histoire du tourisme à Mashteuiatsh

“The Montagnais at Roberval are great hunters, skilled trappers, great canoemen and runners. They are a racial curiosity, and worthy of study on the part of the intelligent tourist, and the sight of them and their peculiarities will be entertaining to all” (Beemer, 1893, p. 47)²²⁷

1.1. Le tourisme au Saguenay-lac-Saint-Jean : de l'entreprise coloniale au projet de construction nationale

1.1.1. *L'essor du tourisme dans la région*

Les rapports historiques que les Pekuakamiulnuatsh entretiennent avec le tourisme s'inscrivent en droite ligne des politiques coloniales-nationales de l'époque de la réduction, au moment où l'exploitation forestière devient le nouveau crédo ouvrant le Nitassinan à la colonisation européenne, et où les colons Canadiens français s'imaginent (Anderson, 1996) en tant que nation francophone. Les débuts du tourisme à Mashteuiatsh coïncident avec l'apparition du chemin de fer au Saguenay-lac-Saint-Jean (désormais SAGLAC) au milieu du 19^e siècle. La région constitue à l'époque le « principal parterre forestier » du Québec, adapté à l'exploitation de masse par les colons Canadiens français et les riches industriels européens amenés par les sociétés de chemin de fer (Girard et Perron, 1989, p.8). Ce statut, conféré par son isolement géographique et ses richesses fauniques²²⁸ participera également à la populariser comme un « Eden » auprès de la bourgeoisie américaine et européenne (Tremblay, 2018 ; Kinsey, 2008). Le maître d'œuvre de la construction du chemin de fer, l'entrepreneur américain Horace-Jensen Beemer, sera le premier instigateur du développement touristique de la région, en acquérant, sous couvert d'une mission de

²²⁷ La citation rapportée par Beemer est attribuée à W.H.H Adirondack Murray. Cette citation est également rapportée par E.T.D Chambers (1893, p.29).

²²⁸ La région était réputée à l'époque pour ses forêts vierges, son climat estival attrayant, et ses vastes bassins hydrographiques. Elle était séparée des grands centres de population par la réserve faunique des Laurentides, qui avant le développement du chemin de fer au Saguenay, rendait la région particulièrement difficile d'accès (Girard et Perron, 1989).

protection de l'environnement octroyée par le gouvernement du Québec²²⁹, et en dépit des besoins de subsistance des Pekuakamiulnuatsh, l'exclusivité des droits de chasse et de pêche sur une partie du lac Saint-Jean et des rivières dont il est le réservoir. À travers une propagande coloniale ciselée²³⁰ capitalisant sur les attraits naturels du milieu, Beemer donne naissance à une première forme de tourisme local axée sur la chasse et la pêche de loisir, inaugurant ainsi l'implantation de plusieurs clubs privés de chasse et de pêche dans la région. La fréquentation continue de ces clubs sera assurée par la construction de deux hôtels de luxe, dont l'un sera implanté à seulement quelques kilomètres de Mashteuiatsh²³¹ dans la ville de Roberval, et l'autre sur une île proche de la ville d'Alma, au Saguenay – autrement dit, sur des points géographiques d'occupation ou de passage des Pekuakamiulnuatsh : les rives du Pekuakami et le Fjord du Saguenay. Les nécessités de liaison entre ces deux hôtels justifieront également le développement d'un système de navigation, via des bateaux à vapeur dédiés au transport des clients pour la pêche, mais aussi pour des excursions touristiques plus intimistes, axées sur l'observation des Pekuakamiulnuatsh et de leur mode de vie (Léger, 2013).

Le succès grandissant du lac Saint-Jean comme destination touristique donnera également naissance, à la même époque, à une littérature de voyage d'orientation « naturaliste », proposant des descriptions de l'environnement régional et de sa faune pour les futurs colons et/ou membres des clubs de chasse et de pêche²³². Cette littérature sera également une source de récits culturels sur les Pekuakamiulnuatsh, considérés comme des éléments à part entière du cadre naturel décrit – soit en tant qu'habitants, soit en tant que guides pour les riches

²²⁹ Comme l'explique Bousquet (2008, p.19), la location de certaines terres à des particuliers allochtones permettait au gouvernement de garder une mainmise sur le territoire tout en s'assurant un certain profit financier.

²³⁰ Beemer fonde la *Société de rapatriement et de colonisation du lac Saint-Jean* en 1897, avec l'objectif d'attirer des colons européens sur les terres arables. Cette société, de même que la société de chemin de fer de Beemer, est responsable de la publication de plusieurs brochures, recueils de témoignages de colons, et monographies régionales destinées aux potentiels immigrants européens, et diffusées via le réseau hôtelier nord-américain et européen (Courville, 2002, p.572 ; Beaulieu, 1997, p.73). La *Société de rapatriement* organisait également des excursions à prix réduits pour les cultivateurs souhaitant visiter le lac dans l'optique d'y acquérir des terres (Beaulieu, 1997, p.34-35). À travers ces publications et ces activités, le tourisme faisait ainsi double-emploi : il vendait la région à une clientèle de loisirs, et assurait l'installation des futurs colons (*Ibid.*)

²³¹ Mashteuiatsh (de son ancien nom « Ouiatchouan ») constituait déjà une réserve à l'époque.

²³² Les guides et monographies appartenant à ce genre étaient généralement rédigées par d'anciens touristes et/ou des passionnés de chasse et de pêche appointés, de par leur notoriété dans les milieux naturalistes, par les sociétés de Beemer pour faire la promotion de la région.

Européens qu'ils accompagnaient en territoire. Comme l'écrit explicitement Chambers (1896a, p.301), un des auteurs les plus prolifiques de ce genre à l'époque :

A description of the Canadian environment of the ouananiche would be necessarily incomplete without some account of the aboriginal inhabitants of the country. The sportsman who penetrates into its interior engages these Montagnais Indians as his guides, and he need not be an enthusiast in the science of ethnography to desire some knowledge of the tribal peculiarities of this interesting people, and of the strange beliefs, superstitions, and manners of the men who paddle and pole his canoe in the water, carry it over the portages, pitch and take down his tent, make his bed and his fire, cook and serve his meals, and conduct him to the likeliest spot for a shot at a bear or a caribou, or to the most promising grounds for ouananiche or trout.

À travers des descriptions iconisant indigénité et nature sauvage, ou des narrations sensationnalistes rapportant des pratiques de sorcellerie, de cannibalisme ou encore des expériences paranormales vécues par les touristes en présence de leurs guides (*Op.Cit.*, p.302-304 ; 311-312), cette littérature contribuera à faire de la figure du guide ilnu un idéal anomique, un contrepoint à la civilisation, réinscrivant les bienfaits du progrès et des hiérarchies raciales. Elle contribuera également à faire de celui-ci une valeur centrale de la singularité et de l'attractivité du lieu et de son offre touristique (figure 3).

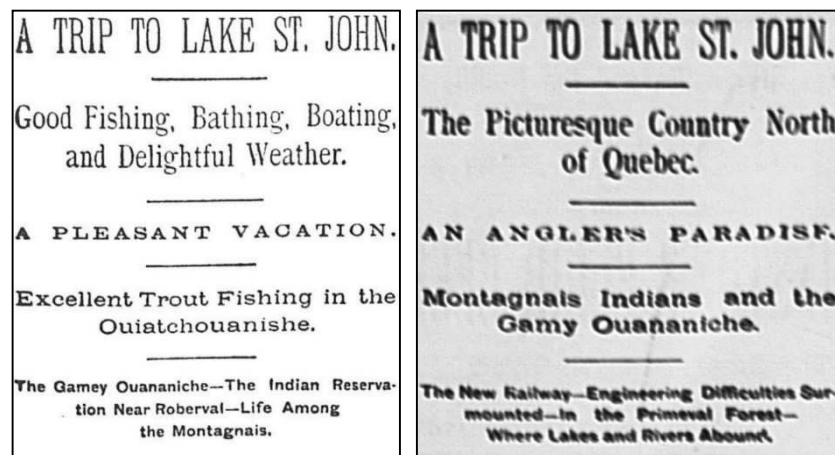


Figure 3. Publicités de journaux américains pour le lac Saint-Jean représentant les Pekuakamiulnuatsh et l'observation de leur mode de vie comme des attraits touristiques

Dans le contexte de l'époque, les Pekuakamiulnuatsh participent donc à la marchandisation du lieu : est vendue la « nature vierge », l'idée romantique de retour aux sources et de retraite spirituelle. Comme l'écrivent les naturalistes Joncas et Chambers en 1899 :

In addition to the magnificent sport afforded to salmon fishermen by many of the streams upon the north shore of the Lower St. Lawrence, **there is the added attraction of the romance and glamour** that connect themselves with all these extreme northern waters and with the peculiar folk-lore of the aboriginal inhabitants of the country through which they flow, **the dusky Montagnais who make such splendid guides and canoe men** for the anglers who fish these waters (*Op.Cit.*, p.105).

1.1.2. Le tourisme comme espace économique interstitiel

Bien qu'ayant perdu leur place stratégique au sein de l'économie coloniale depuis l'époque de la traite des fourrures, les Pekuakamiulnuatsh deviendront pourtant, comme suggéré précédemment, des figures notables du développement touristique de la région durant la deuxième moitié du 19^e siècle et le début du 20^e siècle, en mettant à profit leurs compétences et connaissances du territoire pour servir de guides et de bateliers aux clubs de chasse et de pêche (figure 4) et aux hôtels détenus par Beemer. En plus de leur rôle de guides, certains Ilnuatsh s'adonneront à une pratique artisanale commerciale portée par le réseau régional de ces clubs privés (Pelletier, 2012, p.229). Cette pratique se maintiendra tout au long du 20^e siècle, au gré de l'évolution du tourisme dans la région. Comme le souligne Kinsey (2008, p.188) :

The development of the sport fishery created a new social niche for the integration of marginalized people into modern society, even if it was one of a subordinate role. Men who knew how to live in the forest and who had local knowledge of the hidden places to fish suddenly had a new socio-economic value.

L'incursion des Pekuakamiulnuatsh dans ce secteur d'activité faisait également sens dans la conjoncture politique et économique de la *réduction*²³³. En effet, à la même époque que le tourisme prenait son envol dans la région, le gouvernement tentait de sédentariser les familles ilnu dans la réserve en les poussant vers l'agriculture. Toutes les familles

²³³ Voir le chapitre 1, section 2.2.

n'accepteront pas ce nouveau mode de subsistance et de vie imposé, préférant privilégier d'autres sources de revenus leur permettant de parcourir régulièrement le territoire, afin de préserver autant que possible les activités et compétences associées à leur mode de vie « nomade » (Pelletier, 2012, p.160). Dans ce contexte, le rôle de guide devint un moyen de subsistance stratégique pour les Pekuakamiulnuatsh, et une manière de contourner les contraintes légales du monopole de la chasse et de la pêche que détenaient les clubs privés, qui les rendaient hors-la-loi sur leur propre territoire (Cook, 2016, p.30).

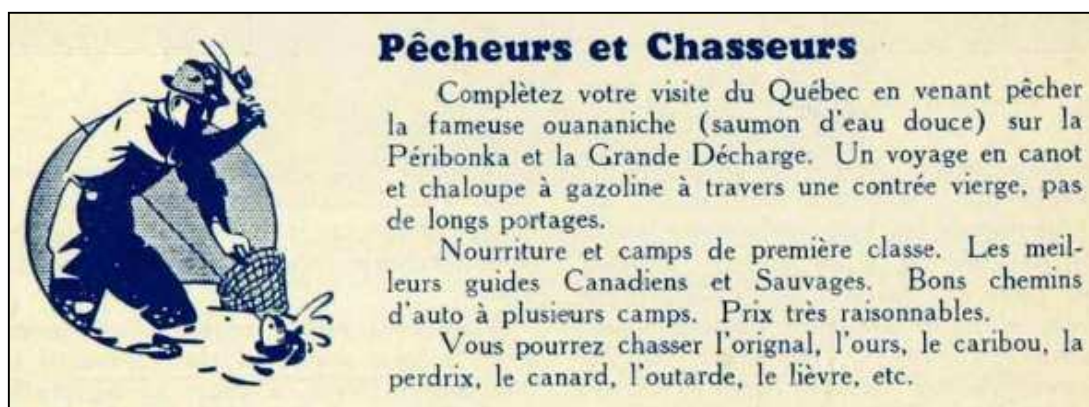


Figure 4. Publicité pour les activités de chasse et de pêche au lac Saint-Jean²³⁴

1.1.3. *La figure du guide et la question des compétences langagières*

Malgré leur bonne réputation auprès des touristes, les Pekuakamiulnuatsh n'étaient pas les seuls à être employés comme guides dans ce secteur. Dans son étude sur le développement du tourisme sportif au lac Saint-Jean, Kinsey (2008, p.186-188) rappelle que la question de savoir *qui* pouvait devenir guide dépendait autant des savoirs et savoir-faire effectifs liés à la connaissance du milieu naturel – et donc, de la vie en territoire –, que des représentations sociales de classe – mais aussi, comme je l'ajouterai ici, de race²³⁵ – des

²³⁴ Tirée d'un guide touristique destiné à l'usage des colons. Source : Buies (1890, p.12).

²³⁵ Dans mes analyses, je comprendrai la notion de « race » non pas comme une réalité biologique mais comme une catégorie politique, à la manière de Marie-Anne Paveau et Suzie Telep (2022, p.18) : « Quand nous parlons de race, nous parlons de rapports sociaux de race, la race étant conçue comme un rapport de pouvoir et un

colons, conditionnant leur perception du rapport particulier de certains groupes avec la nature. Kinsey souligne ainsi que les guides pouvaient être apparentés à trois groupes distincts : ce que les colons considéraient comme les « Indiens » ou les « sauvages »²³⁶ du fait de leur mode de vie nomade (les Pekuakamiulnuatsh), les Canadiens français (descendants des coureurs des bois), qui étaient associés à la pauvreté et la ruralité et donc mis sur le même plan que les « Indiens », et enfin les « Métis » (parfois nommés « half-breeds » dans les écrits de l'époque) mis sur un plan supérieur que les « Indiens », mais néanmoins considérés en dehors de la civilisation du fait de leur métissage. Ces trois groupes étaient marginalisés socialement, soit du fait de leur assujettissement à la *Loi sur les Indiens*, soit en raison de leur exploitation en tant que main-d'œuvre dans le secteur forestier (*Op.Cit.*, p.188).

Les descriptions naturalistes des guides touristiques de chasse et de pêche produites à l'époque feront beaucoup pour façonner une image du « guide authentique » conforme à ces catégorisations sociales, et à la marginalisation de ces groupes ainsi altérisés. On assiste notamment, dans ces descriptions, à une réification des identités raciales et à une iconisation entre individu et nature, garante de l'attrait du territoire²³⁷. Dans un mouvement récursif, les Canadiens français et les autochtones se voient altérisés de la même manière que les Canadiens français altérissaient les Pekuakamiulnuatsh²³⁸.

Les contacts entre les Pekuakamiulnuatsh et les colons – qu'il s'agisse des colons temporaires « de loisir » ou les colons permanents impliqués dans l'industrie forestière – à travers leur implication dans le métier de guide, sont notamment à l'origine de la production de nouveaux discours sur leurs pratiques et compétences langagières. Au-delà de la connaissance du territoire, le métier de guide exigeait en effet d'être en mesure d'interagir verbalement avec la clientèle : dans l'économie interstitielle que représentait le tourisme pour les Pekuakamiulnuatsh à l'époque, c'était donc moins la maîtrise des langues autochtones qui était valorisée par les colons et construite comme un objet de discours²³⁹,

mode de construction des légitimités [...] ». Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

²³⁶ Pour un commentaire sur l'utilisation de termes racistes dans les citations historiques, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse.

²³⁷ Cf. l'extrait de Joncas et Chambers (1899) plus haut.

²³⁸ Voir le chapitre 1, section 2.2.

²³⁹ Les langues autochtones, et en particulier la langue ilnu, n'étaient cependant pas absentes des descriptions fournies par les guides et monographies de la région. À ce titre, la contribution de l'auteur et expert en pêche

que la maîtrise des langues coloniales – l’anglais et le français –, vues comme nécessaires pour communiquer avec les touristes. Cette question de la maîtrise des langues coloniales donnera lieu à deux discours antagonistes dans la littérature touristique de l’époque. Un premier discours, produit par les promoteurs des clubs de chasse et de pêche de la région, participera²⁴⁰ à construire la figure du guide ilnu comme un locuteur compétent et plurilingue, tout en faisant de la langue ilnu un élément de découverte et un attrait potentiel pour les touristes de passage dans la région :

Most of the Montagnais who serve as guides for fishermen speak French, and some of them a little English. It will doubtless interest anglers visiting the country of the Indians to know a few of their words, such as the names of different kinds of fish, etc. (Chambers, 1896a, p.323)

Les besoins communicationnels de la relation guide-hôtes, de même que la visée promotionnelle des guides touristiques, favoriseront ainsi un discours allant à l’encontre de la perception aglossique véhiculée à l’époque au sujet des compétences langagières innues / ilnu, qui ciblait notamment leur rapport au français, en le présumant déficitaire²⁴¹. La figure du guide se construira ainsi en opposition à cette représentation raciolinguistique, en légitimant la compatibilité entre une identité autochtone et un statut de locuteur « légitime », faisant fi du critère linguistique comme critère de distinction et d’infériorisation par rapport aux Canadiens français. Ce critère restera pourtant pertinent comme outil de distinction à l’intérieur d’une nouvelle division entres groupes, établie par le régime colonial en place, qui produira un discours plus ambivalent sur les compétences langagières des groupes altérés.

sportive américain E.T.D Chambers sera notable. Ce dernier publiera plusieurs ouvrages dédiés à la pêche à la Ouananiche dont l’un d’entre eux, *The Ouananiche and its Canadian Environment*, publié en 1896, consacre un chapitre entier au « folklore » (*sic*) et à la langue des Pekuakamiulnuatsh. La description « ethnographique » (*sic*) que fait Chambers de la langue ilnu s’inscrira toutefois de manière explicite dans la continuité des représentations raciolinguistiques portées par le discours missionnaire. On retrouve ainsi chez Chambers l’idée du Père Le Jeune selon laquelle la langue ilnu est une langue « expressive », c’est-à-dire au plus proche de la nature et des sens (1896a, p.365). Comme dans le discours linguistique missionnaire, certaines formes grammaticales, ou les caractéristiques de certaines parties de discours (ex : verbes animés/inanimés), servent également à caractériser la mentalité et la vision du monde des Innuatsh et justifier leur rapport instinctif à la nature. Voir également Chambers (1896b).

²⁴⁰ Il faut en effet considérer que cette mise en valeur des compétences langagières ilnu intervenait également dans le cadre de la promotion d’une expérience interculturelle présentée comme une valeur ajoutée à l’expérience sportive, et accessible uniquement via l’assurance de l’intercompréhension entre les acteurs.

²⁴¹ Voir à nouveau le chapitre 1, section 2.2.

Le deuxième discours que l'on peut recenser dans les écrits de l'époque, construit, à l'opposé, l'idée de l'incompétence langagière des guides ilnu et des Canadiens français. Ce discours, qui peut être rattaché aux récits de voyage de touristes américains indépendants relatant leurs expériences de chasse et de pêche au lac Saint-Jean et leurs interactions avec des guides, s'incarne dans une redéfinition de la figure du guide comme un protagoniste muet, un « voiceless guide »²⁴² pour reprendre l'expression de Kinsey (2008, p.191). Ce « mutisme » se décline de plusieurs manières dans le discours des touristes. En premier lieu, à travers la notion d'inintelligibilité, du fait d'une compétence perçue comme insuffisante en anglais – qui en retour détermine l'incompréhension du colon –, mais aussi du fait d'un écart à la norme exogène du français :

If you have as little French at your command as I, you will experience an amusing time of it in this far-off region, where scarcely any one understands even a word of English; still, I managed to scrape my way along, stringing together in vile grammar and far from Parisian French my sentences, and making simple wants known, as best I might, to these kindly people, whose own French, you know, is itself only **patois**, but had their replies to me been couched in Chinese or Hindostanee, they would have been quite as intelligible (Kimball, 1892, p.76)

La juxtaposition systématique, en discours, du thème de la compétence en anglais et du français non-standard n'est pas anodine ; elle participe à renforcer une caractérisation aglossique des pratiques langagières des guides qui ne soit pas seulement réductible à l'enjeu de l'intercompréhension – l'idée selon laquelle ils parleraient peu ou pas anglais car ce n'est pas la langue locale – mais qui se présente au contraire comme une caractéristique unificatrice des groupes altérisés sous la fonction de guides – l'idée selon laquelle ils ne sauraient pas parler correctement leur langue ou une langue –, tout en légitimant la valeur de l'anglais par rapport au français :

The boatmen or guides [in Québec] are either Montagnais Indians or Canadians, speaking the native French, and the language of either is an equally comprehensive mystery. Occasionally one will be found speaking a little English, and it will be advisable to secure such a man, if possible, for self-evident reasons (Clarke, 1892, p.116-17).

La référence au « patois » (extrait de Kimball, 1892, plus haut), qui renvoie au fait que les guides parlent un français inintelligible du point de vue des touristes américains, est aussi

²⁴² Dans l'usage qu'en fait Kinsey (2008, p.190), l'expression « voiceless guide » désigne un guide ne disposant pas de sa propre voix, car toujours décrit et représenté au monde d'après la perspective ethnocentriste du colon. Dans les pages suivantes, je déclinerai cette notion selon deux acceptions nouvelles.

une manière de signaler un contraste entre des identités raciales, cohérent avec une vision romantique du guide comme appartenant à un groupe marginalisé.

Dans un contexte où la perception des pratiques et compétences langagières des guides dépend de catégorisations extérieures, les hiérarchies sociolinguistiques, de même que les distinctions raciolinguistiques sur lesquelles elles sont fondées, se rejouent. La question du français non-standard participe dans le discours des touristes à établir, dans un double-mouvement, la similarité entre les autochtones et les Canadiens français, puis la distinction entre les groupes (les Américains et « les autres », qui sont les autochtones et les Canadiens français) sur la base d'un critère linguistique. Pour les colons Canadiens français, la maîtrise du français servait de critère de distinction racial, dans un contexte où seuls les autochtones étaient racialisés. Pour les touristes américains, la maîtrise du français – parce qu'elle est jugée à l'écart d'une norme standard, à la différence de l'anglais²⁴³ – continue d'opérer comme un critère de distinction racial, cette fois en venant mettre sur le même plan les Canadiens français et les autochtones, dans la construction d'un discours dominant, effaçant ainsi la précédente distinction identitaire.

L'iconisation homme-nature servant à établir l'identité et la compétence territoriale des guides s'étend également à leurs pratiques langagières, et plus spécifiquement à leur parole et/ou comportement langagier, construisant ainsi une deuxième déclinaison du « guide muet », axée sur le contrôle de sa parole à travers la notion de silence. En effet, l'imaginaire romantique du guide autochtone articulé par la littérature de voyage naturaliste sert également à en faire un être muet de par sa nature d'homme des bois²⁴⁴. L'expression sensible du guide sera ainsi construite comme une anomalie dans le contexte de la relation interpersonnelle guide-hôtes :

The old Indian maxim, "Much talk, no hunt," I have found literally verified. A true hunter talks little. The habit of his skill is silence. In camp or afloat he is low-voiced and reticent. I have met but one exception to this rule. I will not name him, lest it give pain. He is a good hunter and a capital guide, in spite of his evil tendency to gab. This tendency is vicious in many ways. It is closely allied with that other vice, - bragging. Such a guide in a large party is apt to breed dispute and difference. He is very liable to give the gentleman who employs

²⁴³ Le fait pour les guides de parler un français non-standard active un discours racialisant, tandis que le fait pour eux de parler un peu anglais ne participe pas à les recatégoriser aux yeux des touristes. Cela favorise cependant leur sélection comme guides, puisque l'anglais était une langue de valeur dans ce contexte.

²⁴⁴ Commentaire d'une collaboratrice : si les guides ilnu ne parlent pas en forêt, c'est uniquement pour ne pas déranger les animaux.

him the impression that others in the party are striving to "get ahead of him." Moreover, he is always interrupting you when you do not want to be interrupted. Silence, which is a luxury found only in the wilderness, flees at his approach. Beware of the talkative guide (Murray, 1869, p.32-34)

Ici, le critère langagier que constitue la parole du guide n'est plus associé à la question de l'intercompréhension, mais est présenté comme central aux représentations du « bon » caractère des guides – défini par sa capacité à demeurer humble et en retrait, afin de ne pas nuire à l'expérience des touristes – forme de relation instrumentale où le guide se voit assigné une place de laquelle il ne doit pas s'extraire. En faisant du silence une vertu et une caractéristique intrinsèque de la vie sauvage (« *Silence [...] is a luxury found only in the wilderness* ») et par extension du guide qui l'incarne (« *A true hunter talks little* »), la parole du guide est présentée comme potentiellement perturbatrice pour les personnes en présence. À travers cette « problématisation » de la parole du guide, c'est aussi une vision de l'authenticité qui se dessine, dans l'idée que le silence indexe le vrai rôle de chasseur ilnu. Cette idée de silence comme vertu centrale aux conceptions de l'authenticité des guides ilnu est également rationalisée par les promoteurs du tourisme local dans le cadre de leurs récits ethnographiques. D'une caractéristique du guide justifiée par les besoins pratiques de l'activité de chasse, le silence est également représenté comme une caractéristique ontologique : le guide ne parlerait pas car il serait en conversation avec son propre monde, celui d'une nature qui selon ses croyances est personnifiée et parlante. La parole du guide est ainsi construite comme inadéquate au monde des humains :

All their conversation is soft and low. A Montagnais or Nascapsee Indian never speaks loudly, for everything around him is animate, especially in summer, and in winter quietness is necessary to a successful hunt. In summer he will talk but little about his hunt and the inhabitants of the forest, for then the trees about him are in the full vigor of life, with their ears wide open, and they may warn the bear and the caribou of what they may overhear (Chambers, 1896a, p.320).

Il convient toutefois de remarquer que la parole du guide présuppose, pour le regard normatif qui la disqualifie, une situation d'intercompréhension qui signale précisément la compétence du guide en français ou anglais. On peut donc saisir la construction du « guide muet » à partir de la notion de silence comme l'actualisation d'un prédiscours (Paveau, 2006) informé par une iconisation entre homme et nature, mais également, comme un acte effectif de *silenciation* de la parole du guide, dévalorisé socialement, venant ainsi marquer ou renforcer une distinction raciale déjà pré-établie.

Au final, on voit comment les représentations des groupes du milieu, de même que l'essentialisme linguistique des colons, s'entrecroisent pour légitimer des discours aglossiques qui ont le même but : créer une distinction pour altérer. Ce qui fait qu'un guide est « muet » n'est donc pas simplement son incapacité à parler la langue du colon (ici l'anglais), mais aussi son incapacité à parler la langue locale de manière normée (français standard), ainsi que son mode de vie imaginé. La construction discursive de l'incompétence langagière des guides est sous-tendue par deux axes de différenciation enchâssés : un axe de différenciation racial (propre aux représentations primitivistes des touristes) et un axe de différenciation social (propres aux perceptions de classe de ces derniers et à leurs représentations de ce qu'est un locuteur légitime). En fin de compte, si le tourisme se présente comme un espace économique interstitiel, il n'est pas nécessairement espace d'émancipation sociale ou linguistique pour les guides de l'époque.

1.1.4. La naissance de l'offre culturelle régionale

Les incendies successifs des deux hôtels de luxe de la région inaugurent le déclin progressif de l'empire touristique de Beemer à partir du 20^e siècle. La première moitié du 20^e siècle est également marquée par le développement de l'industrie hydroélectrique dans la région, amenant, par phases successives, la transformation du cadre naturel au profit de la construction de barrages et d'usines. Cette transformation limitera progressivement la poursuite d'une activité de chasse et pêche soutenue en territoire (CCDMD, 1982, p.135). Les activités de chasse et de pêche des clubs privés ainsi que le travail des guides et artisans ilnu continueront néanmoins d'exister à régime réduit pour la clientèle américaine jusqu'à la fin des années 1920 (Pelletier, 2012, p.60). Au moment où les clubs privés se dissolvent dans la région, un entrepreneur établi dans la communauté, Méridé Robertson, décide de créer son propre club de chasse au sein même de la communauté, pour permettre aux guides ilnu jusque-là employés par les clubs appartenant à Beemer de poursuivre leurs activités²⁴⁵.

²⁴⁵ Avant de créer son propre club de chasse et de pêche en 1935, Méridé Robertson œuvrait dans le domaine de la fourrure. Il rachètera initialement le magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson implanté dans la communauté pour y établir son entreprise familiale de vente de fourrures, permettant ainsi de rémunérer les chasseurs-trappeurs ilnu et leur faire crédit, sans que ces derniers ne dépendent de l'extérieur (SDEI, 2012,

Il recevra des clients pour des excursions guidées sur le Nitassinan pendant plusieurs décennies (figure 5), permettant ainsi à la tradition des guides de se poursuivre de manière plus autonome.

CLUBS DE CHASSE ET PECHE:—

ROBERTSON & SON; organisation complète pour voyages; campements, canots, canots-moteurs, guides, tentes etc. chalets aménagés; voyages sur toutes les rivières de la région du Saguenay et du Lac Saint-Jean; articles confectionnés par les Indiens.		COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON; vaste expérience de la forêt; organisation de partie de chasse ou de pêche, de voyages en canot de toute espèce; guides montagnais ou métis employés exclusivement; guides et canots pour excursions sur le lac St-Jean; s'adresser au gérant, Compagnie de la Baie d'Hudson, Pointe-Bleue.

Figure 5. Publicité pour l'entreprise de Mériid Robertson²⁴⁶

À l'aube de la première guerre mondiale émerge une autre forme de tourisme, capitalisant moins sur les activités de loisirs en nature que sur l'imaginaire culturel singulier de la région et de ses habitants. Le succès européen du roman-reportage du voyageur breton Louis Hémon, *Maria Chapdelaine*, publié en 1913, contribue grandement à l'avènement de ce nouveau type de tourisme, d'orientation plus culturelle et/ou patrimoniale, en faisant découvrir à un lectorat étranger le mode de vie des descendants des colons français de la région du lac Saint-Jean (Tremblay, 2018). Outre son intrigue romanesque²⁴⁷, le roman restera surtout connu comme une ode au peuple canadien français, à travers la sublimation de sa quête identitaire, de ses valeurs traditionnalistes et de son attachement au territoire. Dans son travail de mythification de cet imaginaire national, le roman participe également à

p.3 ; Robertson et Dubuc, 2004, p.26-27). Son entreprise peut être considérée comme une première tentative d'instituer une économie locale indépendante. Il en va de même pour sa tentative de réhabiliter le métier de guide.

²⁴⁶ Source : Syndicat d'initiatives touristiques du Saguenay-Lac-St-Jean (1936, p.38).

²⁴⁷ L'intrigue du roman se concentre sur les aventures de l'héroïne principale, Maria, une jeune femme vivant à Péribonka (une ville du Saguenay), et ses histoires d'amour successives avec trois colons installés dans la région. Celle-ci sera adaptée en film pour la première fois en France en 1934 avec Jean Gabin et Madelaine Renaud dans les rôles principaux.

exporter une image folklorisante des autochtones à l'international, et notamment des Pekuakamiulnuatsh, mentionnés plusieurs fois en toile de fond du récit, dans des narrations ambivalentes, tantôt bienveillantes, tantôt réifiantes, les présentant comme des sauveteurs, des partenaires avec qui marchander (Hémon, 1913, p.56-57), ou bien des êtres mystiques aux pratiques spirituelles suspectes²⁴⁸ (*Op.Cit.*, p.97).

Outre la littérature de voyage, le gouvernement québécois jouera également un rôle prééminent dans la promotion touristique de la région à cette époque, en développant ses propres guides et brochures dans le contexte de l'expansion du réseau (auto)roucier de la province, qui participe dès les années 1920 à redéfinir le potentiel du tourisme domestique et international au lac Saint-Jean (Léger, 2013, p.54 ; Prévost, 1995). Le développement des transports renouvelle petit à petit la clientèle touristique jusque-là présente au lac Saint-Jean : après les riches industriels et la bourgeoisie euro-américaine des clubs privés, la période d'après-guerre marque le début d'un tourisme de villégiature composé de vacanciers québécois de classe moyenne. Ce type de tourisme prend son essor dans les années 1950 grâce aux initiatives du gouvernement provincial, qui met en place des circuits pédestres et des activités de vacances dans les municipalités entourant Mashteuiatsh (Pelletier, 2012, p.193). À partir des années 1960, le « tour du Saguenay et du Lac Saint-Jean » se popularise auprès d'une clientèle provinciale et (inter)nationale, notamment grâce à la création de plusieurs sites touristiques attrayants dédiés à la découverte de l'histoire religieuse et coloniale de la région et/ou des richesses fauniques de cette dernière²⁴⁹. Cet afflux touristique ne tarde pas à impacter le territoire même de la réserve de Mashteuiatsh, qui devint un lieu d'arrêt temporaire et de visites, lorsqu'il n'était auparavant qu'un lieu de passage entre municipalités ou un point d'accès au poste de traite de la CBH. Les visites de tours opérateurs européens et canadiens à la recherche d'artisanat autochtone et d'expériences culturelles exotiques (« *pour 'voir des indiens'* » selon Bousquet, 2008, p.20) se normalisent dans les réserves autochtones de la province, et notamment à Mashteuiatsh où de jeunes ilnu étaient parfois amenés à se donner en spectacle sous les appareils photos des touristes en échange

²⁴⁸ Pour le théoricien de la littérature Jean Morency (2007, p.83-84), ce roman est typique de l'image de l'autochtone véhiculée dans le roman québécois du 20^e siècle, c'est-à-dire un protagoniste d'arrière-plan, générique et anonyme, remplissant une fonction essentiellement symbolique et instrumentale, en servant de mesure et mise en relief à la construction de l'identité du colon – et en cristallisant la mémoire des grandes espaces et de la nature rédemptrice.

²⁴⁹ Le Zoo sauvage de Saint-Félicien, le village historique de Val Jalbert et l'Ermitage Saint-Antoine, qui sont aujourd'hui encore les trois principaux sites touristiques autour desquels l'expérience touristique régionale se structure.

de quelques sous. La mémoire laissée par ce type de pratique folklorisante, encore très vive pour certains membres de la communauté qui l'ont vécue et que j'ai pu interroger, informe les représentations conflictuelles que peut encore revêtir le tourisme pour certaines personnes, mais également les initiatives contemporaines déployées par la communauté pour se réapproprier ce secteur dans une optique de développement économique et de reconnaissance culturelle.

1.2. La réappropriation du secteur : l'institutionnalisation progressive du tourisme à Mashteuiatsh (1960 – 2000)

Nous savons que l'activité montagnaise doit s'orienter entièrement en fonction du tourisme. Là est notre vie actuelle, là est aussi notre avenir²⁵⁰.

Les revendications territoriales et éducatives innues des années 1970, qui avaient pour finalité la reconnaissance par l'État de leur culture et de leurs droits afférents²⁵¹, ont également pris la forme de réflexions économiques, articulant l'importance de l'autonomisation financière des communautés comme principe d'autogouvernance, et comme remède à ce que la sociologue innue Geneviève Siméon théoriserait en 1994 – à partir des discours de revendications du CAM – comme le *maldéveloppement économique* des communautés autochtones. Alors engagée dans une démarche de reconnaissance culturelle et d'affirmation identitaire à la suite des événements du *Réveil Indien* de la fin des années 1960, Mashteuiatsh décida d'investir stratégiquement dans le tourisme – une activité économique historiquement construite sur le labeur de ses membres, sur leur image et sur l'exploitation du territoire –, pour préserver et démystifier la culture des Pekuakamiulnuatsh (Gill, 1987, p.124-125). Au-delà ou en deçà de la question culturelle, le tourisme se présentait également comme un levier socioéconomique qui allait permettre la création d'emplois dans la communauté (Girard, 1995, p.26), mais aussi constituer, comme me le mentionneront à plusieurs reprises mes collaborateurs et collaboratrices sur le terrain, une

²⁵⁰ Propos tenus par Harry Kurtness, chef de Mashteuiatsh (dans une entrevue menée par Dufour, 1968, p.15).

²⁵¹ Voir le chapitre 1.

« manne économique » indépendante du fédéral, capable de légitimer le projet d'autodétermination de la communauté en lui permettant de « survivre dans une réalité économique sédentaire » (Pelletier, 2012, p.194). Si l'importance du développement touristique pour le projet d'autonomisation économique et politique des Innuatsh doit être souligné, mes entretiens avec les acteurs et actrices du tourisme dans la communauté ont également fait émerger d'autres apports associés au tourisme. Outre les enjeux sociolinguistiques que j'analyse dans les chapitres suivants, la question qui semblait faire consensus parmi ces acteur·ices était l'utilité du tourisme pour la démystification – passée et présente – de la culture inu, et plus largement, pour le projet de réclamation culturelle de la communauté. Pour ces acteur·ices de terrain – notamment les employés – pour qui la question économique était peut-être moins prégnante, la dimension politique et culturelle du tourisme se jouait au niveau local, dans la relation intersubjective tissée avec les touristes :

AT-G : [...] savoir que des gens S'INTÉRESSENT À NOUS non pas + comme euh le stéréotype mais pour notre culture + le la culture authentique si on veut la vraie culture qu'on leur montre + savoir que les gens s'intéressent à nous ça a un côté fier là + pendant 2- 300 ans on s'est fait dire qu'on était inférieurs à un autre [PEUPLE] et là on voit qu'on est admirés par ces + par les descendants ceux qui nous euh qui nous rabaissaient + (il) y a une fierté pour beaucoup [...] j(e) le vois dans les yeux dans les paroles de certains ils disent : 'ceux qui nous méprisaient (il) y a 50 ans aujourd'hui ils nous respectent' et ils sont fiers + l'année passée ou (il) y a 3 ans j'entendais un artisan dire 'quand j'étais jeune on allait à Roberval on se faisait ignorer on se faisait presque cracher dessus et aujourd'hui on est respectés' + **c'est le profit de la fierté si on veut** + ils sont fiers d'être qui ils sont et de voir que le respect qu'ils reçoivent d'être humains [...] c'est le respect la la fierté qu'ils en tirent euh d'être eux-mêmes + ils se sont tellement fait euh rabaissés on a tellement tenté de les effacer que aujourd'hui on fait tout pour les conserver on leur montre du respect + parce qu'ils sont eux-mêmes + chose qui est pas arrivée depuis longtemps. [...] **Le but recherché [du tourisme] est pas L'ARGENT=l'argent est un simple moyen avec lequel on doit vivre mais + le but recherché vraiment c'est vraiment la fierté culturelle** + de savoir qu'on existe qu'on va exister encore demain et que des gens veulent qu'on existe encore demain.

[AT-G- 28-08-18, 52'48 - 54'55]

Un enjeu territorial était aussi présent en arrière-plan, puisque la perspective de développer des activités touristiques sur le Nitassinan était pressentie pour être un argument politique de taille dans le contexte des revendications territoriales, d'une part en constituant une preuve tangible de l'occupation du territoire, et d'autre part en montrant la disposition des Pekuakamiulnuatsh à le développer économiquement²⁵² (Hébert, 2008a, p.85-86). Enfin, on

²⁵² Dans cette optique, plusieurs activités touristiques en territoire furent mises en place ou soutenues par le conseil de bande entre les années 1970 et les années 1990. Parmi elles, un projet de parc récréotouristique dans la réserve faunique de l'Ashuapmushuan proposant des activités de transmission culturelle (visites guidées,

pourra citer un enjeu diplomatique, qui découle directement du précédent : celui de pacifier les relations avec les allochtones de la région au sortir de la crise d'Oka, autant la population que les potentiels partenaires du milieu (Girard, 1995, p.26).

La croissance du tourisme régional dans la deuxième moitié du 20^e siècle sera favorable au développement d'initiatives touristiques dans la communauté. Dans les années 1960, le tourisme à Mashteuiatsh relève principalement d'initiatives locales individuelles émanant d'entrepreneurs ilnu, épaulés par le conseil de bande. En réponse à l'afflux de visiteurs dans la communauté, plusieurs ateliers de confection et de vente d'objets traditionnels ouvrent dans la réserve, parfois à même les résidences des artisans (Van der Put, 1960, p.27, glosé par Hébert, 2008b, p.75 ; Pelletier, 2012, p.228-229). Ces espaces ont une double-fonction : permettre le commerce avec les touristes, et assurer la transmission des pratiques traditionnelles aux jeunes générations²⁵³. Les demandes d'expéditions en nature quant à elles motivent certains Pekuakamiulnuatsh à offrir leurs services en tant que guides privés de pêche et de chasse au gros gibier (Girard, 1978, p.13-14). On note également à la même époque des initiatives autour de l'hébergement²⁵⁴, avec l'ouverture de deux campings privés dont l'un, le camping Robertson, est toujours en fonctionnement aujourd'hui²⁵⁵. L'afflux de visiteurs dans la communauté amène également les Pekuakamiulnuatsh à développer leur propre système de villégiature, en louant des parties de leurs terrains de résidence au bord du lac pour l'usage de particuliers, contournant ainsi les restrictions de la *Loi sur les Indiens* (Pelletier, 2012, p.254-255).

excursions en canot, etc.) fut amorcé dans les années 1980 en partenariat avec des acteurs du milieu régional (Legrand, 2015). Des pourvoiries et des activités de tourisme d'aventure en territoire se mettront également en place dans les années 1990, dont les plus connues restent *Nitassinan Expéditions* et *Aventures Mikuan II*. Le manque de financement, l'incertitude causée par la stagnation des revendications territoriales au niveau de l'aménagement des terres ainsi que la centralisation de l'offre touristique dans la communauté, auront finalement raison de ces initiatives au tournant du millénaire.

²⁵³ Aujourd'hui encore, les trois boutiques d'artisanat implantées dans la communauté poursuivent cet objectif en organisant des programmes de formation à la confection et la vente d'artisanat destinées aux jeunes ilnu.

²⁵⁴ Cette offre d'hébergement sera agrémentée par le roulement, à partir des années 1980, de plusieurs auberges (dont l'actuelle *Auberge Maison Robertson*, située dans l'ancien magasin de fourrures du même nom) ou gîtes chez des particuliers dans ou aux alentours de la réserve, qui attireront une forte clientèle québécoise et européenne, surtout française (Pelletier, 2012, p.254).

²⁵⁵ Le camping Robertson est à l'heure actuelle un lieu où se célèbre la tradition orale ilnu et algonquienne. Situé directement sur les rives du lac Saint-Jean (Pekuakami), il est le lieu annuel du festival de contes et légendes autochtones Atalukan, réunissant la fine fleur de la littérature et des arts du spectacle autochtones. Pendant l'année, en parallèle de sa fonction d'hébergement, il est également un lieu de rassemblement communautaire. Pendant l'été, il propose une programmation de films et documentaires sur les Premières Nations, ouverts aux gens de la communauté mais aussi au grand public.

Cet afflux de touristes dans la communauté aura également un impact sur son paysage architectural. En 1966, *Kapapamuhtanuatsh* (la promenade de Mashteuiatsh) est construite sur les berges du Pekuakami, offrant une vue panoramique sur le lac (figure 6). Celle-ci sera agrémentée en 1988 de quatre tipis en béton réalisés par deux artistes de la communauté, Allan Grégoire et Denis Blacksmith, symbolisant le cycle des saisons dans la culture ilnu, qui deviendront plus tard les emblèmes de la communauté dans la majorité des communications médiatiques et touristiques produite par ou sur elle (*Circuit patrimonial sur les traces Ilnu*, s. d-b). D'une manière générale, la « culturalisation de l'espace » de la réserve (Pelletier, 2012) se fera pérenne les décennies suivantes, pour répondre à des impératifs à la fois politiques, identitaires et touristiques.

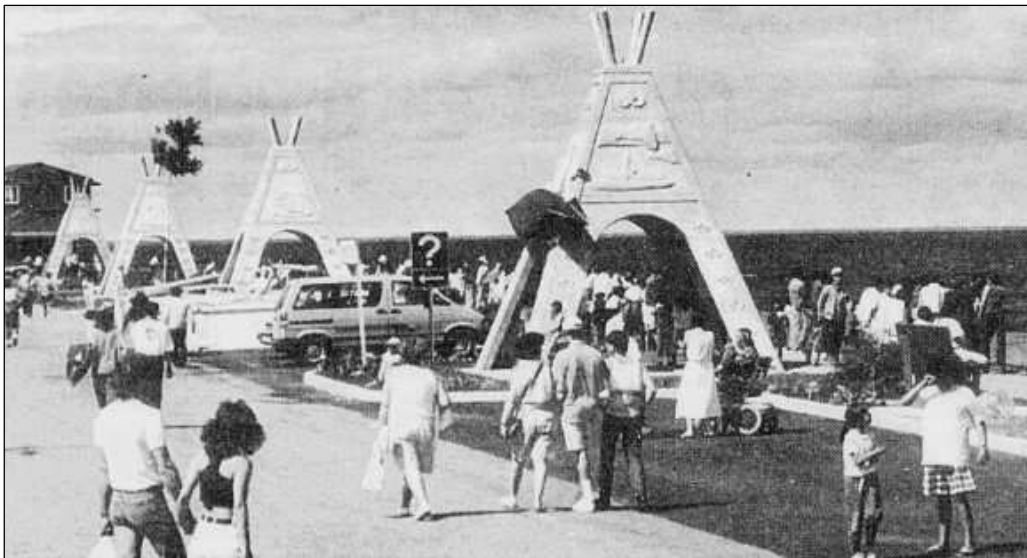


Figure 6. La promenade de Mashteuiatsh au début des années 1990²⁵⁶

À partir des années 1970, face au potentiel économique et politique qu'offre le tourisme, le conseil de bande prend un rôle plus proactif dans son développement. Ses responsables s'engagent alors dans un objectif de structuration et de centralisation de l'offre touristique dans la communauté pour permettre la rétention des touristes et répondre à leur intérêt pour des visites guidées et des performances culturelles (Dufour, 1968 ; Girard, 1978). L'ouverture du Musée Amérindien de Mashteuiatsh en 1979, première structure dédiée à la

²⁵⁶ Source : Girard (1995).

transmission de la culture et du patrimoine ilnu née de l'initiative personnelle de la muséologue Carmen Gill Casavant, marque le début d'une série de transformations qui contribueront à cette prise en charge plus institutionnelle du tourisme dans la communauté²⁵⁷. Cette prise en charge connaîtra deux évolutions majeures les décennies suivantes.

La première est liée à l'ouverture de Mashteuiatsh aux partenariats extérieurs dans le domaine de la promotion touristique. Au Québec, un consensus inter-nations autochtones concernant les possibilités matérielles offertes par le tourisme²⁵⁸ aboutit en effet au début des années 1990 à la création de la première association touristique autochtone provinciale, la *Société Touristique Innue* (STI). Elle deviendra, dans une optique d'unification des communautés autochtones du secteur, la *Société Touristique Autochtone du Québec* (STAQ) en 1999, avant de se transformer en l'actuelle *Tourisme Autochtone Québec* (TAQ) au début des années 2000, dont la mission est d'aider les entreprises autochtones à développer et promouvoir leurs offres touristiques²⁵⁹ (Iankova, 2005). La structuration du tourisme autochtone à l'échelle provinciale marque l'entrée de Mashteuiatsh dans un vaste réseau d'associations touristiques sectorielles / régionales, provinciales et nationales, autochtones mais aussi allochtones²⁶⁰, responsables de la promotion du tourisme provincial ou régional sur le marché local et (inter)national. Cette mise en réseau, de même que les demandes du marché et l'émergence de nouveaux concurrents touristiques régionaux, auront une influence notable sur les réflexions liées au tourisme dans la communauté, et impacteront notamment les stratégies de valorisation culturelle et linguistique, comme je l'évoquerai dans la partie suivante.

²⁵⁷ Après le musée (rénové et déplacé en 1983), plusieurs autres édifices ou lieux communautaires seront également construits et/ou mutualisés les années suivantes pour répondre à la demande de centralisation du secteur. Par « mutualisation » je veux signifier fait que la plupart des espaces touristiques de Mashteuiatsh sont, avant d'être des lieux aménagés pour les touristes, des lieux de vie communautaire.

²⁵⁸ Une série de colloques communautaires et politiques aura lieu entre 1988 et 1998 sur le développement du secteur touristique autochtone. Comme le rapporte Serre (2011, p.20) à partir du compte-rendu (aujourd'hui non-diffusé) de Lopez-Gonzalez et Matthews (1991, p.1) du colloque de 1988 sur *l'autonomie des nations indiennes et Inuit*, le tourisme avait été identifié par les dirigeants autochtones en présence comme un levier vers l'autonomie politique et financière des milieux autochtones, de par sa capacité à valoriser les cultures autochtones et à rentabiliser d'une manière respectueuse les territoires autochtones.

²⁵⁹ Aujourd'hui, 56 communautés autochtones (dont Mashteuiatsh) de toutes nations confondues sont inscrites au registre de la TAQ, et proposent des offres touristiques variées (tourisme culturel, tourisme d'aventure, hébergement, etc.). Source : <https://tourismeautochtone.com/nations>

²⁶⁰ Je présenterai les associations touristiques partenaires de Mashteuiatsh dans la partie suivante.

Une deuxième évolution, découlant de la première, est la délégation du secteur touristique à des organismes culturels communautaires. Au début des années 2000, le conseil de bande, occupé à d'autres dossiers politiques prioritaires, dont celui de l'industrie, accepte de mandater un organisme pour prendre en charge la question économique – et touristique – dans la communauté. La *Société de Développement Économique Ilnu* (SDEI), préalablement née de l'initiative d'entrepreneurs ilnu de la communauté, s'imposera comme une nouvelle structure autonome pour développer l'économie, avec le tourisme comme l'un de ses créneaux prioritaires²⁶¹ (SDEI, 2004, p.4). Celle-ci fera du tourisme un secteur dynamique qui opérera dans une relative autonomie stratégique²⁶² jusqu'en 2016, date à laquelle une réflexion collective sur le tourisme à Mashteuiatsh sera amorcée²⁶³. La mise sur pied de la SDEI et sa collaboration avec un autre organisme communautaire – la *Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh* (SHAM), actuelle détentrice du musée – marque le début d'une offre touristique permanente, centralisée dans la communauté. Cette offre se structurera autour de plusieurs « produits d'appel », pour reprendre le vocabulaire consacré par la SDEI dans ses communications internes et externes²⁶⁴, dont trois principaux où j'ai recueilli les données de cette recherche²⁶⁵ : le *Nikuishkushtakan* (carrefour d'accueil ilnu), le site de transmission culturelle *Uashassihstsh* (« Petite baie »), et le Musée Amérindien de Mashteuiatsh (plus récemment rebaptisé *Kakanauelitakanitshuap*).

Cette centralisation confirmera la dominante culturelle et patrimoniale de l'offre touristique de Mashteuiatsh, dédiée à la transmission de l'histoire passée et contemporaine des Pekuakamiulnuatsh, entre autres à travers des expositions, des présentations historiques, des parcours d'interprétation, des visites guidées et des performances culturelles. Dans ce contexte, le métier de guide, traditionnellement basé sur les connaissances de la vie en

²⁶¹ Le rôle de la SDEI est de soutenir et promouvoir les activités à caractère économique de la communauté. Les autres domaines économiques concernés par une prise en charge de la SDEI sont le secteur de la foresterie, des mines, de l'énergie, des commerces et des services, qui constituent les sources de revenus principales de la communauté en dehors des subventions du gouvernement fédéral.

²⁶² Bien que la SDEI soit autonome d'un point de vue opérationnel, en sa qualité de mandataire du conseil de bande, elle se doit d'établir sa stratégie touristique en adéquation avec les orientations et priorités politiques du conseil.

²⁶³ J'explicitai ce point dans la partie suivante.

²⁶⁴ Par souci de concision, et parce que mes analyses se focalisent principalement sur les dynamiques au sein de ces trois espaces, je ne passerai pas ici en revue l'ensemble des attraits touristiques de la communauté. Pour un aperçu global, voir la carte touristique reproduite à l'Annexe 2.

²⁶⁵ Pour une présentation des données recueillies dans le cadre de cette recherche, voir l'Annexe 8 (« Présentation du corpus »). Pour une présentation des espaces touristiques investis et de la place du nelueun dans chacun d'eux, voir l'Annexe 11 (« Présentation des espaces touristiques »).

territoire dans le cadre d'expéditions en forêt pour la chasse ou la pêche, connaîtra une certaine évolution. L'offre touristique contemporaine de Mashteuiatsh est davantage portée par la figure du « guide-interprète du patrimoine »²⁶⁶, reconnu pour ses savoirs socioculturels et/ou compétences pratiques, acquis de par sa socialisation culturelle, un apprentissage autodidacte ou sa formation professionnelle. L'évolution des critères professionnels encadrant le statut de guide élargira ainsi le public pouvant prétendre à ce rôle, amenant des Pekuakamiulnuatsh de tout âge, compétences culturelles, parcours de vie et horizons identitaires, à l'endosser²⁶⁷.

À travers ce retour historique sur l'origine et l'évolution du tourisme à Mashteuiatsh, je souhaitais montrer que le tourisme est un secteur étroitement lié aux problématiques politiques passées et contemporaines auxquelles font face les communautés autochtones, notamment la question de leur intégration ou « place » – sociale, politique et économique – au sein de la société canadienne. Le tourisme est un secteur où s'exerce, d'hier à aujourd'hui, les rapports coloniaux – visibles dans l'exploitation des compétences culturelles et linguistiques et la réification des identités –, la gouvernementalité de l'État, et où s'articule aujourd'hui une riposte autochtone. Le tourisme autochtone se présente donc comme une réponse en apparence nouvelle à des enjeux d'inégalités et d'hégémonie culturelle qui eux sont très anciens et ne font aujourd'hui que se reconfigurer avec l'avènement de l'économie mondialisée. Ce constat général, informé par la situation des Inuit, présente à mon sens deux implications : la première est que le tourisme est un cas d'étude – ou point d'entrée – pertinent pour réfléchir à la manière dont l'hégémonie culturelle et linguistique s'actualise, se conteste – et plus largement, se comprend – à partir du marché économique ; la deuxième est que considérer le tourisme comme un secteur d'analyse clé de cette hégémonie suppose de s'intéresser aux formes qu'elle peut prendre à travers ce secteur et aux processus sémiotiques et discursifs qui l'arbitrent et arbitrent sa riposte, afin de saisir son impact sur la (production de la) valeur des langues et/ou ressources langagières. Ce sont ces réflexions que j'amorce dans la suite de l'analyse.

²⁶⁶ Je conserve ici l'appellation officielle employée dans la communauté pour qualifier la fonction des guides. Elle reprend l'intitulé d'une formation universitaire dispensée par l'université de Chicoutimi et ouverte à tout membre de la communauté souhaitant parfaire ou mettre à profit des compétences culturelles pour travailler dans le tourisme.

²⁶⁷ Voir section 3.1.

2. Un espace symbolique illégitime pour la langue ? Spéculations langagières et clivages idéologiques

2.1. Acteurs de la réclamation vs acteurs du tourisme²⁶⁸

[...] t(u) sais avant on aurait que c'était comme euh: **une affaire cachée une chasse gardée + la langue** + ils [les acteur·ices de la réclamation] voulaient pas la la la + l'ouvrir + mais maintenant ils ont trouvé que + en l'ouvrant + ben ils sont deux fois plus forts + [AT-RT 28-09-18, 35'54 – 36'06]

La documentation touristique produite dans la communauté depuis la naissance du musée dans les années 1970 jusqu'à aujourd'hui constitue une bonne archive de l'évolution des réflexions autour de l'inclusion du nelueun dans le secteur du tourisme. Notamment absent des publications touristiques jusqu'au début des années 1990²⁶⁹, à l'époque où les activités du musée se focalisaient sur la sauvegarde et la mise en valeur de la culture matérielle des Pekuakamiulnuatsh, le nelueun est devenu en l'espace d'une génération une ressource stratégique de plus en plus mobilisée dans les communications promotionnelles des organismes communautaires en charge du tourisme. En parallèle, il devenait un élément central des réflexions sur l'affichage et la scénographie des espaces touristiques ainsi qu'un élément phare du travail d'animation et d'interprétation culturelle des guides.

L'inclusion graduelle du nelueun dans le tourisme ne semble à première vue pas surprenante : elle suit de près la trajectoire des préoccupations communautaires pour la sauvegarde de la langue, et les diverses mesures prises par les acteurs et actrices de la réclamation pour favoriser son intégration dans la sphère sociale depuis les années 1990. Elle coïncide aussi avec l'importance politique grandissante qu'a pris la réclamation linguistique pour le projet d'affirmation et de reconnaissance culturelle des Pekuakamiulnuatsh, culminant avec l'adoption de la *Politique d'Affirmation Culturelle* en 2006 qui fera de l'« épanouissement » du nelueun (p.24) et de « [...] [sa] promotion et [sa]

²⁶⁸ Pour préserver au mieux la confidentialité des échanges, je ne ferai qu'un usage minimal de mes notes de réunion dans cette section.

²⁶⁹ Voir l'Annexe 10 (« Ancien dépliant touristique du MAM »).

maîtrise » (p.25) une priorité politique des autorités locales. Dans ces circonstances, il n'est pas étonnant que le tourisme ait pu être considéré et investi par les acteur·ices de la réclamation²⁷⁰ comme un espace symbolique légitime de valorisation du nelueun, dans la suite logique de sa commodification dans le secteur du travail²⁷¹.

Pourtant, le premier constat que j'ai pu faire lors de mon arrivée dans la communauté en 2017, était que le tourisme n'était précisément *pas* un secteur investi par les acteur·ices de la réclamation. Au moment où j'ai intégré le secteur en tant qu'employée, le choix de valoriser la langue à travers la documentation, l'affichage, et les activités touristiques des différents espaces, relevait de la volonté individuelle des différents acteurs du tourisme : d'une part les employés – les guides, les animateurs culturels, les artisans – autour de qui les activités touristiques proposées par le site de transmission, le carrefour d'accueil ilnu et le musée se structuraient ; et d'autre part, les responsables stratégiques des organismes œuvrant dans le secteur : la SDEI et la SHAM. Ces derniers se regroupaient à l'époque en deux équipes réparties sur deux sites distincts, le musée et le carrefour d'accueil, avec une dominante de travailleurs et travailleuses autochtones aux postes dédiés à la conservation du patrimoine culturel dans le premier, et une dominante de travailleuses et travailleurs allochtones formés en marketing et en administration des entreprises dans le second. Les initiatives de ces divers acteurs étaient menées dans un contexte d'ingérence minimale du conseil de bande sur l'orientation des activités touristiques, et d'une absence de stratégie touristique standardisée imposée à l'ensemble du personnel, notamment en ce qui concerne l'utilisation du nelueun.

Lors de mon recrutement au carrefour d'accueil ilnu, les responsables stratégiques de la SDEI ainsi que certains employés me rapportaient déplorer l'absence de dialogue et de collaboration qui régnait entre les divers intervenants du secteur touristique, ainsi qu'entre les acteur·ices du tourisme et de la réclamation. Cette absence de dialogue résultait en des actions jugées en « vase clos » – notamment au niveau de la promotion des espaces touristiques –, et produisait l'impression générale d'un « fonctionnement en silo » du tourisme par rapport à un secteur identifié comme proprement « culturel », et rattaché aux

²⁷⁰ Pour une justification de cette catégorie, un aperçu du public concerné et des précautions d'emploi, voir l'Annexe 7.

²⁷¹ Notamment à travers la création d'une prime au nelueun pour les employés du conseil de bande.

actions menées et/ou soutenues par les acteur·ices de la réclamation. La perception d'une réticence des acteur·ices de la réclamation quant à l'utilisation de la langue dans le tourisme, participait également à cette impression générale d'une compartimentation des secteurs entre eux²⁷². Au moment de ma prise de poste, les responsables de cet espace disaient travailler activement à décloisonner le tourisme en militant pour une plus grande aide et concertation dans leurs actions – une situation qui évoluera favorablement au cours de mon terrain.

Considérant l'importance fondamentale du *nelueun* pour le projet de reconnaissance culturelle des Pekuakamiulnuatsh, et considérant le rôle historique qu'a joué le tourisme dans la sauvegarde et le rayonnement de la culture locale, cette apparente absence de porosité entre les deux secteurs m'apparaissait d'emblée comme un paradoxe. J'étais plus précisément intriguée par ce que je percevais être une contradiction entre, d'une part, le souhait des acteur·ices de la réclamation de faire du *nelueun* une langue officielle et de la diffuser dans diverses sphères de la communauté, et d'autre part, leur apparent désintérêt pour ce qui se faisait avec la langue dans ce contexte précis : pourquoi le tourisme n'était-il pas considéré comme un secteur pouvant contribuer à l'entreprise de reconstruction du marché linguistique portée par les acteur·ices de la réclamation ? Pourquoi une prise en compte autonome de la langue dans un secteur ayant évolué parallèlement au projet de réclamation, et valorisant, de par ses activités, les éléments culturels des Pekuakamiulnuatsh ? Je m'interrogeais également sur ce qui poussait des acteurs extérieurs au projet de réclamation et n'ayant pas l'autorité première sur la question linguistique dans la communauté à vouloir valoriser la langue dans ce secteur²⁷³. Afin de cerner les enjeux idéologiques qui sous-tendaient les positions des différents acteurs sur la question de l'inclusion de la langue dans le tourisme, il m'a initialement fallu comprendre comment le tourisme, dans son rapport à la culture et la langue, était perçu par l'ensemble des acteurs

²⁷² Le souhait des responsables de mettre davantage en avant le *nelueun* dans les brochures touristiques les amenaient à se référer à l'expertise linguistique des acteur·ices de la réclamation pour des traductions de textes et de slogans. Ce processus m'a été décrit comme complexe par le passé, du fait de la contrainte financière (paiement au mot) posée par les acteur·ices de la réclamation pour les requêtes de traduction des organismes extérieurs au conseil de bande. C'est notamment cette contrainte qui donnait l'impression que le *nelueun* faisait l'objet d'une « chasse gardée » (voir la citation d'introduction de cette section).

²⁷³ Le conseil de bande joue un rôle décisionnel politique sur les questions liées à la langue dans la communauté, ce que capture l'expression « autorité première sur la question linguistique ». Toutefois, comme une collaboratrice me le fera remarquer, cette expression ne doit pas laisser entendre que le conseil de bande détient un rôle exclusif et surplombant en ce qui concerne la réclamation du *nelueun*. L'autorité linguistique est partagée au sein de la communauté, comme je le montre également dans les sections d'analyse consacrées aux aînés.

concernés, et comment ces derniers percevaient leurs missions respectives et les valeurs incarnées par celles-ci.

Pour les responsables de la SDEI, cette recherche de dialogue avec les acteur·ices de la réclamation se justifiait par la mission professionnelle qui leur incombait pour ce secteur d'activité : celle d'assurer la promotion touristique de Mashteuiatsh à l'extérieur. Elle était aussi motivée par la conscience des rapports de place et de légitimité structurés par leurs identités culturelles et celles des divers intervenants du milieu, qui posaient, en deçà de leur mission professionnelle, l'impératif moral et pratique de se référer à l'autorité culturelle et l'expertise linguistique des acteur·ices de la réclamation pour tout ce qui touchait à la représentation de la langue, de la culture et de l'identité²⁷⁴. Enfin, cette recherche de dialogue se justifiait aussi par la vision du tourisme que ces derniers défendaient. Les responsables du tourisme mettaient en effet un point d'honneur à défendre un tourisme qualifié de « non-commercial »²⁷⁵, c'est-à-dire un tourisme basé sur une représentation authentique de la culture²⁷⁶ et sur une approche humaine de la transmission culturelle aux visiteurs. Ces derniers se disaient sensibles au sens social et culturel du tourisme dans la communauté, et disaient orienter leurs actions en fonction de cet idéal, tout en résistant aux attentes folkloriques du marché global²⁷⁷.

Cet engagement moral des responsables du tourisme à représenter adéquatement la culture locale, de même que la recherche d'une vision commune autour de l'authenticité, participait à rationaliser chez eux la perception d'une compatibilité entre les actions – et visions – des deux secteurs. Les responsables avaient ainsi l'impression d'œuvrer dans une démarche culturelle plus que « marchande », et rejetaient le dualisme tourisme / culture. Cette défense d'une compatibilité entre tourisme et culture s'observait également au niveau des actions

²⁷⁴ Ces derniers étant considérés comme les *gardiens* de l'authenticité culturelle, ou comme me le dira plus précisément un·e collaborateur·ice en entretien : « les gardiens de ce qui doit se dire ».

²⁷⁵ L'usage répété de cette formule chez les responsables du tourisme se rapportait en discours à certaines pratiques touristiques jugées problématiques : le recours au stéréotype de « l'indien à plume » pour attirer les touristes, la création d'espaces artificiels déconnectés de la culture, ou encore le fait de proposer des spectacles à grand déploiement plutôt que des activités représentatives du mode de vie courant. Le caractère « non-commercial » du tourisme était aussi revendiqué comme une stratégie de distinction par rapport à d'autres offres touristiques autochtones présentes dans la province, jugées plus folkloriques.

²⁷⁶ Dans le discours des acteurs et actrices interrogées, l'authenticité était définie à travers deux notions : celle « d'intégrité » et celle de « réalisme ».

²⁷⁷ Cette position était partagée par l'ensemble des intervenants du milieu, peu importe leur appartenance communautaire ou organisme de rattachement (SDEI ou SHAM).

menées pour valoriser le nelueun dans ce contexte – par exemple sa promotion sur les brochures ou via l’affichage –, qui étaient perçues comme s’inscrivant dans la continuité de la mission des acteur·ices de la réclamation :

E : est-ce que la vision d(e) la langue ou en tout cas les objectifs de valorisation d(e) la langue ils sont les mêmes/ + euh: du côté de la SDEI et du côté de Patrimoine et Culture// ++ vous avez les mêmes objectifs//

AT-RT : ben je pense que oui/ ++ en tout cas moi j(e) pense que c’est c’est justement de faire valoir la la la langue de de la garder vivante + puis c’est sûr que moi (il) y a y a le côté attractif aussi au niveau touristique + d’être d’être euh d’afficher notre langue c’est un attrait pour les touristes là + ils aiment ça connaître ils aiment ça entendre ils aiment ça voir comment ça s(e) prononce ils aiment ça + (ça) fait que ça c’est c’est + j(e) te dirais le le le + le côté le plus euh + important là si tu veux pour nous autres + mais/ + <tout aussi important/> c’est c’est d(e) conserver la langue

E : d’accord + pour les membres de la communauté dans l(e) fond//

AT-RT : ben oui/ + t(u) sais puis la la + Patrimoine et Culture c’est ça leur premier objectif aussi=et puis c’est l’ouverture + l’ouverture sur toute euh + comme j(e) te disais: avant (il) y avait comme un vase clos de ça mais là maintenant c’est ouv- +> en tout cas ils ont l’air/ à vouloir ouvrir + c’est tout nouveau là

E : donc finalement les intérêts convergent eux c’est vraiment culture préserver la langue puis vous aussi avec euh l’élément touristique en plus //

AT-RT : en surplus c’est ça + c’est un attrait tour- +> c’est un at- +> c’est c’est attractif pour les touristes

[AT-RT 01-10-18, 0’22 – 1’35]

L’intérêt des responsables du tourisme pour la valorisation du nelueun à travers l’affichage et la documentation émanait de plusieurs considérations conjointes thématisées en entretien avec ce même public : d’une part, leur sensibilisation personnelle pour la situation de réclamation de la langue du fait des liens de longue date qu’ils entretenaient avec la communauté et ses membres, leur engagement à valoriser les éléments les plus emblématiques de la culture locale dans leurs actions, et enfin le constat, thématisé par un·e responsable dans l’extrait ci-dessus, que la langue, en tant qu’élément culturel distinctif, pouvait constituer un attrait pour les visiteurs.

Cette vision de la langue comme « attrait » était informée par les impératifs économiques du secteur : celui de développer l’offre touristique afin d’assurer le fonctionnement, la

fréquentation, et donc la rentabilité minimale des espaces touristiques, mais aussi, celui de gérer la concurrence accrue des sites touristiques environnants. En effet, la communauté n'était pas la seule actrice du tourisme à l'échelle locale : elle était, comme me le répèteront plusieurs fois mes collaborateurs et collaboratrices sur le terrain, un « produit intégré » – c'est-à-dire l'une des différentes structures ou entreprises composant l'offre touristique de la région. Cette situation particulière amenait les responsables du tourisme des différents espaces à devoir se penser dans des logiques de concurrence et d'attractivité par rapport aux autres attraits de la région. Ces derniers étaient ainsi engagés dans un processus de réflexion continu pour améliorer l'offre touristique et assurer une promotion efficace de la communauté sur le marché extérieur. C'est dans ce contexte de réflexions stratégiques que la place du nelueun était pensée comme une valeur ajoutée à l'offre touristique, utile à la promotion de la communauté.

Le nelueun était ainsi au centre de ce qu'Alexandre Duchêne et Michelle Daveluy (2015) nomment des « spéculations langagières ». Dans la formulation théorique qu'ils soutiennent, cette notion permet de mettre en évidence « [...] la manière dont les pratiques langagières s'articulent à des logiques de marché que l'on cherche à anticiper, et sur lesquelles il semble important de miser afin d'assurer une adéquation entre une offre et une demande. [...] » (*Ibid.*, p.11). Elle permet également de « saisir comment les individus cherchent à orienter leurs actions langagières en les articulant à des logiques de rationalité qui s'inscrivent fortement dans une certaine interprétation, souvent contestable d'ailleurs, de la valeur économique et symbolique que ces « choix » peuvent potentiellement induire [...] » (*Ibid.*, p.11). Dans le contexte des impératifs économiques précités, ces spéculations fondaient et légitimaient la commodification (Heller, 2010) du nelueun au niveau promotionnel, puisque la langue était prise « [...] dans des préoccupations matérielles et des logiques promotionnelles qui [lui] confèrent [...] une certaine valeur en lien avec un certain marché » (Duchêne et Daveluy, 2015, p.12). Cet accommodement à un marché économique – réel et/ou imaginé – faisait du nelueun une ressource économique capable de générer des formes d'authenticité et en retour, des formes de distinction symboliques traduisibles en profit économique sur le marché.

On notera néanmoins que si la commodification du nelueun comme élément d'attractivité dans le tourisme répondait prioritairement à des logiques économiques – cohérentes avec la mission des acteurs concernés –, celle-ci n'était pas justifiée en discours que par ces mêmes

logiques : dans l'extrait précédent, l'intérêt des acteur·ices du tourisme pour le nelueun était également justifié par un objectif premier de conservation de la langue, auquel une dimension « touristique » ne venait que s'ajouter. Cette imbrication des logiques économiques à des logiques que l'on pourrait ici qualifier de symboliques, est importante à noter dans la mesure où elle construit la cohérence de la démarche spéculative des responsables du tourisme par rapport à leur engagement à ne pas faire du tourisme commercial. De même, le fait que l'intégration du nelueun dans le tourisme puisse être un tremplin pour motiver les employés à apprendre et/ou pratiquer la langue, était un argument qui participait à construire le sens culturel et moral de la commodification de la langue dans ce secteur, ainsi que sa compatibilité avec l'idée de réclamation linguistique. Ces considérations ont aussi été recueillies en entretien.

L'idée que la valorisation de la langue dans le tourisme avait un sens autre que promotionnel était également partagée par les responsables ilnu de la SHAM. Cette position était cependant vécue avec une certaine ambivalence par ces mêmes acteur·ices, qui considéraient malgré tout le secteur touristique comme un secteur de transmission limité de la langue, et pour qui l'autorité des acteur·ices de la réclamation ne devait pas être usurpée :

AT-RT : mais qu'en est-il du secteur touristique// + donc on ne contribue p- +> on est un ACTEUR + pour en permettant d'avoir accès à la langue + du point de vue oral mais du point de vue écrit aussi + euh qui va permettre aux gens de pouvoir s'exercer + mais je ne pense pas qu'on ait la responsabilité de SAUVER la langue + comme tel + mais de la promouvoir oui.

[AT-RT, 11-09-18, 1'27'01 – 1'27'23]

Toute cette réflexion m'orientait déjà vers l'importance de considérer la spécificité d'un point de vue *autochtone* sur la question de l'inclusion de la langue dans le tourisme. C'est précisément cette compatibilité entre commodification et réclamation linguistique, et plus largement, ces spéculations langagières, la transformation de la valeur de la langue qu'elles induisent, et leur réception par les acteur·ices de la réclamation, que j'ai voulu comprendre ensuite : que signifie, pour les *gardiens* de la langue et de la culture, de concevoir le nelueun comme un outil d'attractivité dans le tourisme ?

Si le point de vue des responsables du tourisme m'a été facilement accessible, celui des acteur·ices de la réclamation a quant à lui été plus difficile à saisir. En effet, les entretiens

écrits que je mènerai avec ce public au cours de ma recherche ne me permettront pas d'accéder aux enjeux sous-jacents de ce que je postulais être un clivage – ou tout du moins une division – entre les acteur·ices des différents secteurs sur la question de l'inclusion de la langue dans le tourisme. Dès lors que je soulevais l'enjeu de la collaboration ou que j'abordais le lien entre tourisme, langue et culture, je me heurtais à des silences gênés ou à des réponses que je jugeais évasives – me donnant l'impression de toucher à quelque chose qui ne savait pas, ou ne pouvait pas, se dire. C'est finalement dans le contexte privé des négociations autour de mon projet de recherche, et plus précisément lors d'une réunion de présentation du projet aux acteur·ices de la réclamation, que ces enjeux seront collectivement adressés.

Dans le contexte de la mise en place d'une collaboration de recherche, mon souhait d'examiner le tourisme comme site possible de valorisation de la langue et de construction de l'identité culturelle a initialement fait l'objet d'un certain nombre d'interrogations de la part des acteur·ices de la réclamation – qui avaient été pressenti·es pour constituer mon premier comité aviseur. Suite à la première rencontre avec deux membres du comité que j'ai évoquée au chapitre 2, une rencontre avec le comité élargi fut planifiée le mois suivant²⁷⁸. Durant ce laps de temps, ce dernier devait prendre connaissance du résumé de mon projet de recherche à l'écrit. Un mail envoyé par l'un·e des membres trois jours avant la réunion viendra m'indiquer que la lecture de mon projet avait suscité des discussions en interne. Ce mail attirait notamment mon attention sur certains points du projet et m'invitait à les clarifier lors de mon intervention prochaine. Parmi ces points se trouvait la question du nelueun :

« [...] certains voudront avoir des clarifications en ce qui concerne le lien que tu vois entre le nelueun, notre langue ilnu, et le tourisme. De plus, l'aire d'étude, c'est-à-dire, le site Uashassitsh sera-t-il le seul lieu quand on sait que celui-ci est monté pour les touristes. »

(Carnet de terrain, entrée du 17 novembre 2017)

²⁷⁸ Entre-temps, j'avais présenté mon projet au comité d'administration et au comité de coordination des projets de recherche du conseil de bande. Il peut être intéressant de mentionner que cette réunion avait, à l'époque, fait l'objet d'une demande de report par les acteur·ices de la réclamation, qui avaient invoqué le besoin de réévaluer leur implication dans le projet recherche du fait de la nature du secteur à l'étude (le tourisme). Ces premiers doutes autour de la compatibilité de mon projet de recherche avec les compétences et besoins des acteur·ices de la réclamation m'étaient connus, et expliquent la posture de justification et légitimation (autant de mon rôle de chercheuse que de mon projet) adoptée au cours de la réunion que je relate dans cette section.

Le contenu de mes échanges avec les acteur·ices de la réclamation la semaine suivante viendra préciser les préoccupations que mon projet avait soulevées, et dont le mail ne donnait qu'un bref aperçu. La question de fond abordée par mes interlocuteur·ices au cours de cette rencontre était de comprendre l'apport d'une analyse sociolinguistique dans le secteur du tourisme en particulier, et plus largement, la place du nelueun dans un travail sur le tourisme²⁷⁹. Cette association canalisait en premier lieu un enjeu d'*authenticité*, que mes interlocuteur·ices thématiseront au début de notre rencontre, immédiatement après la présentation orale des objectifs du projet de recherche :

Je finis ma présentation et la session d'échanges commence [...]. Les locuteur·ices que je ne connaissais pas commencent à prendre la parole pour questionner le rapport tourisme/culture : l'une ([nom] je crois) reprend la remarque de [nom] sur le site de transmission [...] : le site est monté pour les touristes. Me dit avoir un problème avec l'association que je fais automatiquement entre culture et tourisme : y a des choses authentiques de la culture qui ne sont pas montrées, etc. Son argument : culture montrée dans le tourisme pour touristes, pas culture vécue au quotidien. Je concède les impératifs de standardisation de la culture et l'identité dans ce secteur et la pression des attentes du marché [...]

(Carnet de terrain, entrée du 20 novembre 2017)

Si ma présentation avait pris soin de légitimer le secteur à l'étude, mes interlocuteur·ices m'amenaient davantage à réfléchir à ce que la catégorie « culture », ici thématisée en lien avec l'idée d'authenticité, recouvrait pour iels, en-dehors de ce secteur. La représentation de la culture pour les touristes, un thème qui reviendra plusieurs fois au cours des échanges, s'avèrera au centre de cette distinction : la culture « authentique » définie par les acteur·ices de la réclamation est ici reliée à la sphère des pratiques et savoirs « vécus au quotidien », mais aussi à la sphère du privé, des choses « qui ne sont pas montrées », par opposition à ce qui est stratégiquement performé pour autrui dans ce secteur. Comme je le comprendrai dans la suite des échanges, les interventions de mes interlocuteur·ices ici visaient moins à questionner la pertinence logique du lien entre tourisme et culture qu'à questionner ce qui relevait de la culture légitime dans ce secteur. Pour les acteur·ices de la réclamation, celle-ci se rattachait à une conception de l'authenticité associée à un certain mode de vie ilnu traditionnel. C'est dans ce contexte que le sujet des guides touristiques – et leur rôle dans la

²⁷⁹ Bien que mon projet de recherche à l'époque traitât également de la construction discursive de l'identité et de la transmission culturelle dans le tourisme, le résumé du projet (de même que ma présentation orale au comité) avait volontairement mis l'accent sur le nelueun, de manière à m'aligner à la fois sur mes intérêts de recherche et sur les besoins (et requêtes) du comité. C'est d'ailleurs exclusivement sur la question du nelueun que les discussions lors de la réunion se focaliseront.

transmission, représentation et performance de la culture – sera pour la première fois évoqué :

Les échanges dérivent sur la question de la performance. Est évoqué l'enjeu des guides du secteur, qui n'ont pas tous connu la vie en territoire [...] On me reparle (comme l'avait fait [nom] lors de notre première rencontre au festival Atalukan) des pas de danse lors du GRPN : qui ne sont pas les pas traditionnels. Authenticité reconstruite/réinterprétée par plus jeunes générations et/ou autres membres. Je comprends que de ce point de vue le tourisme paraît un secteur peu fiable au regard de la culture, telle qu'elle est envisagée par le comité (fortement liée à une vision particulière, générationnelle, de l'authenticité).

(Carnet de terrain, entrée du 20 novembre 2017)

La référence à la vie en territoire marque ici l'idéal culturel porté par les acteur·ices de la réclamation, garant de l'authenticité des savoirs et pratiques transmises dans le secteur. Cette référence vient également opérer une première distinction entre les guides. L'évocation d'une « authenticité reconstruite/réinterprétée par [les] plus jeunes générations et/ou [les] autres membres » témoigne de la réaction des acteur·ices de la réclamation à l'une des réalités contemporaines du tourisme dans la communauté : à savoir l'implication, dans l'interprétation et la transmission de la culture, de publics n'étant pas communément identifiés comme dépositaires d'une vision traditionnelle de l'authenticité. Ici, il s'agit des jeunes ilnu – sur qui repose généralement le poids de l'apprentissage de la langue et des savoir-faire culturels davantage que celui de la transmission – et des membres de la communauté ayant possiblement d'autres affiliations culturelles et/ou identitaires²⁸⁰.

Au fil de ce premier échange, je comprenais que la question de l'*authenticité* recouvrait pour les acteur·ices de la réclamation non seulement un enjeu de *représentativité*, lié à la « juste » transmission de la culture, mais aussi un enjeu de *légitimité* voire d'*autorité*, lié à la défense d'une vision spécifique(ment ilnu) de la culture dans un contexte où celle-ci fait l'objet d'une redéfinition par de nouveaux acteurs. L'hétérogénéité des visions de l'authenticité existante parmi les guides semble ici entrer en contradiction avec une vision de l'authenticité inscrite dans une historicité légitimante faisant le lien avec l'expérience générationnelle des porteurs de culture, généralement les aînés, sur qui repose le prestige et le sens politico-culturel des savoirs, valeurs et traditions ilnu – et que la mission des acteur·ices de la réclamation est

²⁸⁰ De mémoire, le qualificatif « autres membres » était une référence directe à l'hétérogénéité sociale de Mashteuiatsh.

précisément de sauvegarder. La question du lien entre culture et tourisme ne posait pas, en somme, que l'enjeu de *comment* la culture est montrée, mais aussi celui de *qui* est légitime pour la représenter.

Cet enjeu sera d'autant plus saillant lorsque viendra le moment de discuter de la place du nelueun dans le tourisme. En effet, les enjeux portant ici sur la culture, ou sur le rapport entre tourisme et culture, se transposeront de la même manière à la question de la langue dans la suite des échanges, lorsque j'en viendrai à décrire les initiatives pour la valoriser dans ce secteur :

[...] Le comité manifeste [ensuite] sa gêne de l'association langue-tourisme. On m'objecte que les initiatives que je cite là sont celles de la SDEI (niveau promotionnel), et que [ils] ne sont pas autochtones donc ce qu'ils font avec la langue les regarde mais ça ne vient pas des porteurs de langue [...]. Idée exprimée aussi (que j'avais déjà entendue avant) que **langue = affaire interne, réclamation / services [du comité] qui s'adresse aux gens de la communauté et pas aux gens extérieurs. Les efforts autour de la langue doivent bénéficier aux gens de la communauté.** L'une des membres, opposée à cette association, me lance : « c'est une valorisation pour les touristes, pas pour les gens de la communauté » [...]. Je parle de valeur ajoutée des langues dans le tourisme et d'authenticité et on m'objecte que **langue pas valeur ajoutée ou produit : juste valeur, culture et identité des ilnu** [...] « à quoi ça va servir aux touristes d'apprendre la langue ? » [...].

(Carnet de terrain, entrée du 20 novembre 2017)

La question de la valorisation du nelueun dans le tourisme amène dans un premier temps les acteur·ices de la réclamation à réitérer les sphères de compétence de chacun des secteurs : tandis que le tourisme fait la promotion de la langue pour des visiteurs extérieurs, le secteur de la culture, représenté par les acteur·ices de la réclamation, œuvre précisément à sa réclamation, pour les intérêts du peuple ilnu. Au cœur de cette division des compétences se trouve également une distinction entre acteur·ices autochtones et non-autochtones, explicitement thématisée dans l'échange à travers le commentaire sur les responsables du tourisme. Cette distinction est importante pour saisir la position des acteur·ices de la réclamation sur la place du nelueun dans le tourisme : les initiatives liées à la langue, incluant sa valorisation, tirent leur légitimité du conseil de bande, qui détient l'autorité sur la question linguistique d'un point de vue politique. En réfutant le caractère officiel des actions pour la langue dans le tourisme – mais aussi à qui elles profitent : « c'est une valorisation pour les touristes, pas pour les gens de la communauté » –, les acteur·ices de la réclamation défendent ici le champ au sein duquel ils dérivent leur légitimité en tant que composante de l'institution

: celui de la culture et de la langue – un champ investi par des acteurs autochtones et locuteurs, issus de familles traditionnelles ilnu ; le tourisme étant, quant à lui, géré par des acteurs non-affiliés au pouvoir du conseil de bande, et pour certains, non-autochtones²⁸¹.

Cette distinction prélude aussi une différence de point de vue sur la valeur accordée au nelueun. Le rejet explicite, dans la suite de l'échange, du nelueun comme valeur ajoutée ou produit pour le touriste, et sa redéfinition comme « valeur » locale encodant la culture et l'identité ilnu, traduit une tension manifeste des acteur·ices de la réclamation entre « l'authenticité identitaire de la langue et sa commodification (c'est-à-dire sa transformation en ressource ayant une valeur économique d'échange) » (Heller et Budach, 1999, p.159). Cette tension illustre bien les enjeux ontologiques que le changement de valeur des ressources culturelles opéré par le processus de commodification suppose : ici, le passage d'un régime de valeur ilnu dans lequel la langue est liée à une essence sociale et territoriale, à un régime économique, où la langue peut, en se construisant comme une commodité, être détachée du groupe et faire l'objet d'une appropriation extérieure²⁸².

La commodification du nelueun dans le tourisme semble ici dépasser la question de l'*autorité linguistique* des acteurs pour toucher à celle de la *propriété linguistique* (*ownership* – McLaughlin, 2016) : à qui revient la langue ? qui peut se l'approprier ? à qui doit-elle profiter ? De la même manière que la culture était appréhendée comme relevant de la sphère du privé, la perception de la langue chez les acteur·ices de la réclamation semble s'aligner sur l'idée qu'elle constitue une ressource culturelle locale, non-marchandable et non-transférable, devant servir les intérêts du groupe. Cette vision fait le lien avec la langue

²⁸¹ Un autre enjeu important, évoqué à la fin de réunion, sera celui des critiques de la population à l'égard du conseil de bande et des acteur·ices de la réclamation. Ces critiques, qui me seront rapportées lors de la réunion mais aussi en entretien, portaient entre autres sur l'absence de concrétisation des mesures de réclamation en dépit de nombreuses consultations communautaires, ainsi que sur le monopole des acteur·ices de la réclamation sur la question de la langue. Dans ce contexte, les membres du comité étaient soucieux de démontrer leur crédibilité et de ce fait, « [...] étaient gênés de traiter un projet avec un angle économique [...] Crainte de l'image que donnerait l'association tourisme et nelueun/économie. [...] ».

²⁸² On peut toutefois se demander si c'est réellement la commodification de la langue qui pose problème ou bien simplement le(s) marché(s) au sein desquels celle-ci est commodifiée. À ce titre, on pourra noter que la commodification du nelueun s'observe ailleurs que dans le tourisme : l'existence d'une prime au nelueun dans le secteur du travail, de même que l'anecdote relatée des requêtes de traduction avec paiement au mot, peuvent être vues comme des formes de commodification linguistique. Ces dernières émanent, de surcroît, des acteur·ices de la réclamation eux-mêmes. Cette réalité tendrait à montrer que la commodification du nelueun n'est pas perçue comme problématique lorsqu'elle reste dans la sphère locale et participe à la reconstruction d'un marché linguistique ilnu.

comme héritage ethnoculturel mais aussi comme outil politique de revendication d'une spécificité culturelle ilnu.

En restaurant le dualisme culture / tourisme réfuté par les responsables du tourisme, et en questionnant la transformation de la langue en ressource économique, les acteur·ices de la réclamation mettent à défi la compatibilité entre commodification et réclamation. Ce faisant, ils posent également une frontière entre ce qui relève d'une valorisation linguistique légitime ou non pour le groupe :

Idée de valorisation qui fait pas consensus : on m'objecte que langue juste montrée aux visiteurs mais pas apprise. Tourisme pas contexte d'apprentissage / transmission naturelle de la langue comme la famille. [...]. J'évoque le travail et l'expérience des guides dans ce contexte : là, vive réaction d'un·e membre : « mais, ils la parlent pas ! ». [...] Poursuit en disant qu'à sa connaissance beaucoup des guides dans le tourisme ne sont pas des locuteurs [...] je parle de la motivation à apprendre la langue dans le secteur, et on me [répond] que les cours de langue sont là pour ça. Réitère ne pas voir l'intérêt du [lien de la langue avec le] tourisme alors que des mesures de revitalisation sont déjà en place.

(Carnet de terrain, entrée du 20 novembre 2017)

La critique des velléités didactiques du secteur touristique – à travers l'allusion aux cours de langue, qui renvoient aux mesures de transmission de la langue approuvées par les acteur·ices de la réclamation –, de même que l'identification des guides comme non-locuteurs, montre bien les enjeux d'autorité et de propriété posés par la valorisation de la langue en dehors des espaces légitimants ciblés par la réclamation : la famille, la communauté, l'école, le secteur du travail. Du point de vue des acteur·ices de la réclamation, les initiatives de valorisation de la langue ont pour objectif ultime le redéveloppement de sa pratique. En étant investi par des acteurs catégorisés comme non-locuteurs, et en étant vu comme un espace de démonstration ponctuel de la langue plus qu'un espace d'apprentissage ou de transmission continue, le tourisme semble se présenter comme un espace de valorisation inefficace, voire contre-productif à l'objectif final de la réclamation : la transformation de la langue en capital économique ne semble pas soutenir sa construction comme capital linguistique pour les membres de la communauté ni comme outil politique de solidarité. Au-delà de la question des espaces se trouve aussi celle des publics impliqués dans la valorisation du nelueun : ici, des acteurs peut-être « illégitimes » à s'approprier la langue et la transmettre dans ce contexte, puisque perçus comme ne la parlant pas

couramment. À travers ce clivage entre domaines de transmission et valorisation légitime de la langue, ce sont donc deux visions de la langue – l’une culturelle et politique, l’autre économique – qui s’opposent, mais également une nouvelle distinction entre acteurs qui se dessine, ici entre locuteurs et non-locuteurs.

Comme je l’ai évoqué au chapitre 1, la distinction entre *qui* est locuteur et *qui ne l’est pas* est significative d’un point de vue local. En contexte autochtone, et plus spécifiquement dans le contexte de la communauté, les statuts de *locuteur* et *non-locuteur* ne sont pas simplement déterminés sur la base d’une différence de compétence linguistique, mais sur une différence de compétence linguistique qui renvoie aussi, en même temps, à des distinctions identitaires, générationnelles et des assignations raciales historiquement (re)produites. Ainsi, si la question de la réinterprétation de l’authenticité cristallisait, au sein du lien tourisme-culture, des clivages intracommunautaires, ces derniers se rejouaient également à travers la distinction entre locuteurs et non-locuteurs établie à partir du cas des guides.

La réunion que je relate ici précède les entretiens que j’ai menés avec les acteur·ices de la réclamation. Pourtant, elle s’est avérée être plus significative pour la compréhension des phénomènes faisant l’objet de mes analyses que tous les entretiens formels que je mènerai par la suite avec ce même public. En effet, cette réunion que j’avais perçue comme un premier « échec » dans ma recherche²⁸³, allait acquérir une certaine « valeur ethnographique » pour la suite de mon travail, en me permettant de mettre à jour les positionnements des acteur·ices de la réclamation sur la question de la langue dans le tourisme. À travers mon expérience avec ce premier comité aviseur, je compris que le tourisme était plus qu’un secteur au potentiel non-conscientisé par le conseil de bande, ou ce que j’avais postulé au départ : un *angle mort* de la réclamation. Le secteur cristallisait en réalité des divergences idéologiques autour de la commodification de la culture immatérielle, et du type de valeur conférée à la langue et aux locuteurs dans ce secteur. Pour les acteur·ices

²⁸³ Cette réunion se soldera quelques temps plus tard par la rupture de ma collaboration avec les acteur·ices de la réclamation et mon envoi vers un nouveau comité aviseur en charge des questions communautaires liées à l’économie, avec lequel je craignais initialement de ne pas pouvoir négocier un angle linguistique pour mon projet. Cette crainte ne sera finalement pas vérifiée, puisque le dialogue entre les acteur·ices de la réclamation et ceux du tourisme portera ses fruits l’année d’après. Les raisons de ce revirement sur la question de la langue ne me seront pas exposées. Une table de concertation en tourisme, composée des intervenants des deux milieux (des responsables de la SDEI, de la SHAM ainsi que certains membres de PCT favorables au tourisme) verra le jour avec l’objectif de construire une stratégie concertée en tourisme. Mon projet de recherche inaugurerait les premières actions de ce nouveau comité.

de la réclamation d'alors, le tourisme semble être un secteur ambivalent, puisqu'il se présente comme un nouvel espace de définition de la valeur du *nelueun* en-dehors de son champ d'autorité traditionnel, ou actuel : le conseil de bande. L'entrée de la langue dans un régime de valeur économique redéfinit non seulement les espaces où elle circule traditionnellement mais rejoue également ses logiques d'accès au niveau local. Dans ces circonstances, l'autorité linguistique traditionnellement associée aux porteurs de langue, à la fois locuteurs et issus de familles traditionnelles *ilnu*, est redistribuée à d'autres acteurs – des guides néolocuteurs²⁸⁴ *ilnu* et « métis », des intervenants non-autochtones –, jouant ainsi *qui* peut disposer de la langue et se l'approprier. Qui plus est, par son entrée sur le marché économique, la langue, commodifiée comme marqueur d'authenticité et de différence, peut être instrumentalisée pour servir les intérêts d'autres acteurs extérieurs à la communauté. Une bonne illustration de ce phénomène, que j'analyse dans la section suivante, est la manière dont les associations touristiques régionales font usage du *nelueun* pour construire leur stratégie promotionnelle, et comment cette appropriation fait l'objet de tensions.

2.2. Responsables du tourisme vs associations touristiques

Durant mes années passées à observer le fonctionnement interne des organismes touristiques de la communauté, j'ai pu constater que la construction de la stratégie promotionnelle de Mashteuiatsh dans ce secteur d'activité n'était pas que l'affaire des responsables du tourisme ; celle-ci dépendait aussi étroitement des partenariats avec le milieu touristique environnant pour s'accomplir. En effet, la communauté n'était pas la seule actrice de sa promotion sur le plan touristique : elle était membre d'un vaste réseau d'associations touristiques œuvrant, à différentes échelles – celle du Canada, celle du Québec et celle de la région du SAGLAC –, à la formation, la subvention, et la commercialisation de l'offre touristique des divers entrepreneurs ou structures touristiques membres. Ces actions étaient menées via des campagnes promotionnelles, des tournées touristiques, des foires et salons, et des événements de mise en réseau visant à exporter leur offre sur le marché régional, provincial et (inter)national. Ce réseau associatif « en

²⁸⁴ Je justifie l'emploi de ce terme dans la partie suivante.

entonnoir » comme me le décrira un·e collaborateur·ice en entretien (figure 7), formait ainsi une structure d’interlocuteurs plus ou moins récurrents avec lesquels les responsables des organismes en charge du tourisme dans la communauté devaient interagir. Cette structure regroupait des associations œuvrant aussi bien à la promotion du tourisme autochtone qu’à la promotion générale d’une destination géographique : la province du Québec, la région du Saguenay dans son ensemble ou un secteur régional particulier comme le lac Saint-Jean. Le type de promotion touristique offert par ces associations était donc variable, cohérent avec leurs lignes d’action respectives, le domaine touristique préconisé – le tourisme autochtone ou d’autres types de tourisme – et les marchés ciblés. Dans une dynamique de milieu où la communauté n’était pas la seule à produire un discours sur elle-même – sa culture, son identité –, il m’a paru essentiel d’examiner le rôle des associations touristiques dans la représentation de Mashteuiatsh sur le(s) marché(s) extérieur(s).

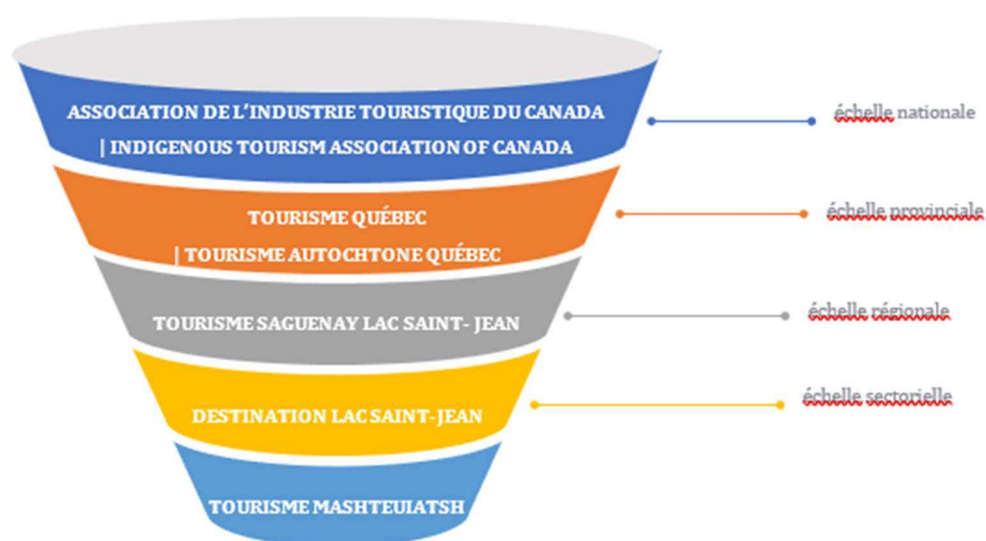


Figure 7. Les associations touristiques assurant la promotion de Mashteuiatsh

Dans ce contexte, je me suis intéressée plus particulièrement aux associations touristiques régionales, puisqu’elles étaient les structures avec lesquelles mes collaborateurs et collaboratrices me rapportaient interagir le plus²⁸⁵. Ces dernières faisaient partie de ces

²⁸⁵ Une autre raison justifiant ce choix était que les associations touristiques régionales (contrairement à leurs homologues à l’échelle provinciale et nationale) tissaient un dialogue de proximité avec les membres qu’elles représentaient, via des réunions collectives, des assemblées générales ou dans le cadre de tournées touristiques.

associations « généralistes », dont la mission était la mise en valeur du territoire régional et/ou ses secteurs. J'ai interrogé les responsables de deux d'entre-elles afin de comprendre le type de collaboration mis en place avec la communauté. Je voulais également comprendre la ligne d'action stratégique qu'elles étaient susceptibles d'imposer à leurs membres (*quoi* montrer), et comment elles représentaient Mashteuiatsh dans leurs campagnes promotionnelles : quel(s) discours étai(en)t produit(s) sur la communauté, et pour quel(s) intérêt(s) ?

La collaboration entre Mashteuiatsh et ces associations touristiques sur le plan promotionnel fonctionnait selon un principe de consultation mutuelle durant la phase d'élaboration des campagnes ou placements publicitaires effectués pour le compte des organismes touristiques de la communauté. Suivant ce principe, les associations touristiques n'imposaient pas de ligne d'action particulière à la communauté : c'était davantage les responsables du tourisme qui se chargeaient de dicter une ligne à respecter pour leur représentation promotionnelle, en fournissant aux associations, de leur propre initiative et/ou sur demande, le concept de leur image et une sélection de matériaux – photos, textes, traductions en *nelueun*, etc. – ayant vocation à être utilisés par ces dernières sur la documentation promotionnelle subséquentement produite. Les associations touristiques avaient généralement le dernier mot sur l'utilisation qui était faite de ces matériaux, qui devait également correspondre à leur propre orientation stratégique, ou « l'histoire particulière » qu'elles souhaitaient construire dans le cadre d'une campagne promotionnelle donnée. Cette utilisation ne faisait ainsi pas toujours l'unanimité chez les responsables du tourisme, qui déploraient parfois les failles du processus de consultation, et une absence de réel contrôle sur l'image de la communauté véhiculée par les associations touristiques :

AT-RT : au niveau publicitaire + (il) y a des + comment j(e) dirais ça + (il) y a des règles à suivre au niveau d(e) la publicité + ça prend un titre accrocheur ça prend + on l(e) sait très bien qu(e) la photo va accrocher si elle est **euh t(u) sais c'est aller à c(e) que les gens s'attendent de voir + mais nous autres on essaye de faire changer la perception de ça + pour leur montrer c'est quoi vraiment** + (ça) fait que c'est pour ça cette année + même je m(e) suis débattu·e avec [nom d'une association touristique] et [nom d'une association touristique] + **[nom abrégé d'une association touristique] à un moment donné a mis une photo et j'ai dit ça nous représente pas/ + 'oui mais' ils ont dit 'les gens veulent voir la danse' + NON + ici ils [les Pekuakamiulnuatsh] veulent pas montrer que la danse** + ils veulent montrer que (il) y a des aînés qui font de la transmission + ils veulent montrer que (il) y a des

Cette participation directe de la communauté ne se retrouvait pas à l'échelle nationale par exemple, où Mashteuiash déléguait sa représentation aux associations provinciales comme la TAQ.

des des + des activités traditionnelles qui sont encore en force que + on s(e) rassemble c'est + le but du Grand Rassemblement c'est vraiment LE rassemblement + c'est pas l(e) pow-wow + [...] Mais c'est de faire comprendre ça à [nom d'une association touristique] + **c'est leur faire comprendre L'IMAGE que nous autres on veut projeter [...] oui (il) y a un p(e)tit peu de tensions j(e) te dirais [...]**

[AT-RT 29-09-18, 52'49- 54'32]

Cet extrait d'entretien avec un·e responsable du tourisme²⁸⁶ illustre un enjeu plus large : celui du poids des attentes du marché (« *c(e) que les gens s'attendent de voir* ») dans la définition de ce qui « fait valeur » pour les associations touristiques partenaires d'un point de vue promotionnel, et les défis que cela pose pour la juste représentation de l'offre touristique de Mashteuiatsh et de la culture ilnu en général²⁸⁷. Dans mes entretiens avec les responsables des associations touristiques régionales, cette question de la représentation culturelle était étroitement liée à la « reconnaissabilité » de l'offre touristique de Mashteuiatsh – c'est-à-dire, à sa correspondance aux attentes d'un public supra-local peu au fait des spécificités des Premières Nations du Canada et/ou des particularités culturelles locales des Innuatsh. Pour les associations, ce principe de reconnaissabilité était garant de l'attractivité de la destination régionale, et nécessitait de faire appel à des images familières – et donc déjà potentiellement attrayantes – de l'autochtonie²⁸⁸ pour répondre à la demande du marché dans le contexte des campagnes promotionnelles. C'est ce que m'exprimait un·e responsable :

AST : [...] « c'est vraiment une destination qu'on vend » (union des 4 territoires sur le lac Saint-Jean). Je pousse les questions et comprends que pour que Mashteuiatsh s'insère dans partenariats promotionnels, elle doit s'inscrire dans ce récit de vente du territoire. [...] Iel m'explique avoir beaucoup positionné le pow-wow (GRPN) pour représenter Mashto dans les campagnes promotionnelles, « car c'est ce que les gens reconnaissent le plus ». Me concède que la communauté [...] lui demande souvent de positionner plutôt le portage de canots et les

²⁸⁶ L'exemple particulier évoqué dans cet extrait (« la danse ») fait référence aux visuels produits dans le cadre du *Grand Rassemblement des Premières Nations* de Mashteuiatsh. Les associations réutilisent fréquemment les photographies du rassemblement (notamment celles des danseurs et danseuses en régalia, hautes en couleur) pour faire la promotion de la communauté à l'extérieur, bien qu'il s'agisse d'un événement ponctuel et non-exclusivement représentatif de la culture ilnu.

²⁸⁷ D'autres points de contention avec les associations touristiques me seront rapportés : l'utilisation d'images obsolètes (ex : expositions du musée), l'utilisation d'images ne représentant pas les membres de la communauté (ex : photos des danseurs et danseuses du *Grand Rassemblement des Premières Nations*), ou encore la mauvaise orthographe des ethnonymes (ex : le terme générique « innu » employé à la place du terme spécifique « ilnu »). Ces exemples en apparence anodins traduisent une problématique plus globale : celle de l'effacement d'une spécificité culturelle locale.

²⁸⁸ J'emploierai les termes « autochtonie » et « indigénéité » de manière interchangeable dans cette partie et les chapitres suivants.

traditions ilnu, « par contre les communautés et les traditions sont pas encore assez CONNUES pour qu'on mette seulement une photo et qu'on les reconnaisse directement ». Je réagis à cet aveu surprenant et lui demande de me clarifier si iel fait bien référence à l'enjeu des attentes des visiteurs, ce qu'iel confirme sans équivoque. [...] « Moi quand je positionne les traditions faut que je positionne une image qui va faire que les gens vont tout de suite reconnaître la communauté, c'est pour ça que je mets des photos du pow-wow comme ça avec les costumes traditionnels les gens reconnaissent la communauté ».

[AST 21-09-18]

Les témoignages croisés des responsables du tourisme et des associations touristiques furent, rétrospectivement, ma première incursion dans la question de la *reconnaissance* culturelle (Fraser, 2004) du point de vue du marché économique. Ils furent également une première manière de comprendre les enjeux vécus par les acteurs et actrices du tourisme avec qui je travaillais alors, ainsi que les préoccupations des acteurs et actrices de la réclamation qui avaient émergées lors de la présentation de mon projet de recherche, en particulier ce que je percevais être des résistances autour de la commodification du nelueun dans le tourisme. La défense, à travers le tourisme, d'une représentation authentique(ment locale) de la culture, se confrontait ici aux attentes du marché, suscitant des spéculations entre acteurs portant sur les ressources culturelles ilnu les plus aptes à être marchandées et à produire de la valeur. Dans ce contexte, certaines spécificités culturelles semblent devenir trop « locales » pour être « (re)connues » globalement, et sont ainsi jugées inaptes à vendre adéquatement la destination²⁸⁹. En somme, les impératifs de mise en marché du produit touristique supplantent les considérations locales des responsables du tourisme pour la défense d'une authenticité culturelle.

Le nelueun tenait une place particulière au sein de ces spéculations : en effet, il n'était pas seulement commodifié par les responsables du tourisme pour construire l'attrait de l'offre touristique de la communauté ; il l'était également par les associations touristiques régionales partenaires de Mashteuiatsh, dans le cadre de leurs diverses campagnes promotionnelles. Dans le contexte de la mise en réseau de la communauté avec les associations touristiques, la commodification du nelueun n'était plus seulement une affaire interne, participant à la valorisation exclusive de la communauté et de son offre touristique ;

²⁸⁹ Dans l'extrait présenté, ces spécificités locales propres à la culture ilnu (le canot d'écorce, le couteau croche, le portage, etc.) étaient jugées moins porteuses d'un point de vue économique que les danses et les régalias colorées représentées à travers les photos du GRPN, qui convoquaient (on peut le penser) des images plus familières de l'autochton(i)e.

elle servait également la mise en marché d'une offre touristique régionale, axée sur la commercialisation du territoire dans lequel s'insèrent historiquement Mashteuiatsh et les municipalités québécoises environnantes. Partant de ce constat, je me suis intéressée à l'usage que les associations touristiques faisaient du nelueun dans leurs discours promotionnels : je voulais comprendre non seulement comment l'image de la communauté était représentée à l'extérieur, mais aussi quelle place la langue avait dans cette représentation ; en somme, quels intérêts elle servait. Pour examiner cela, un retour sur la documentation touristique s'est avéré pertinent.

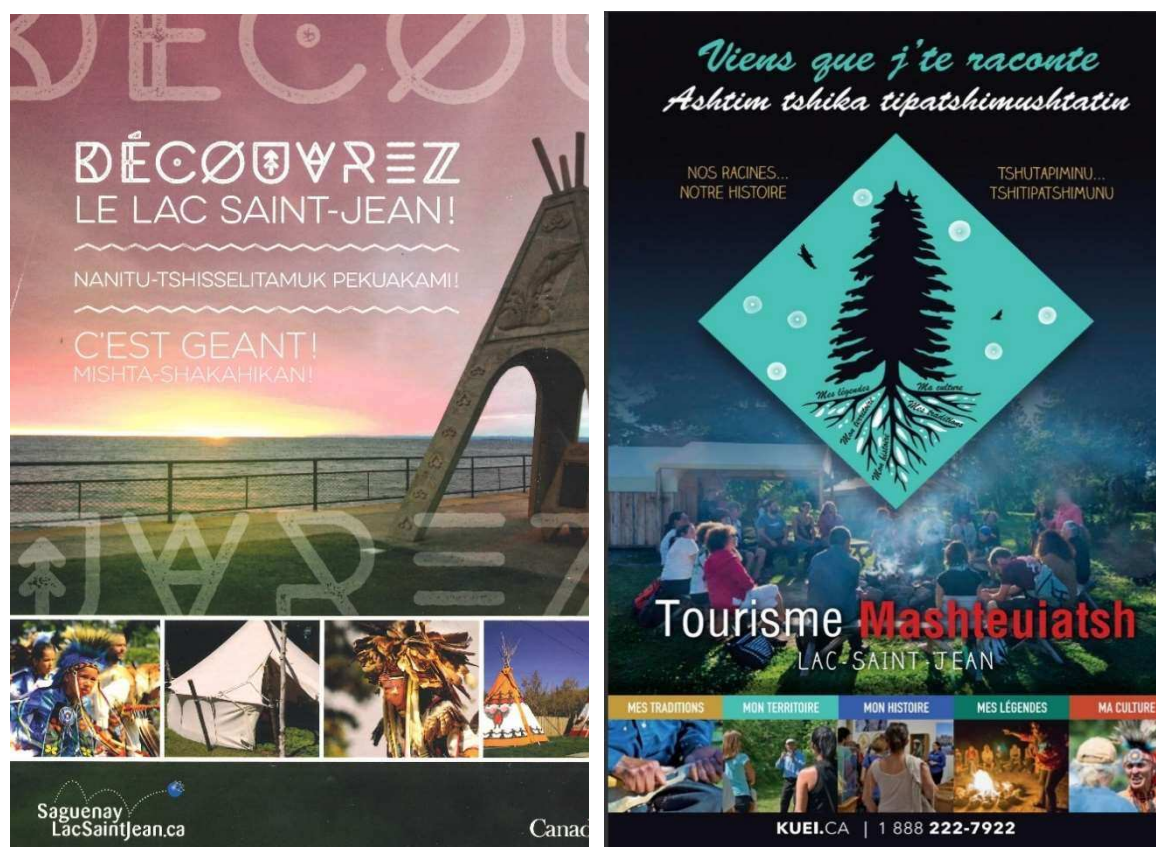


Figure 8. Comparaison de deux visuels promotionnels représentant Mashteuiatsh et mobilisant le nelueun

La figure ci-dessus propose une comparaison de deux visuels promotionnels représentant Mashteuiatsh et mobilisant le nelueun : l'un produit par l'association touristique régionale Tourisme Saguenay Lac Saint-Jean, aussi connue sous l'acronyme « ATR », et figurant en couverture finale du magazine de la TAQ (édition 2016-2017) ; l'autre produit par la SDEI

en 2020 dans le cadre de sa nouvelle campagne, axée sur la mise en valeur des « raconteurs » – guides, aînés, vendeurs et artisans – de la communauté²⁹⁰.

Les deux visuels sont relativement similaires dans leur conception : ils se composent, pour reprendre la distinction établie par Roland Barthes (1964), d'un *message linguistique* situé au premier plan et occupant en moyenne la moitié de l'espace, et d'un *message symbolique* présent en premier, second et arrière-plan, et comblant tout l'espace des visuels. Dans chacun des visuels, le message linguistique se compose d'un slogan en français inscrit en lettres majuscules ou italiques, directement suivi de sa traduction en nelueun. Le message symbolique est quant à lui construit à partir d'un agencement de photographies ou de symboles censés représenter Mashteuiatsh. Ces deux visuels poursuivent un objectif commun : faire la promotion d'une destination touristique – dans le premier cas le lac Saint-Jean, dans le deuxième cas la communauté elle-même –, auprès d'un public local et supra-local. Dans cette optique, chaque visuel a recours à une mise en valeur d'éléments caractéristiques de Mashteuiatsh ou de la culture ilnu – dont le nelueun – pour vendre sa propre destination comme distinctive. Néanmoins, les stratégies de mise en valeur de chaque visuel présentent des différences notables qui rattachent la langue et les autres éléments sémiotiques mobilisés à des registres d'authenticité distincts, comme je le montrerai ici.

Dans le visuel de l'ATR, le slogan en français invite le lecteur – et potentiel futur touriste, ce qui justifie l'emploi de la modalité exclamative comme adresse directe – à venir découvrir la destination du lac Saint-Jean (« *Découvrez le lac Saint-Jean ! C'est Géant !* »). Chaque ligne du slogan s'accompagne d'un sous-titre en nelueun (« *Nanitu-Tshisselitamuk Pekuakami ! Mishta-Shakahikan !* »). Le nelueun tient une place prépondérante dans ce visuel, en remplissant la moitié de son espace et en étant séparé du reste du titre par des lignes endentées.

Cette visibilité est cohérente avec la fonction sémiotique qu'il assume dans le visuel. La présence du nelueun sert à signaler aux touristes la présence autochtone dans la région, et participe aussi à vendre l'attrait de sa découverte, ici suggérée dans la rencontre avec

²⁹⁰ Source : brochure de 2020 (disponible en ligne : <https://www.flipsnack.com/56C55ADEFB5/tourisme-mashteuiatsh-brochure-2020-final-1.html>)

l'autochton(i)e. Ce faisant, la langue participe à construire le caractère distinctif de la destination – ce que me rapportait un·e responsable lors d'un entretien :

AST : [Iel] assure la représentation sur les marchés canadiens et internationaux, parle aux médias et tours opérateurs, donc « **ça [le nelueun] c'est un outil que je vais pouvoir utiliser pour justifier et nous différencier aussi des autres régions** ». [...] Je pose la question des marchés. Rep[résentations] : marchés-cibles= Europe francophone (France, Belgique, Suisse), Allemagne, UK, USA, Canada et début Chine. [...] **M'explique miser sur la niche « Tourisme d'aventure » car fonctionne pour ce marché-là (aussi plein-air pour Allemands, Américains)**

[AST 27-09-18]

Cette fonction sémiotique est également assumée par la typographie du slogan français. En effet, la première ligne du slogan est écrite dans un alphabet composé de lettres aux courbatures non-angulaires et de micro-symboles – parmi lesquels on peut reconnaître un arbre, des points ou cibles, et des extrémités de flèches –, visant vraisemblablement à mettre en relief le message véhiculé par le slogan (la « découverte »), en jouant sur l'idée de nature, d'exotisme et d'indigénité²⁹¹. Le fait que cette typographie concerne seulement le mot « découvrez » et pas l'ensemble du message linguistique en français, va dans le sens de cette hypothèse : la typographie choisie sert la mise en relief du sens. Celle-ci se retrouve également en fond diffus à l'arrière-plan du visuel, pour plus d'emphasis. Le choix de cette typographie est également cohérent avec la niche « tourisme d'aventure » et « tourisme de plein-air » sur laquelle mise l'ATR pour répondre aux attentes du marché international²⁹². Le choix de cette typographie est donc important pour comprendre l'intention globale du visuel, saisir à qui il s'adresse, mais aussi à nouveau pour saisir la valeur particulière conférée au nelueun au sein de ce visuel, dont le message français est le miroir. En effet, contrairement à une partie du slogan en français, le nelueun ne fait l'objet d'aucune altération typographique : on peut penser qu'il incarne lui-même une forme d'exotisme pour le touriste ne pouvant l'interpréter sémantiquement.

²⁹¹ La typographie choisie pour encoder l'idée de découverte est intéressante à analyser en elle-même : la forme et l'effacement des lettres imite à première vue l'alphabet runique des langues proto-germaniques, rattaché à l'imaginaire de certains peuples du Nord (ex : les Vikings), tandis que leur courbature et les symboles qui leur sont associés peuvent rappeler un script autochtone (ex : le syllabaire inuktitut). Une recherche Internet par mots-clés (« Adventure typography », « Viking Font », « Native American / Tribal font ») génère une myriade d'exemples de typographies similaires, pouvant suggérer une forme de fétichisation des peuples anciens. Je remercie Daniel Boutin et Eugénie Teissier d'avoir attiré mon attention sur ces parallèles.

²⁹² Voir l'extrait d'entretien précédemment cité.

L'emploi du nelueun doit également être appréhendé dans son interaction avec les éléments sémiotiques formant le message symbolique. La photographie remplissant l'arrière-plan du visuel présente un symbole emblématique de Mashteuiatsh, fréquemment utilisé par la presse régionale pour représenter la communauté : l'un des quatre tipis en béton bordant la promenade publique surplombant le Pekuakami (lac Saint-Jean), ici représenté au coucher du soleil²⁹³. Le choix de cet emblème n'est pas anodin : il est, pour un public local suivant l'actualité autochtone dans la presse, aisément *reconnaissable* comme un emblème de Mashteuiatsh, et par extension, de la région, tout en étant, pour un touriste étranger ignorant de l'architecture du lieu, identifiable comme un emblème générique d'indigénité, rappelant de par sa forme conique l'image familière du tipi des westerns hollywoodiens. L'emblème mobilisé ici est donc *bivalent*²⁹⁴ : il possède une signification à la fois locale et globale, permettant ainsi au discours touristique du visuel d'être reçu et interprété par différents publics.

Ce lien indexical au global – à travers le recours à la bivalence des symboles mobilisés – se retrouve également dans le choix des photographies censées représenter la communauté. Ainsi, le ruban présent dans la partie inférieure du visuel juxtapose plusieurs photographies prises dans le cadre d'un événement estival emblématique de la communauté²⁹⁵ : le *Grand Rassemblement pour les Premières Nations* (désormais abrégé « GRPN »)²⁹⁶. En ce sens, ces photographies remplissent l'objectif premier qui leur incombe : celui de promouvoir la communauté et par extension, la région. Toutefois, dans les faits, cette promotion n'est ni

²⁹³ Les tipis de la promenade de Mashteuiatsh sont l'œuvre de deux artistes de la communauté : Denis Blacksmith et Allen Grégoire. Ils symbolisent les saisons ilnu et décrivent, sur des plaques d'interprétation, certains aspects du mode de vie traditionnel (moyens de transport, pratiques de chasse et pêche, faune et flore, vêtements, etc.). Leur forme relève d'un pur choix artistique et n'a pas pour vocation de représenter des habitations traditionnelles ilnu.

²⁹⁴ La notion de bivalence (*bivalency*) a initialement été proposée par Katherine Woolard dans un article de 1998 consacré à l'étude des stratégies translingues de personnes bilingues : "By bivalency I mean the use by a bilingual of words or segments that could "belong" equally, descriptively and even prescriptively, to both codes" (*Ibid.*, p.7). Je choisis ici de réadapter cette notion dans une acception sémiotique, pour désigner le jeu stratégique sur la polysémie culturelle des signes opéré par le visuel.

²⁹⁵ On notera que cette information n'est pas accessible pour un touriste étranger : le caractère « ponctuel » du rassemblement est effacé, pour possiblement donner l'impression qu'il s'agit de pratiques courantes.

²⁹⁶ Le GRPN (*Mamuhitunanu*) présente une programmation variée d'activités, dont un pow-wow (une activité sociale et spirituelle comprenant des chants au drum, des danses et des prières, réglées dans un protocole mené par un directeur d'Aréna). Cet événement festif rassemble chaque été plusieurs Premières Nations du Québec pour trois jours « d'[']activités de partage culturel, d'[']activités sportives traditionnelles, des spectacles musicaux, [et] de danses traditionnelles ilnu et intertribales » (source : <https://www.mashteuiatsh.ca/visiteur/grand-rassemblement-des-premieres-nations.html>, consulté pour la dernière fois le 3 octobre 2022).

celle des spécificités culturelles ilnu, ni celle de la communauté. En effet, ces photographies ont elles aussi une signification duale, qui a pour but de les rendre signifiantes au-delà du contexte local : ainsi, si l'habitation traditionnelle des Innuatsh (le *shaputuan*²⁹⁷) est bien représentée dans le ruban, celle-ci est juxtaposée à une photographie des habitations traditionnelles des nations autochtones des Plaines étasuniennes – plus universellement connues –, prise hors de la communauté. De même, le ruban présente deux photographies de danseurs en régalia appartenant à différentes générations : bien que prises dans la communauté lors du GRPN, ces photographies ne représentent pas des membres de la communauté, mais des danseurs issus de Premières Nations extérieures à la région²⁹⁸. Au sein du visuel, l'identité des danseurs importe peu : le rôle de ces photographies étant d'établir un rapport de familiarité nostalgique avec une représentation générique et folklorique de « l'autochtone » pour construire l'attrait de la découverte de la région.

Ces choix stratégiques – voire, manipulations sémiotiques – aussi bien sur le message linguistique que sur le message symbolique, témoignent de l'intention générale du visuel : indexer une « indigénéité globale », déjà signifiante pour les (futurs) touristes, et par conséquent la plus adéquate pour vendre la destination sur le marché. Cet imaginaire reproduit un effacement des spécificités culturelles jugées peu *reconnaissables* sur le marché : celles-ci étant invisibilisées – non-représentées dans le visuel – ou détournées sémiotiquement pour tenir compte des attentes et cadres de référence culturels d'un public extérieur. Ce renvoi à la sphère globale des attentes mondialisées sur l'authenticité est de surcroît renforcé par l'absence de toute référence directe à la communauté dans ce visuel, que ce soit dans le slogan ou dans les logos des partenaires. En somme, si pour un œil connaisseur, certaines des images présentées dans ce visuel peuvent être identifiées comme renvoyant à Mashteuiatsh, pour un touriste étranger, ce lien à la communauté est globalement invisibilisé.

Il en est de même pour le nelueun ici : en l'absence de tout lien direct à Mashteuiatsh, la langue est mobilisée comme un marqueur générique d'authenticité et/ou d'exotisme mettant en relief le côté pittoresque de la région, et mise au service de la commercialisation d'une

²⁹⁷ Commentaire d'une collaboratrice : le *shaputuan* était une grande tente à deux portes opposées servant plus pour les activités sociales que pour se loger au quotidien.

²⁹⁸ Commentaire d'une collaboratrice : l'un des hommes sur la photo est bien un membre de la communauté de Mashteuiatsh.

destination qui n'est pas directement la communauté qui lui confère son sens social, culturel et politique. Sa commodification suppose, ici, sa déterritorialisation et sa désiconisation du groupe. En somme, l'usage du nelueun participe, dans une interaction avec d'autres éléments sémiotiques stratégiquement positionnés, à indexer un imaginaire d'indigénéité globale.

Si le visuel produit par l'ATR mise sur la reproduction d'une « structure d'attentes » (*structure of expectation*, Craig, 1999, p.361, cité par Thurlow et Jaworski, 2011, p.288) familière pour un marché trans-local – celle d'une indigénéité globale –, le visuel produit par la communauté se construit quant à lui à l'opposé de ce même discours. Ce visuel présente en effet la stratégie promotionnelle défendue depuis des années par les actrices et acteurs locaux du tourisme, et appliquée indifféremment à chaque marché : à savoir une stratégie mettant en avant une authenticité culturelle locale, contemporaine (non-folklorique), articulée autour des symboles, valeurs et savoir-faire ilnu.

Dans le visuel produit par Mashteuiatsh, cette authenticité est conférée par la présence d'un message symbolique visibilisant les moments de partage et de transmission de la culture aux touristes, et mettant en avant les membres de la communauté. Le ruban photographique présent au premier plan introduit ainsi des éléments propres à la culture ilnu, tel que le couteau croche – présenté en train d'être fabriqué –, et des figures locales de la communauté : aussi bien un danseur, une conteuse, que des guides en activité, que les touristes pourront rencontrer lors de leur passage dans la communauté. L'icône centrale représentant un arbre et ses racines agrmente ce message symbolique en venant symboliser la transmission de la tradition orale ilnu à travers les âges²⁹⁹. La référence aux racines, aux légendes, aux ancêtres et à la faune comme partenaires conversationnels renvoie à la fois à une conception ontologique ilnu de la communication mais aussi à la vie passée et présente en territoire, tout en instituant les conteurs mis en avant dans le visuel comme les nouveaux transmetteurs de la parole et la vision des ancêtres. Le message du visuel réinscrit ainsi non pas l'idée de *continuité culturelle* – que j'entendrai dans ce travail comme la transposition d'un passé

²⁹⁹ Cette image a été créée par l'artiste ilnu Amélie Courtois. Dans un texte explicatif imprimé dans l'actuelle brochure officielle de la communauté, elle en donne la signification suivante : « Pour moi, quand on me raconte une histoire, une légende, quand on me parle d'hier ou d'aujourd'hui, de transmission ou d'échanges, un arbre me vient en tête. Ashtim ! Viens ! Que je te raconte ! Installe-toi ! Écoute, les ancêtres sont parmi nous tout autour. Mes racines sont profondes. Je me souviens de plusieurs saisons. Il y a tellement à dire et à savoir. Les oiseaux viennent me parler aussi. Même le vent me chante ses légendes. [...] Les voyages que nous avons faits, les histoires que l'on partage, les cercles que l'on voit autour de l'arbre : le monde des esprits, nos ancêtres. » (Source : <https://tourismemashteuiatsh.com/> – consulté pour la dernière fois le 12 janvier 2023).

traditionnel dans un présent ethnographique³⁰⁰ – mais d'*historicité*. Cette historicité est exprimée à travers le message symbolique mais aussi transcrite dans le message linguistique du visuel via le slogan « *Viens que j'te raconte / Ashtim tshika tipatshimushtatin* » et son sous-titre « *Nos racines... notre Histoire / Tshutapiminu... Tshitipatshimunu* ».

Dans ce visuel, la communauté n'est donc plus anonyme – son nom est par ailleurs indiqué en lettres rouge capitales, ce qui identifie l'ensemble des éléments du visuel à la culture locale – mais rendue visible dans son lien à ses pratiques culturelles passées et présentes, ses valeurs et son histoire. L'idée générale véhiculée par le visuel n'est plus celle de la découverte et de l'aventure, mais celle de l'accueil et de la transmission culturelle aux touristes. Le champ indexical de la tradition orale est au centre de la conception du visuel, dans les moments d'interaction représentés, et c'est dans ce champ indexical que le nelueun se fond : comme médium de cette parole transmise – en tant que langue du territoire : *shashish nelueun* –, et comme symbole de ces racines et de cette histoire. En étant un élément qui vient construire ce champ indexical, le nelueun emblématise la culture ilnu et son peuple et participe, à l'inverse du visuel de l'ATR, à la représentation d'une authenticité culturelle locale.

Au final, l'analyse comparée des visuels illustre l'un des défis rencontrés par les responsables du tourisme : faire valoir une représentation authentique de la culture locale, face à une vision globale de l'indigénité. Cette tension « local / global » impacte la commodification de la langue dans ce secteur : ainsi, dans chacun des visuels, le nelueun est mis au service de deux registres d'authenticité – un registre local et un registre global –, tous deux encodant des visions distinctes de l'indigénité. L'exemple des associations rejoint en ce sens les préoccupations des acteurs et actrices de la réclamation autour de l'appropriation linguistique.

À travers l'analyse des visuels et le croisement des discours des acteurs, j'ai voulu montrer dans cette partie que le nelueun était impliqué dans une écologie sociolinguistique complexe, caractérisée par des enjeux économiques, idéologiques et identitaires – ce que ma collaboration avec les acteurs de la réclamation, mon immersion dans le secteur et mon

³⁰⁰ Voir le chapitre suivant.

contact avec les associations touristiques environnantes m'aura permis de mieux saisir. Au sein de cette écologie, le nelueun représente une ressource à valeur fluctuante (Duchêne et Daveluy, 2015) : il n'a pas la même valeur pour tous les acteurs (section 2.2), ou lorsque c'est le cas, ne sert pas les mêmes intérêts (section 2.2). En étant intégré au tourisme, le nelueun est pris dans des logiques spéculatives externes : plus celles, politiques, du conseil de bande, mais celles du marché. Ces logiques externes réduisent le contrôle exercé par certains acteurs – les dépositaires d'une autorité traditionnelle sur la langue – sur la langue et la définition de sa valeur, maintenant redéfinissable à souhait par des personnes ou structures extérieures répondant à des attentes économiques éloignées des aspirations politiques et culturelles de la communauté. Toutefois, malgré une perception ambivalente du secteur par certaines acteur·ices de la réclamation à l'époque de mon terrain, et malgré les contraintes posées par les associations touristiques au niveau de la représentation promotionnelle de la communauté, le tourisme présente aussi, pour les responsables du tourisme, de nouvelles opportunités de valorisation de la langue dans le but de défendre une spécificité culturelle locale. Si les entretiens menés avec les responsables stratégiques présentaient un point de vue essentiellement économique sur la question, d'autres points de vue méritent également d'être représentés. Dans la partie finale de ce chapitre, je délaisserai ainsi les responsables stratégiques du tourisme, qui forment les acteurs et actrices « d'en-haut », pour m'intéresser aux acteurs et actrices « d'en bas », c'est-à-dire les employés du secteur – et plus particulièrement les guides touristiques, qui accapareront les analyses des chapitres suivants. Dans les pages qui suivent, je montrerai que le choix de valoriser le nelueun dans le tourisme intervient également en réponse aux enjeux de légitimité, d'autorité et d'authenticité soulevés par les acteurs et actrices de la réclamation. Je montrerai comment le tourisme est un espace légitimé et investi par d'autres types d'acteurs pour négocier leur place et leur voix, à la fois au sein de l'hétérogénéité sociale qui caractérise la communauté mais aussi au sein du projet de réclamation linguistique lui-même.

3. Illégitime pour qui ? Le tourisme comme espace d'affirmation linguistique et identitaire : l'expérience des guides ilnu

3.1. Profil des guides et rapport à la langue

3.1.1. Présentation

Les guides du secteur touristique forment un public hétérogène en termes d'âge, de milieu, d'expérience de vie et d'exposition au nelueun. On peut, dans l'ensemble, singulariser trois groupes de guides-locuteurs, qui correspondent également à trois groupes générationnels présents dans la communauté³⁰¹ : des aînés parlant couramment le nelueun, des jeunes néolocuteurs³⁰² l'ayant appris à l'école mais ne le mobilisant pas ou peu dans leur quotidien, et enfin, des guides d'âge moyen, néolocuteurs eux aussi, ayant de leur propre aveu une compétence « partielle » ou « limitée » dans la langue³⁰³. Ce sont ces deux derniers groupes qui m'intéresseront dans cette section, puisqu'ils forment l'essentiel des témoignages qui ont été recueillis en entretiens.

La majorité des guides ayant accepté de participer à cette recherche sont donc des Ilnuatsh qui sont, d'après la catégorisation qu'en ferait l'enquête de 1993, des « non-locuteurs » au regard d'un modèle de locutorat traditionnel, rattaché à la figure des aînés : en somme, des

³⁰¹ Ces groupes générationnels renvoient aux Ilnuatsh ayant connu la vie en territoire et les débuts de l'époque des pensionnats au Québec (nés dans les années 1940), aux Ilnuatsh de la résurgence autochtone (nés entre 1965 et 1980), et enfin, aux « héritiers » des mesures de réclamation du nelueun initiées à la suite des conclusions de l'enquête de 1993, c'est-à-dire les Ilnuatsh nés après cette date. Ces derniers ont, contrairement aux générations précédentes, bénéficié d'une scolarisation *continue* en nelueun. Le premier groupe générationnel (celui des aînés) est considéré comme le groupe des locuteurs traditionnels (détenteur de la norme « authentique »), tandis que les Ilnuatsh appartenant aux deuxième et troisième groupes sont pour beaucoup identifiés comme des non-locuteurs.

³⁰² Je souhaite souligner que l'emploi du terme « néolocuteurs » relève ici d'un choix personnel, puisque c'est le terme « non-locuteur » qui est le plus communément employé dans la communauté. Je justifie l'emploi de ce terme en premier lieu par une certaine réticence à catégoriser personnellement ce qui relèverait d'une compétence légitime en nelueun (qui plus est sans avoir effectué de travail d'enquête sur les usages contemporains du nelueun dans la communauté), mais aussi du fait de l'investissement langagier complexe des guides avec la langue, et mon engagement vis-à-vis de ces derniers à le reconnaître à sa juste valeur.

³⁰³ Ces assignations se faisaient par rapport à une compétence de production orale (courante) dans la langue, assimilée à celle des aînés. Les guides exhibaient cependant (à des degrés divers) une *compétence de réception* en nelueun (c'est-à-dire une certaine capacité à le comprendre sans le parler), une *compétence lexicale* (la maîtrise d'un vocabulaire de base dans la langue), ainsi que d'une *compétence phonétique* (la capacité à prononcer le nelueun à la manière des aînés). Cette dernière compétence était particulièrement valorisée par les guides, et m'était fréquemment évoquée en entretien.

locuteurs « passifs » du nelueun – pour reprendre les termes de l’enquête – ou des néolocuteurs ayant bénéficié d’un apprentissage scolaire de la langue – un apprentissage « artificiel » pour reprendre à nouveau les termes de l’enquête –, en dehors des espaces de transmission linguistique considérés comme « naturels », tels que la famille. Ces guides sont aussi des personnes aux parcours de vie et/ou aux profils identitaires complexes, qui informent directement leur implication dans le secteur touristique, ainsi que leur positionnement sur la transmission de la culture et la valorisation de la langue. Ainsi, certains d’entre eux³⁰⁴ étaient natifs de la communauté et avaient deux parents ilnu. D’autres étaient originaires de communautés autochtones – innues ou autres – extérieures à la région, et s’étaient installés dans la communauté à l’âge adulte du fait de la mobilité de leurs parents, d’une adoption, ou à cause de circonstances familiales difficiles. D’autres encore étaient originaires de Mashteuiatsh mais avaient, plus jeunes, quitté la communauté pour s’installer dans les grands centres urbains, par désir de voyager ou pour leurs études, avant de retourner habiter dans la communauté. Enfin, beaucoup des guides ilnu avec qui j’ai eu l’occasion d’interagir avaient grandi dans des familles mixtes composées d’un parent ilnu et d’un parent allochtone, et avaient vécu leurs vies sociales d’Inuatsh conscients de la perception extérieure de leur « double-identité », que certains revendiquaient fièrement, et que d’autres vivaient avec une certaine insécurité.

Cette diversité des situations personnelles et des parcours de vie a impliqué, pour ces derniers, des rapports particuliers et différenciés à la langue, tant au niveau de l’exposition à cette dernière qu’au niveau de la compétence acquise dans celle-ci. Si certains guides ont ainsi pu grandir dans un environnement familial propice à la transmission du nelueun – grâce à leurs parents ou grands-parents –, d’autres ont grandi dans un milieu essentiellement francophone, et d’autres n’ont pas eu d’accès direct et/ou continu à la langue du fait de leur ancrage tardif ou intermittent dans la communauté. C’est ce que m’expliquait un·e guide ayant passé une partie de son enfance hors de la communauté³⁰⁵ :

AT-G : j(e) suis revenu·e dans les années [19]90 + [19]90 me souviens plus quelle année [19]90 et quelques là puis euh c’est ça l’école elle avait + ça faisait quelques années j(e) pense ça faisait quelques années là + (il) y avait des cours de nelueun mais moi j(e) suis arrivé·e en fin de 5^e année + du primaire + p(u)is j’ai fait à peu près jusqu’au début d(e) la 6^e année puis euh j’avais

³⁰⁴ Le portrait que je dresse des situations personnelles des guides est volontairement synthétique et général dans ce paragraphe, afin de préserver leur anonymat.

³⁰⁵ Certaines informations identifiantes de cet extrait ont été modifiées pour préserver l’anonymat des personnes.

même pas les bases d'avant (ça) fait qu(e) j'ai pas appris vraiment j(e) me souviens de quelques p(e)tites choses-là mais j'ai pas appris grand-chose là + i(l) aurait fallu que j(e) fasse toutes les années au au complet ici + mais c'est ça c'est c(e) qui fait que j'ai pas eu euh de cours comme tel + < dans ma famille > / ça parlait pas vraiment / nelueun non plus + pas beaucoup [...]

[AT-G 06-10-18, 19'36 – 20'14]

J'ai mené une série d'entretiens avec des guides employés dans les trois espaces touristiques principaux de la communauté. Ces entretiens visaient, entre autres, à saisir les intérêts qui motivaient ces guides à valoriser une langue dont ils n'étaient pas immédiatement reconnus comme locuteurs. Cette question revenait à interroger la valeur que le nelueun pouvait avoir pour les guides dans ce contexte, ainsi qu'à cerner les représentations linguistiques de ce(s) public(s) – et plus largement, leur rapport à la langue – pour comprendre ce que leur motivation à valoriser la langue *disait* des rapports entre groupes et de la place des néolocuteurs – et du tourisme – dans le projet de réclamation du nelueun. J'ai pris soin d'interroger des guides polyvalents avec qui j'ai eu l'occasion de travailler dans les espaces touristiques où j'étais moi-même employée, c'est-à-dire des guides ayant eu l'expérience de plusieurs espaces, et ayant assumé plusieurs rôles (par exemple guide et artisan). Plusieurs thèmes récurrents émergeront de leurs propos sur la langue : celui de l'*accès à la langue*, celui de la *norme linguistique authentique*, celui des *catégorisations endogènes*³⁰⁶, ou encore celui de l'*efficacité et/ou l'inclusivité* des mesures de réclamation. Je les discute tour à tour dans cette section.

3.1.2. Rapport à la langue : normes, responsabilité, valorisation

Les entretiens menés avec les guides ont permis d'élucider des témoignages intéressants sur leur rapport à la langue. Un premier élément caractéristique de ce rapport était leur perception de la norme « authentique » du nelueun, et de *qui* la détenait dans la communauté. Peut-être sans surprise du fait des dynamiques générationnelles et sociolinguistiques locales, la majorité des guides situait cette norme à la fois dans

³⁰⁶ En parlant de « catégorisations endogènes » dans ce chapitre et les suivants, je ferai référence aux jugements linguistiques et/ou identitaires de certains membres de la communauté à l'égard d'autres membres de la communauté (en l'occurrence les guides).

l'institution scolaire, mais aussi dans *la figure des aînés*, locuteurs monolingues ou bilingues français-nelueun pour la majorité : ces derniers représentaient pour les guides la « norme incarnée » du nelueun, c'est-à-dire les modèles ultimes d'une compétence orale mythifiée³⁰⁷, et par conséquent, les détenteurs et détentrices légitimes de l'autorité linguistique dans la communauté. Le thème de la norme revenait fréquemment dans le discours des guides, notamment à travers les commentaires que ces derniers formulaient sur leur propre compétence en nelueun et/ou sur leur manière de présenter la langue aux touristes :

E : est-ce que ++ tu utilises le nelueun ou est-ce que t'essayes de de parler s- du du nelueun aux touristes// + quand tu présentes la culture est-ce que tu tu t'essayes de parler un p(e)tit peu la langue pour qu'i(ls) sachent que ici (il) y a une langue euh autochtone qui est parlée//

AT-G : ouais ouais ben souvent là on me on me l(e) demande si euh si (ad)mettons la langue a été perdue ou euh + si on l'apprend (ça) fait que là ben moi encore j(e) leur dis que oui **quand j'(é)tais jeune ben [xxx] je l'ai apprise à la maternelle jusqu'à mon secondaire + p(u)is que j'avais des cours chaque jour** + p(u)is que aujourd'hui même aujourd'hui à la garderie ils l'apprennent + p(u)is que si euh +> ben/ des fois ils ((rires)) m(e) demandent de parler t(u) sais je j(e) peux pas faire des longues phrases là <mais des mots>/ ouais des mots j(e) suis capab(l)e de le: + **t(u) sais de d'avoir une bonne prononciation** + euh sinon ben j'ai j(e) leur dis que au musée euh + ou euh au site ben là i(ls) vont p(eu)t-être **côtoyer des aînés qui vont parler parfaitement la langue** p(u)is + ça ça les intéresse p(u)is sont

[AT-G 16-08-18b, 6'24 – 7'19]

Cet extrait d'entretien avec un·e jeune guide, qui m'explique comment iel parle du nelueun aux touristes, est indicatif des normes qu'iel valorise et à partir desquelles iel évalue sa propre compétence linguistique : l'apprentissage scolaire, la compétence orale – médiée par l'enjeu de la prononciation – et la comparaison, ici implicite, avec la figure de l'aîné, vue comme parlant « parfaitement » la langue³⁰⁸.

Un deuxième élément caractéristique du rapport des guides à la langue était leur sentiment de *responsabilité* vis-à-vis de celle-ci. Les guides, peu importe leur tranche d'âge, faisaient preuve d'une grande volonté à transmettre le nelueun aux touristes et à le valoriser dans le

³⁰⁷ En parlant dans ce chapitre et les suivants de « norme linguistique mythifiée », je ferai référence à l'imagination de la compétence linguistique ancestrale des Inuit, définie par la vie en territoire et son incarnation principale : le *shashish nelueun*, considérée comme la variété originelle d'ilnu, dont les aînés sont les principaux représentants. Je parlerai parfois de « norme de communication mythifiée », pour faire référence à l'idée plus large de « locutorat » légitime, dont les aînés locuteurs sont aussi le modèle.

³⁰⁸ On soulignera également que dans le contexte de l'interaction avec les touristes, ces références avaient aussi pour fonction de pallier l'absence de compétence bilingue de le·a guide, tout en légitimant le statut de la langue et sa vitalité. Je rediscuterai de ces questions au chapitre 6.

cadre de leur mission. Ce sentiment de responsabilité se doublait toutefois, dans leur discours, d'une forte *insécurité linguistique*³⁰⁹, liée à la perception d'une faible maîtrise de la langue. Cette insécurité était particulièrement aiguë chez les jeunes guides, régulièrement ciblés par les discours du conseil de bande comme « la relève »³¹⁰. À titre d'exemple, le premier rapport final du projet de recherche effectué en collaboration avec mon comité aviseur incluait un certain nombre de questions de satisfaction destinées aux employés du secteur touristique, afin de recenser leurs besoins, notamment en termes de formation touristique. Si ces questions étaient complémentaires à mon étude, et n'avaient à l'origine pas vocation à me renseigner sur les enjeux de valorisation linguistique qui m'intéressaient par ailleurs, plusieurs guides s'en sont saisis pour exprimer leurs opinions quant à la situation de la langue dans la communauté et le rôle qu'ils ou elles percevaient avoir vis-à-vis de celle-ci. Considérons l'extrait suivant avec le·a même guide :

E : est-ce que + toi (il) y a des choses que tu changerais ou t'améliorerais sur justement + euh: la manière dont certaines choses euh certains savoirs culturels certaines pratiques ici sont mises en avant// + ou est-ce que (il) y a des choses que tu changerais dans ta formation par exemple// + [...]

AT-G : euh mmm: + ben c'est sûr t(u) sais j(e) dirais + j(e) dirais la langue mais t(u) sais ça ça peut pas v(e)nir du jour au lend(e)main là + **c'est un apprentissage qu'i(l) faut qu(e) tu fasses que tu dév(e)loppes + mais euh j'imagine que sur le site puis euh: au musée là (il) y a des (il) y a des aînés qui: + qui sont là pour ça + c'est sûr que nous aut(r)es les jeunes ++** ((silence gêné)) euh:

E : mais c'est-à-dire la langue qu'elle soit plus utilisée euh dans l(e) contexte du tourisme//

AT-G : ouais/ c'est ça qu'elle soit plus utilisée ouais

E : et en dehors aussi//

AT-G : ouais c'est ça

E : ok + et euh parce que + elle est un p(e)tît peu montrée/ t(u) sais dans l'affichage + sur les divers secteurs touristiques puis dans la communauté mais toi tu penses qu'i(l) faudrait plus l'afficher//

³⁰⁹ Selon Michel Francard (1997, p.171) : « [L'insécurité linguistique est] la manifestation d'une quête de légitimité linguistique, vécue par un groupe social dominé, qui a une perception aiguë tout à la fois des formes linguistiques qui attestent sa minorisation et des formes linguistiques à acquérir pour progresser dans la hiérarchie sociale » (1997, p.171). Autrement dit, les locuteurs insécurisés « mesurent la différence entre la norme dont ils ont hérité et la norme dominante le marché linguistique » (*Ibid.*, p.172).

³¹⁰ Voir notamment les mesures d'inclusion de ce public dans les événements communautaires dédiés à la langue (Annexe 2).

AT-G : ben c'est ça + ouais c'est parce que elle est affichée ben t(u) sais + **elle est affichée sur euh t(u) sais sur papier sur les pancartes mais + t(u) sais c'est: c'est nous là qui devrions + plus euh + leur montrer**

[AT-G 16-08-18b, 8'48 – 10'02]

La réponse donnée par cet·te guide est inéquivoque : en identifiant la pratique du nelueun comme quelque chose à améliorer dans le secteur du tourisme, iel se positionne quant à sa responsabilité et celle des jeunes guides à transmettre la langue (« *c'est sûr que nous autres les jeunes ++ ((silence gêné)) euh* », « *c'est ç- +> nous là qui devrions + plus euh + leur montrer +* »). Ce sentiment de responsabilité entre néanmoins en tension ici avec une compétence linguistique à parfaire pour accomplir cette mission (« *ça peut pas venir du jour au lendemain là* », « *c'est un apprentissage qui faut que tu fasses que tu développes* »). Cette tension se manifeste ici en discours par la gêne exprimée par cet·te guide (on notera ses nombreux silences, hésitations et baisses d'intonation), mais aussi par son repli – au demeurant fréquent chez les guides de ce même groupe, notamment dans leurs interactions avec des touristes – sur la figure de l'aîné locuteur, qui devient le nouveau dépositaire de cette responsabilité à (dé)montrer la langue (« *(il) y a des aînés qui euh qui sont là pour ça +* »). Comme cet extrait et le précédent l'illustrent, la figure de l'aîné servait fréquemment à négocier et/ou renseigner cette *responsabilité individuelle* chez les guides.

Le·a jeune guide semble également émettre une critique indirecte des mesures de valorisation linguistique dans le tourisme axées sur la matérialisation écrite du nelueun – à travers sa référence aux pancartes et aux affiches – qu'iel ne semble pas trouver équivalentes en valeur à la pratique et démonstration orale de la langue dans ce contexte. Cette critique de la matérialisation écrite de la langue comme mesure (simplement) « symbolique » de valorisation ou de réclamation de la langue – que ce soit dans le tourisme ou dans l'espace public de la communauté – se retrouvait fréquemment dans le discours des jeunes guides. Dans le contexte du tourisme, elle contrastait pourtant fortement avec les pratiques individuelles de valorisation de la langue privilégiées par ces derniers. En effet, malgré un sentiment de responsabilité assumé face à la langue, l'insécurité des jeunes guides semblait produire une distanciation générale de ces derniers avec la pratique orale de la langue. Dans le contexte des interactions avec les touristes, cette catégorie de guides avait une large tendance à se reposer plus sécuritairement sur des « discours garants », c'est-à-dire des textes d'autorité et/ou outils de codification de la langue tels que des dictionnaires, des lexiques,

des manuels de langue, des sites d'apprentissage de la langue³¹¹, qu'ils distribuaient ou évoquaient aux touristes – plutôt que sur leurs connaissances (méta)linguistiques, par crainte de faire des impairs. Les témoignages suivants de deux jeunes guides interrogé·es sur les moyens qu'iels mettent en œuvre pour valoriser la langue dans le contexte des visites guidées, en sont une bonne illustration :

AT-G : [...] si [ad]mettons si i(ls) [les touristes] me d(e)mandent la question là [sur la langue] sinon c'est pas vraiment quelque chose que ((rires)) + que: que j(e) parle là + dans mes dans mon script/ + mais t(u) sais des fois euh quand j(e) vois qu'i(ls) sont intéressés sur la culture puis tout + t(u) sais on a comme un lexique ben j(e) leur donne puis c'est là qu'i(ls) commencent à m(e) poser des questions puis tout là + mais sinon euh + sinon euh c'est pas vraiment que(l)que chose que ((rires)) + que j(e) mentionne [AT-G 08-09-18, 10'15 – 10'37]

AT-G : [...] j(e) pourrais parler de langue aussi d'ailleurs je l(e) fais mais/ + (il) y a des éléments que je mm j(e) considère que j(e) maîtrise pas assez donc j(e) pourrais pas assez m'avancer/ euh + contrairement à d'autres [...] si on m(e) pose des questions j(e) vais y répondre mais j(e) vais + j(e) vais pas y aller par moi-même là + j(e) vais pas ouvrir une porte que j(e) sais qu(e) j'aurai pas +> euh sur un couloir que j(e) pourrai pas traverser au complet [AT-G 28-08-18, 4'47 – 5'18]

En somme, si les préférences générales des guides en matière de valorisation du nelueun dans le contexte des activités touristiques oscillaient entre des stratégies axées sur la performance orale de la langue, et des stratégies axées sur la transmission de matériaux écrits en nelueun, les jeunes guides avaient tendance à se reposer exclusivement sur le deuxième type de stratégie. Tandis que leurs collègues plus âgés valorisaient le nelueun à l'oral, en construisant un script de visite guidée qui intégrait la langue au sein d'une narration historique et/ou biographique, les plus jeunes guides étaient plutôt portés à se reposer davantage sur la description commentée de documents, tels que des brochures, des lexiques ou des dictionnaires. Comme l'avouait l'un·e d'entre eux·elles :

AT-G : [...] j(e) leur donne un pamphlet euh le pam- +> si ils sont intéressés oui c'est sûr j(e) leur j(e) leur propose + 'si vous êtes intéressés on a l(e) magazine Origines on a le pamphlet' euh + euh 'où (est)-ce qu'on a les les noms de rues en en innu les les noms des animaux' + p(u)is euh et aussi les 'comment ça va' euh 'merci beaucoup' les les mots d(e) base là +

E : c'est important pour toi de parler d(e) la langue// + ou de donner quelques mots// + ou c'est un élément culturel parmi tous les autres//

AT-G : euh + ben quand i(ls) me demandent des des des dépliant d'ici j(e) leur donne le le lexique + le magazine Origines puis le dépliant d(e) la communauté amérindienne ici j(e) suis comme [xxx]

³¹¹ Principalement la plateforme d'apprentissage www.nelueun.com

E : c'est parce que toi tu veux ou c'est parce que tu penses que // +

AT-G : ouais ouais ben j(e) pense qu(e) c'est important qu'i(ls) qu'i(ls) + qu'i(ls) connaissent/ + qu'i(ls) connaissent la langue là

E : toi tu la parles un peu //

AT-G : non ((rires)) + non mais hé c'est important pour qu'i(ls) connaissent qu'on a une langue euh pour les Innus ici ouais

[AT-G 16-08-18a, 7'06 – 7'55]

Comme ces témoignages le montrent, les guides pallient une absence de compétence et/ou légitimité linguistique perçue en se repliant sur l'autorité que leur confèrent ces discours garants – mais aussi l'autorité qu'ils confèrent à la langue elle-même. Un·e guide m'affirmera ainsi présenter systématiquement un dictionnaire aux touristes, pour leur montrer, je cite, « *que la langue existe encore assez pour ça* ». Dans ce contexte, le support écrit indexe une forme de prestige, de statut et de vitalité au nelueun, similaire à celui des langues plus documentées (majoritaires et/ou standard). En cela, les guides assument un rôle de transmetteurs de la langue qui n'implique pas une compétence et/ou une performance linguistique avérée.

Enfin, un troisième élément caractéristique du rapport des guides à la langue que j'ai pu objectiver en discours était la valeur symbolique que ces derniers lui accordaient. Le nelueun revêtait pour l'ensemble des guides interrogés une forte valeur culturelle en tant que marqueur identitaire local et extra-local, et en tant que véhicule des savoirs traditionnels ilnu³¹². Le nelueun présentait toutefois une faible valeur utilitaire pour les jeunes guides. C'est ce que m'exprimait en entretien l'un·e d'entre eux·elles, en évoquant tour à tour ses envies de mobilité en dehors de la communauté – justifiant ainsi le recours à une langue plus globale telle que l'anglais –, et l'absence d'intercompréhension en nelueun entre les locuteurs et néolocuteurs dans la communauté, justifiant ainsi l'utilité du français dans sa vie sociale :

³¹² Sur ce point, il convient de noter que les guides formulaient principalement des définitions collectives du rapport entre langue et identité (le nelueun comme symbole du groupe : « le peuple ilnu »), plus que des définitions individuelles. Ces définitions étaient cohérentes avec le discours politique du conseil de bande et celui de certains aînés, qui concevaient le nelueun comme un élément constitutif de la culture et de l'identité ilnu, et une condition essentielle à l'autonomie et la survie culturelle de son peuple. Sur le plan individuel, le nelueun était davantage vu par les guides comme un moyen de construire leur fierté culturelle, et surtout, comme un moyen de manifester leur identité culturelle à autrui, comme je le montrerai plus loin.

E : comment tu définirais euh + la la valeur du nelueun si on peut utiliser c(e) terme hein c'est un peu complexe mais\ + la valeur du nelueun euh par rapport à euh l'anglais le français quelle différence tu fais entre les trois langues par exemple//

AT-G : ben c'est sûr que l'anglais c'est une langue qu(e) t(u) sais tu peux aller n'importe où avec (ça) fait qu(e) c'est vraiment important d'apprendre tandis que le le nelueun c'est genre rien que entre les nations donc si (ad)mettons t'as t'as pas vraiment si tu vas pas vraiment dans les autres communautés ou peu importe t(u) sais c'est sûr que tu vas être plus tenté d'apprendre l'anglais + t(u) sais comme moi j(e) suis juste à Mashteuiatsh j'ai jamais été dans les autres communautés puis + t(u) sais moi j(e) m'intéresse à t(u) sais aller aux États-Unis euh dans tous les autres pays (ça) fait qu(e) c'est ça j(e) vais être plus porté·e à apprendre l'anglais que ma propre langue parce que t(u) sais je crois que j(e) vais plus aller loin t(u) sais plus me débrouiller avec euh l'anglais que en nelueun [...]

[...]

E : [...] le français t'en penses quoi// + du coup anglais français nelueun euh + c'est c'est quoi la: différence que tu f(e)rais entre les trois si tu les si tu devais les les décrire par exemple//

AT-G : ben le français c'est la langue qu'on parle le plus à la maison là + t(u) sais ici tout l(e) monde va s(e) comprendre en français + tandis que en nelueun t(u) sais c'est pas tout l(e) monde qui vont comprendre le + le nelueun c'est pas tout l(e) monde qui vont être capable de + t(u) sais (il) y en a qui l(e) comprennent mais sont pas capables de l(e) parler (ça) fait que + t(u) sais c'est un peu plus dur + c'est plus entre les aînés qui s(e)raient capables de parler le nelueun c'est pas toutes les familles qui sont euh + qui parlent la langue dans leurs maisons + et puis l'anglais ben c'est sûr que c'est pas vraiment utile au lac Saint-Jean là parce que (il) y a pas grand-monde qui parle l'anglais + même + c'est plus les JEUNES parce que + t(u) sais ma mère par exemple t(u) sais elle connaît pas beaucoup l'anglais (ça) fait qu(e) l'anglais c'est pas vraiment euh + t(u) sais j(e) pense pas que t'aies besoin d'être bilingue pour travailler à quelque part + au lac Saint-Jean là t(u) sais c'est sûr que si on parlait de Montréal ce s(e)rait une autre histoire là [...]

[AT-G 08-09-18, 36'14 – 38'55]

Cette vision de la langue contrastait avec celle des guides plus âgés pour qui le nelueun revêtait précisément une valeur de socialisation forte au sein de la communauté, en tant que gage de participation au groupe.

Les sentiments de responsabilité et d'insécurité exprimés par les jeunes guides étaient également partagés par les guides plus âgés. Ces sentiments avaient cependant, chez eux, un impact différent sur leur propension à s'approprier la langue et à la valoriser oralement dans le contexte des activités touristiques. Ainsi, s'ils étaient les premiers à évaluer leur compétence en nelueun et à se comparer aux locuteurs jugés comme « légitimes », les guides plus âgés étaient aussi les premiers à revendiquer un investissement affectif vis-à-vis du nelueun, en affirmant y tenir et vouloir le parler couramment un jour. Ces guides étaient aussi de ceux qui manifestaient une *surconscience linguistique* notable, que je comprends avec Lise Gauvin (1990 ; 1997), comme la nécessité ressentie de défendre et/ou revendiquer

sa langue dans un contexte de concurrence(s) avec d'autres langues. Cet engagement actif en faveur du nelueun, soutenu par une position épistémique assumée dans le contexte des visites guidées³¹³, était configuré à la fois par des formes d'*insécurité linguistique scalaire* causées par les attentes raciolinguistiques des touristes dans ce contexte – que les guides souhaitaient transcender –, et par une recherche personnelle de reconnaissance, tant professionnelle qu'identitaire. Cette quête de reconnaissance était imputable en partie aux parcours de vie complexes que je décris plus haut et qui avaient, à un moment donné de l'existence de certains guides – notamment ceux issus de milieux « mixtes » –, mis en tension la perception de leur propre légitimité culturelle et/ou sentiment d'appartenance à la communauté :

AT-G : [...] t(u) sais cette façon de r(e)garder là en fait que les Européens ont + j(e) peux la r(e)ssentir ici même dans l(e) village aussi

E : ah ouais//

AT-G : ah oui parce que +> et puis ça s(e) comprend très bien parce que + les Innus icitte i(ls) étaient heureux + t(u) sais i(ls) étaient b(i)en i(ls) avaient leur vie p(u)is + à un m(o)ment donné eux autres i(ls) +> t(u) sais vu qu'on était nomades nous aut(r)es + c'est sûr qu(e) les sédentaires ils ont un concept d'utilisation/ fort autrefois + nous aut(r)es on avait on avait un concept de de +> euh c'(es)t-à-dire un concept de possession pour les sédentaires j(e) veux dire ((inspire)) alors que nous autres on avait un concept d'utilisation qui était fort + (ça) fait qu(e) les nouveaux arrivants qui arrivent nous aut(r)es on était contents d(e) les voir arriver t(u) sais i(ls) ont le droit d(e) venir ici utiliser aussi t(u) sais + mais là quand tu r(e)gardes rendu icitte en 2018 + on comprend qu'i(l) y ait des gens qui aiment pas ça voir des gens + des BLANCS + avec la peau blanche t(u) sais + parce que i(ls) ont des mauvais souv(e)nirs + toute toute leur culture a été euh + t(u) sais (il) y avait un génocide culturel icitte là (ça) fait que c'est c'est c'est pas par d'aut(r)es euh amérindiens qu(e) ça s'est passé là + donc tu comprends moi j'ai L'AIR d'un·e européen·ne + quasiment t(u) sais\ + (ça) fait que +

E : mais t'en es pas un·e

AT-G : non j'en suis pas un·e + mais/

[AT-G 06-10-18, 37'33 – 38'43]

Pour ces guides, le nelueun tirait sa valeur de sa capacité à traduire un capital symbolique entendu comme une forme de reconnaissance sociale de leur appartenance culturelle. Cette valeur s'expliquait par les dynamiques sociales inter-groupes dans la communauté, qui organisaient discursivement la catégorisation simultanée des « locuteurs » et des « non-

³¹³ Comme je le montrerai au chapitre 6.

locuteurs », des « aînés » et « des autres », des Innuatsh « issus de familles traditionnelles » et des Innuatsh « issus de familles mixtes ou recomposées » – participant à créer chez certains guides, comme on le voit dans l'extrait précédent, une tension – au demeurant douloureuse – entre une identité autochtone *habitée* et une identité allochtone *assignée*. Ces dynamiques et enjeux participaient à configurer l'investissement symbolique des guides avec le nelueun, qui s'expliquait par un désir relationnel d'intégration au groupe. C'est ce que m'exprimait un·e guide, désireux·se d'apprendre la langue afin de communiquer avec les autres locuteurs et locutrices :

AT-G : p(u)is t(u) sais **tu parles à quelqu'un [en nelueun] p(u)is les autres te comprennent pas + des fois j(e) trouve ça choquant** mais si j(e) l(e) parlerais j(e) l(e) j(e) l(e) ferais peut-être aussi là t(u) sais là

E : ((rires)) comme ton propre code là//

AT-G : OUAIS ouais ouais ((RIRES)) [...]

E : pour parler dans le dos des gens//

[AT-G 22-09-18, 12'21 – 12'50]

Comme le montre cet extrait, et comme il me le sera rapporté dans d'autres entretiens, la compétence en nelueun assure non seulement une fonction de communication, mais confère aussi une certaine distinction sociale, ici comprise comme une forme « d'exclusivité linguistique » (« [...] *tu parles à quelqu'un p(u)is les autres te comprennent pas + des fois j(e) trouve ça choquant mais si j(e) l(e) parlerais j(e) l(e) j(e) l(e) ferais peut-être* ») dont le·a guide semble avoir été écarté·e, et à laquelle iel aspire.

Enfin, ces dynamiques et enjeux participaient également à configurer, en retour, la focalisation des guides sur l'enjeu de la langue et sa valorisation dans le contexte du tourisme, comme réponse aux catégorisations endogènes des membres de la communauté portant sur leur personne. C'est vers cet enjeu que je me tourne à présent.

3.2. Le tourisme : appropriation linguistique, contestation des normes et dépassement des clivages

3.2.1. *Un espace linguistique alternatif*

Comme mentionné plus haut, le thème de l'école revenait fréquemment dans le discours des guides appartenant aux deux groupes précédemment définis. Pour ces guides n'ayant ni l'expérience de la vie en territoire, ni celle d'une transmission familiale de la langue, l'école représentait le principal espace social d'apprentissage du nelueun, et la principale institution légitimante de la langue, après le conseil de bande. Ainsi, nombreux étaient les guides qui me soutenaient l'importance de l'école pour la réclamation du nelueun :

AT-A : [il faut] **la rendre obligatoire dans les écoles** + première langue deuxième langue le français troisième langue l'anglais + c'est comme ça qu(e) les Cris i(ls) ont retrouvé leur langue [AT-A 06-09-18, 8'21 – 8'30]

E : faudrait faire quoi selon toi pour conserver vraiment le nelueun//

AT-G : encore là j(e) suis pas un: j(e) suis pas assez spécialisé·e dans la linguistique pour ça mais

E : c'est intéressant d(e) voir qu'est-ce que TOI tu pens(e)rais qui s(e)rait efficace

AT-G : BEN idéalement ça s(e)rait qu'on +> ben **c(e) qu'on fait déjà à l'école l'apprentissage euh commun + la valorisation d(e) la langue [...]**

[AT-G 28-08-18, 24'24 – 24'41]

En dépit de l'importance qui lui était accordée, l'école avait pourtant un statut ambivalent pour les guides, peu importe leur tranche d'âge. Ces derniers présentaient leur expérience d'apprentissage du nelueun en contexte scolaire comme « insuffisante » pour s'approprier la langue, qu'il s'agisse du temps passé dans un cursus de nelueun, ou de la durée effective des cours de langue : « *c'était une période [une heure] de temps en temps je trouve que c'est pas assez* », me rapportait un·e guide. Les guides n'ayant pas eu l'opportunité de suivre un cursus scolaire complet en nelueun déploraient le défi que représentait l'apprentissage solitaire d'une langue si complexe, ainsi que l'absence de réelles possibilités d'immersion

linguistique à l'âge adulte. Ces derniers se retrouvaient ainsi « isolés » linguistiquement, une réalité que m'exprimait cette guide :

AT-G : [j'essaye] d(e) la valoriser mais CALINE [putain] que c'est dur j'ai ess- j'ai essayé de suivre des cours mais HÉ tant qu(e) t'es pas dans l'immersion là c'est que(l)que chose là + **parce que veut veut pas [qu'on le veuille ou non] t'essayes de parler en nelueun mais (il) y en a tout l(e) temps qui arrivent qui t(e) parlent en français (ça) fait que + c'est p(u)is c'est c'est dur la langue + (il) y a pas un mot qui r(e)ssemble à l'anglais ou au français ou ah/ ça se r(e)ssemble pas** pantoute pantoute [pas du tout] là t(u) sais là c'est + c'est **assez complexe** comme langue j(e) te dirais

[AT-G 22-09-18, 10'42 – 11'08]

Les guides ayant eu l'opportunité de suivre un cursus scolaire complet en nelueun me qualifiaient souvent cette expérience d'« ennuyeuse » ou de trop « formelle ». Les guides, principalement les plus jeunes, manifestaient ainsi leur malaise face à cette langue scolaire, imposée dans le contexte normatif de l'école :

E : toi euh le nelueun +> t'as grandi dans la communauté//

AT-G : ouais

E : donc euh tu l'as appris à l'école + à Amishk//

AT-G : ouais + ouais c'est ça moi j(e) suis allé-e au au primaire + (ça) fait que là j'ai eu des cours de nelueun au primaire + p(u)is j'ai fait deux ans au secondaire ici + (ça) fait que j'ai aussi deux ans de secondaire de langue + mais sinon euh c'est juste ça qu(e) j'ai comme euh + comme bases ((rires)) d(e) la langue là + j'ai pas été plus loin

E : tu dirais qu(e) t'as +> est-ce que tu dirais qu(e) t'as un atta- +> un: un intérêt ou attachement affectif au moins pour le: pour le nelueun//

AT-G : euh: ((rire gêné))

E : sens-toi libre hein t(u) sais c'est + les questions linguistiques c'est compliqué

AT-G : ((rires)) honnêtement// + moi personnell(e)ment NON là t(u) sais c'est + t(u) sais j(e) me rappelle j(e) détestais mes cours de nelueun ((rires)) j(e) trouvais ça dur ((rires)) et p(u)is je trouvais ça plate [chiant] là ((rires)) +

[AT-G 08-09-18, 10'38 – 11'21]

Du discours de ces guides, j'ai pu en retirer que leur scolarisation en langue ilnu ne leur avait pas permis de développer une maîtrise suffisante de la langue qui en assure la pratique usuelle – mais aussi et surtout, qu'elle n'avait pas su cultiver la dimension ontologique et

affective de leur rapport à la langue, comme l'extrait précédent en témoigne. En comparaison, le tourisme m'était présenté comme un espace d'immersion et d'apprentissage linguistique idéal. Pour les guides, le tourisme se présentait en premier lieu comme un espace de *transmission et de solidarité linguistique intergénérationnelle*, où ils se sentaient libres d'apprendre et pratiquer la langue sans craindre les jugements normatifs extérieurs de certains locuteurs à l'égard de leur manière de parler – ou de leur désir de la parler. Un·e guide me décrivait ainsi comment iel apprenait le nelueun grâce à l'aide des guides locuteurs :

AT-G : [...] Camille³¹⁴ + Camille iel est super gentil·le t(u) sais avec moi pour ça + on dirait qu'iel comprend que j(e) veux j'aimerais ça l'apprendre parce que à chaque fois qu'iel a l'occasion iel me dit 'hé [son nom] viens icitte' et puis là iel me montre euh + euh: ben tiens comme l'œuvre là-bas euh [donne le titre de l'œuvre] ça je le sais par cœur + [traduction française du titre de l'œuvre] t(u) sais + (ça) fait que j'ai fini par l'apprendre t(u) sais +

E : tu lui demandes des questions + enfin tu lui poses des questions de prononciation et tout//

AT-G : oh oui oui oui souvent + souvent souvent à Camille je + on dirait qu'il y a du monde [dans la communauté] j(e) suis plus gêné·e un peu parce que on dirait qu'ils ont des réactions on dirait euh + mais Camille iel est super cool avec moi quand je lui demande iel est bien BIEN volontaire de pouvoir me répondre puis + puis là je lui demande 'je prononce tu comme il faut' et puis là iel me dit les différences puis euh + c'est l(e) fun j'aime ça [...] à la job euh aussitôt qu(e) je peux comme j(e) dis là j(e) pose des questions j(e) demande comment on prononce telle chose puis POURQUOI qu'on prononce ça d'une telle façon ça aussi j(e) veux comprendre pourquoi parce qu'un coup tu comprends le pourquoi des fois tu peux l'appliquer à d'autres phrases ailleurs puis c'est ça peut aller mieux t(u) sais [...]

[AT-G 06-10-18, 20'28 – 22'06]

Comme le montre cet extrait, le contact de proximité entre des guides de différentes générations et niveaux de compétence en nelueun, favorise les opportunités de transmission des savoirs linguistiques dans un contexte où ces derniers vont être plus facilement remobilisés et/ou didactisés dans les visites guidées ; ce que m'exprimait le·a guide de l'extrait (« à chaque fois qu'iel a l'occasion iel me dit 'hé [son nom] viens icitte' et puis là iel me montre euh » ; « [...] je veux comprendre pourquoi parce qu'un coup tu comprends le pourquoi des fois tu peux l'appliquer à d'autres phrases ailleurs »). Le tourisme crée ainsi un espace où il est possible pour les néolocuteurs de pratiquer la langue tout en étant accompagnés et conseillés par celles et ceux qui la parlent couramment (« aussitôt que je peux comme je dis là je pose des questions je demande comment on prononce telle chose »).

³¹⁴ Les noms ont été modifiés dans cet extrait.

Au-delà de l'apprentissage au contact d'autrui, les guides soulignaient également les avantages de leur rôle de transmetteurs culturels – de même que l'accès à de la documentation linguistique gratuite dans les espaces touristiques – pour leur apprentissage individuel et/ou pratique continue de la langue :

AT-G : [...] **en répétant [la langue]** ça nous remet un peu ça dans la tête + parce que (il) y a des mots + ou des phrases + que on a de la difficulté de: + d'apprendre ben en répétant en répétant + grâce aux touristes + ben **ça nous permet d'intégrer en nous-mêmes** euh: + tout simplement + la la langue [AT-G 11-10-18, 2'17 – 2'30]

AT-G : ça fait par- +> ben **ça fait pratiquer ça la garde un peu vivante dans dans nous** et en même temps ça montre euh + comment: +> ça montre aux gens 'voici notre vocabulaire également' + [AT-G 28-08-18, 28'05 – 28'13]

AT-G : euh ben c'est sûr que **c'est rien que dans l(e) tourisme que les gens peuvent apprendre la langue** + (ça) fait que t(u) sais (ad)mettons + t(u) sais comme + quand j'étais pas ici avant t(u) sais j(e) voyais jamais les trucs écrits en nelueun à part t(u) sais au conseil [de bande] où (il) y a les petits écrans là + [AT-G 08-09-18, 33'43 – 33'56]

Comme on le comprend ici, ce rôle de transmetteur, qui suppose une présentation des éléments – comme la langue –, formant la culture locale dans les activités touristiques, favorise ici le développement de nouvelles habitudes linguistiques : apprentissage, mémorisation, répétition, etc. permettant aux guides de s'approprier la langue.

3.2.2. *Le tourisme comme espace de contestation des idéologies et clivages linguistiques*

AT-G : [...] la langue orale la langue ilnu elle est basée surtout sur des LIEUX + des FAITS + des: endroits qui p- qui permet de + de cerner euh bon l'aventure/ l'histoire/ d'un lieu dans une famille qui vivait là + [...] l'oral c'est que + si tu parles vite ou tu parles moins vite + t'as toujours une variation + [AT-GT 12-10-18, 24'24 – 25'01]

Les guides se saisissaient de l'espace du tourisme non pas seulement pour accéder à la langue, mais également pour revendiquer ou redéfinir un rapport nouveau à celle-ci. Le tourisme était pour beaucoup de guides un moyen de construire et d'affirmer leur fierté culturelle à travers leur rôle de transmetteurs, tout en déstabilisant les rapports de place et de légitimité entre locuteurs et néolocuteurs que les distinctions identitaires locales et l'enjeu de la compétence en nelueun venaient structurer dans la communauté. Pour ces derniers, ces rapports de place se jouaient donc en partie à travers l'enjeu de la langue, et la question de son accès, de son authenticité, et de l'autorité des néolocuteurs à se l'approprier.

La redéfinition de ce rapport tenait en premier lieu dans les formes d'adaptation, de liberté, voire de *créativité linguistique* dont les guides faisaient preuve vis-à-vis de la langue. Les guides profitaient de l'indéfinition des normes linguistiques dans cet espace pour s'adonner à une pratique « hétérogène » de la langue, qui s'affranchisse d'un rapport strict à la norme linguistique scolaire ou celle des aînés, bien que cette dernière soit valorisée par ailleurs³¹⁵. Cette hétérogénéité pouvait se traduire à l'oral par l'emploi de formes phonologiques variées, de termes non-vernaculaires, ou encore, comme le montre l'extrait suivant, de formes d'*alternance codique* – une pratique souvent critiquée par certains aînés de la communauté :

³¹⁵ Un·e guide me confiera en entretien se sentir à l'aise de s'exprimer en nelueun devant les touristes, ceux-ci n'étant pas en mesure d'évaluer la conformité de sa prononciation à la norme des locuteurs. On peut également penser que le fait que les guides intervenaient individuellement dans l'animation des visites guidées, contribuait aussi à minimiser la potentielle insécurité qu'aurait pu produire la pratique orale de la langue devant d'autres guides locuteurs – même bienveillants à leur égard.

AT-G : moi j'ai l(e) langage [son surnom] pas mal là j(e) vais te dire là mais des fois tu vois j(e) parle euh + comme quand j(e) dis *ashum*-toi [prononcé « toé »] là [retourne-toi] c'est du montagnais avec du québécois là tu vois bien qu(e) je l'adapte à ma sauce là ((rires))

E : tu utilises les deux là tu mixes

AT-G : ouais ((rires))

[AT-G 22-09-18, 12'50 – 13'08]

Ce rapport personnel et personnalisé à la pratique du nelueun, comme on le voit dans l'extrait précédent (« *moi j'ai le langage [son surnom] pas mal là* ») se doublait aussi, dans le discours des guides, d'une défense de la *variation linguistique*, à travers le rejet d'un idéal de prononciation « unique » – qui serait imposé par les aînés locuteurs ou par le conseil de bande à travers son projet de standardisation linguistique³¹⁶. À ce titre, l'insécurité linguistique ambiante dans la communauté était un thème récurrent dans le discours des guides. Ces derniers la rattachaient principalement à l'idéologie d'authenticité linguistique des aînés, et les clivages entre locuteurs et néolocuteurs que cette dernière participait à indexer ou reproduire. Dans l'échange qui suit, que je restitue dans sa longueur, un·e guide thématise la nature des clivages linguistiques dans la communauté, à partir de l'enjeu de la standardisation linguistique et des enjeux identitaires qu'elle recouvre :

AT-G : [...] la déchirure euh: les pensionnats ont déchiré + le langage la langue + ceux et celles qui ont la langue + essayent de la GARDER + mais + i(ls) sont trop opprimés/ par eux-aut(r)es mêmes i(ls) disent 'ah ben + toi tu parles pas la langue' + ben t(u) sais + mais i(ls) osent pas + puis ici étant donné qu'on est tellement mélangés + bon ben untel va dire 'ah ben moi je l(e) prononce comme ça' + 'ben moi je l(e) prononce comme ça' + ben là c'est c(e) qu'ils sont en train de faire d'uniformiser la langue

E : est-ce que tu penses que + c'est un frein à l'utilisation d(e) la langue euh dans l(e) secteur touristique ou dans la communauté le fait qu'elle soit pas fixée qu'elle soit pas uniformisée//

AT-G : non + non + ben moi je dis oui et non + non parce que c'est c'est que (i)l faut qu(e) tu reprends tes origines + quand tu: tu dis que ta grand-mère ou ton grand-père parlaient la langue + ben i(ls) parlaient eux ont appris [xxx] + et puis i(l) faut comprendre que la famille algonquienne + c'était des mini-groupes + donc c'était des groupes qui vivaient dans des secteurs privés (il) y avait des termes employés + spécifiquement + donc euh quand i(ls) arrivaient au village ((bruit de bouche)) (il) y a pas de: d'identification + sur le territoire + dans l(e) village + donc qu'i(ls) le prononcent d'une telle manière ou d'une autre manière + c'est

³¹⁶ Il convient de clarifier ici que si le projet de standardisation du nelueun porte uniquement sur son orthographe, celui-ci n'élimine pas pour autant les tensions autour de la définition de la norme orale puisque cette dernière détermine les formes écrites retenues. Ces tensions autour de la norme orale étaient palpables dans la communauté pendant mon terrain.

comme euh j'arrive en France puis moi j'ai j'ai un accent ou toi t'as pas d'accent + t'as des termes de + de dialecte

E : on s(e) comprend quand même

AT-G : on comprend quand même + si on a une langue DE BASE + standardisée + oui oui on peut être uniformisés + mais qu'(il) y ait quand même une p(e)tite touche + avec les différents dialectes + avec une p(e)tite touche bien personnelle + moi j(e) m'en fous qu(e) tu parles avec un accent euh un dialecte euh innu euh plus fort + plus fort ou moins fort ((bruit de bouche))

E : toi dans le contexte du tourisme tu dis quand même les mots même si tu sais qu'il peut y avoir une autre prononciation//

AT-G : EXACTEMENT [...] peu importe + il faut dire les mots + et que c'est c'est pas en s(e) chicanant ++ [...]

[AT-GT 11-10-18, 4'53 – 6'59]

Les considérations exprimées par cet-te guide nous permettent de mieux situer son expérience et celle des autres guides du secteur vis-à-vis des clivages linguistiques dans la communauté, mais aussi de mieux cerner le rapport des guides à la langue dans le contexte du tourisme. Le-a guide commence par revenir sur le clivage entre les aînés locuteurs et les néolocuteurs en évoquant l'*auto-odi* linguistique des aînés – un héritage de l'époque des pensionnats (« *la déchirure euh les pensionnats ont déchiré le langage la langue* ») – qui se traduit par une posture paradoxale : d'un côté un refus de transmettre la langue aux plus jeunes, et de l'autre, un comportement puriste et culpabilisateur vis-à-vis des néolocuteurs (« *ils disent 'ah ben toi tu parles pas la langue'* ») – un phénomène qui contribue par ailleurs à expliquer l'insécurité linguistique générale ressentie par ce dernier groupe. Le-a guide thématise ensuite l'hétérogénéité sociale de la communauté et la variation linguistique à partir de l'enjeu de la prononciation (« *étant donné qu'on est tellement mélangés + bon ben untel va dire 'ah bon ben moi je le prononce comme ça' 'ben moi je le prononce comme ça'* »), ainsi que la réponse du conseil de bande face à cette variation : la standardisation. Ce faisant, le-a guide visibilise deux doubles-contraintes pesant sur les néolocuteurs : en premier lieu l'injonction à apprendre la langue dans un contexte de défaut d'une transmission « naturelle » de celle-ci par celles et ceux qui en sont porteurs, et en second lieu une injonction à parler ne lueun d'après une norme unique malgré l'hétérogénéité des pratiques orales des néolocuteurs. Le-a guide se positionne ensuite contre cette standardisation à travers un appel à l'histoire : « *il faut que tu reprends tes origines [...] il faut comprendre que la famille algonquienne c'était des mini-groupes donc c'était des groupes qui vivaient dans des secteurs privés (il) y avait des termes employés spécifiquement + [...] donc qu'ils*

le prononcent d'une telle manière ou d'une autre manière + c'est comme euh j'arrive en France puis moi j'ai un accent ou toi t'as pas d'accent [...] ». Le·a guide rappelle ici une réalité évidente : le nelueun ne serait pas originellement uniforme. La réalité linguistique hétérogène de la communauté, dont l'uniformisation de la langue est considérée par le·a guide une réponse directe, est vue comme normative par cet·te dernier·e, puisqu'elle s'inscrit à l'encontre d'une réalité constitutive de l'expérience culturelle ilnu passée et présente : celle du mode de vie « nomade » et de la division des Inuatsh en groupes sur le territoire, chacun disposant de sa propre variété de la langue et de son propre mode d'identification, loin d'une vision nationaliste de la langue et du groupe. À travers ce retour à l'histoire millénaire ilnu, ou en évoquant ailleurs le métissage, le·a guide justifie la variation linguistique et les pratiques langagières des guides comme étant en adéquation avec une ontologie autochtone – ilnu. On comprendra indirectement que les tentatives d'uniformisation linguistique des dirigeants politiques, sont potentiellement une tentative de nier cette diversité, mettant ainsi à mal les possibilités d'expression des néolocuteurs. En cela, le tourisme se présente comme un espace linguistique interstitiel où la porosité des discours puristes est moins forte et où cette diversité linguistique est respectée par les guides, ou en tout cas, peut exister (« *moi je m'en fous que tu parles avec un accent euh un dialecte euh innu euh plus fort + plus fort ou moins fort ((bruit de bouche))* » ; « *peu importe [les différentes prononciations] il faut dire les mots* »).

D'une manière générale, les représentations puristes et mononormatives du nelueun – qu'elles soient portées par les aînés détenteurs d'une vision traditionnelle de la langue ou par les dirigeants politiques motivés par une vision politique et nationaliste de la langue – contribuent à créer une certaine pression à la transmission de la langue chez les néolocuteurs. Cette défense de la variation linguistique était donc également pour les guides une porte d'entrée vers une troisième caractéristique de la redéfinition de leur rapport à la langue dans cet espace, à savoir la contestation non pas seulement des normes mais aussi des locuteurs vus comme « légitimes » et leur autorité linguistique dans la communauté. Considérons la suite de l'échange avec le·a guide précédent·e :

AT-G : [...] ici on est différents + puis on s(e) cach(e)ra pas qu'on est différents + c'est ça qui fait le charme puis la richesse + ce ce métissage qu'il y a ici + puis moi là je pro- comme je te dis on peut prôner + différents euh thèmes qu'on unifor- uniformi- qu'on uniformise + les phrases oui + mais ce que tu m(e) prononces avec un p(e)tit accent moi là + pour moi là t'as fait l'EFFORT + moi je mets plus l'emphase sur l'effort + ce que les gens peuvent travailler parce que si les gens travaillent si les gens veulent travailler à apprendre la langue + c'est sûr c'est

de la force [xxx] que ça passe croche + les gens vont dire **‘ah ben là t’as pas + faut que t’apprends bien comme il faut’** + oui mais (il) y a différentes personnes qui peuvent euh apprendre et puis on est pas tous pareils + (il) y en a qui sont qui ont plus de facilités d’apprendre des langues + toi tu l’es + moi je l(e) suis pas + mais tant que tu dis un simple mot + t(u) sais [...] c’est sûr chacun euh [nom d’un·e guide] le jeune a une prononciation euh mais mes autres [nom d’un·e membre de la communauté] a une autre prononciation euh + t(u) sais chacun a une prononciation + puis mais (il) y a longtemps qu’on comprend/ + **t(u) sais qu’on arrête de dire ‘moi je suis l’être suprême de la connaissance de la langue + et toi tu es rien’ + ben fuck off + ok//** + quand tu vas avoir +> si tu veux qu’on parle la langue ben commence donc par toi-même à pas rire des autres puis à partager euh ta connaissance

[AT-GT 11-10-18, 8’04 – 13’29]

L’emphase du·de la guide sur la notion « d’effort », qui suppose aussi celle de volonté, est une manière de souligner la mobilisation des guides néolocuteurs et leur sentiment de responsabilité face à la langue, tout en rejetant une forme de purisme linguistique. Ici, le·a guide renégocie donc les conditions de sa propre compétence linguistique : celle-ci repose sur la reconnaissance d’une certaine diversité ou variation linguistique, et d’un écart acceptable à la norme linguistique. Ce faisant, le·a guide critique ainsi la position normative des locuteurs et locutrices (« *t(u) sais qu’on arrête de dire ‘moi je suis l’être suprême de la connaissance de la langue’ et toi tu es rien + ben fuck off* »), et leur position d’autorité hiérarchique au mépris des réalités et investissements symboliques des autres locuteurs.

Le cas des guides fournit une réponse intéressante aux tensions et questionnements exposés dans la partie précédente autour du lien entre langue et tourisme, et autour de la légitimité du secteur touristique comme espace de valorisation linguistique. À l’aune de mon terrain, j’avancerais ici que la relative autonomie du secteur touristique sur le plan des initiatives engagées pour la langue a permis au tourisme de pouvoir se constituer comme un secteur de valorisation linguistique alternatif en évitant les écueils des débats linguistiques propre au contexte de réclamation local. Les initiatives de valorisation du neueun dans le tourisme nous renseignent donc sur les limites de la réclamation linguistique et son projet d’inclusion sociale de tous les locuteurs. Comme j’ai voulu le montrer, le fait que des membres de la communauté investissent le tourisme pour accéder à la langue et construire un rapport nouveau à celle-ci n’est pas anodin : cela *dit* quelque chose des rapports entre groupes de locuteurs et du rapport de certains néolocuteurs vis-à-vis du projet de réclamation de la langue.

Pour les guides chevronnés, le tourisme semble se présenter comme un espace alternatif – une *zone franche*, un espace de renversement ou oblitération des normes – où ils peuvent accéder à la langue dans le cadre d’une pratique et expérience sociale, et défendre un rapport nouveau – voire un droit vis-à-vis de celle-ci. Pour les plus jeunes guides, la pression de la transmission de la langue – exprimée ou rapportée par des guides plus âgés – reste forte, de même que le sentiment que devoir maîtriser le neveu leur incombe en tant que membres de la nouvelle génération. Pour ces derniers, le tourisme semble au contraire se présenter comme un espace de renforcement de l’insécurité linguistique. Dans les deux cas, on note également que ce secteur, même s’il valorise la langue, n’efface pas les hiérarchies entre locuteurs puisque la figure de l’aîné locuteur reste quand même identifiée par les deux publics comme une figure d’autorité. Au final, l’analyse du cas des guides nous permet également de voir que leur investissement avec la langue dans le tourisme permet à la fois leur reconnaissance individuelle mais aussi une contestation des normes locales. Le tourisme permet précisément à ces personnes qui n’ont pas été « rejointes » par les mesures de réclamation, de trouver leur place et leur légitimité face à la langue, en se présentant comme un espace interstitiel où les guides peuvent « expérimenter » avec la langue à leur guise et développer des savoirs et compétences (méta)linguistiques au contact de leurs pairs.

Conclusion

Dans ce chapitre qui présentait l'évolution du tourisme à Mashteuiatsh et interrogeait sa place dans le projet de réclamation linguistique de la communauté, j'ai montré qu'une compréhension des enjeux actuels posés par ce secteur – de même que sa vocation culturelle et linguistique – ne pouvait s'affranchir d'une analyse située des dynamiques sociopolitiques et économiques coloniales passées et présentes dans lesquelles la communauté s'inscrit, que ce soit à l'échelle régionale, nationale, ou internationale. Ces dynamiques ont, sur deux siècles, construit le tourisme comme un espace de différenciation social et linguistique des Inuatsh et des autres groupes à l'époque coloniale, jusqu'à en faire aujourd'hui un secteur de (re)valorisation culturelle et linguistique piloté par les Inuatsh eux-mêmes. Bien que Mashteuiatsh œuvre à la réappropriation de ce secteur, aujourd'hui encore, certaines de ces dynamiques se rejouent à travers les attentes du marché mondialisé et ses mécanismes, telles que la commodification de la culture et de la langue, qui (re)produisent des formes de différenciation et/ou marginalisation des pratiques culturelles ilnu, auxquelles les acteurs et actrices locales de la communauté résistent. Comme je l'ai montré dans ce chapitre, le rapport des Inuatsh à la commodification linguistique – pour peu que les outils théoriques et conceptuels allochtones que je mobilise soient capables d'en rendre compte – s'inscrit dans des logiques de marché ultra-locales axées sur les bénéfices que peuvent en retirer les membres de la communauté, tout en résistant aux écueils des logiques du marché global : typiquement, dans le discours des responsables de la culture et du tourisme, la folklorisation de la culture, l'idée d'un profit économique qui serait le fait et le fruit des allochtones, ou encore l'anonymisation et la perte d'ancrage territorial des pratiques locales du fait de la commercialisation d'une identité autochtone globale. Dans mes analyses, j'ai montré comment la gestion locale de ces dynamiques globales influençait les rapports entre les acteurs et actrices de la communauté en charge de la culture, de la langue, et du tourisme, et jouait certaines divisions sociales héritées de la colonisation, ce que le cas des guides illustrait bien.

Pour reprendre la question posée dans le titre même du chapitre – Le tourisme : angle mort, zone franche ou contrainte de la réclamation ? – nous pourrions répondre à partir des analyses de ce chapitre que le tourisme est tout à la fois une *zone franche* et une *contrainte*

à la réclamation. Il est en premier lieu une *zone franche*, localement, pour les guides voulant s'approprier la langue en transcendant les divisions locales entre locuteurs et néolocuteurs. Il peut en second lieu être une *contrainte* pour faire reconnaître la valeur locale du nelueun sur le marché global, qui lui aussi s'approprie la langue pour ses propres gains. Ce qu'il n'est pas en revanche, c'est un *angle mort* de la réclamation : comme je l'ai montré, la présence et/ou l'absence de la langue dans ce secteur ne relève pas d'un manque d'intérêt des acteurs locaux, mais bel et bien d'enjeux idéologiques liés à la légitimité de son inclusion dans ce secteur. La commodification du nelueun est ainsi prise dans des spéculations langagières et des clivages idéologiques aussi bien à l'intérieur de la communauté, à travers l'enjeu de *qui* est un locuteur légitime et de *quelle valeur* doit avoir la langue et dans quelle visée, qu'à l'extérieur, à travers l'enjeu de la commercialisation de l'image de Mashteuiatsh.

Avant de revenir sur l'expérience des guides avec le nelueun, je souhaite pousser plus loin la réflexion sur les conditions et contraintes à la valorisation de la langue – et des locuteurs –, en me penchant sur l'expérience des premiers interlocuteurs des guides sur le terrain : les touristes. Dans le chapitre qui suit, j'essaierai de comprendre le point de vue de ce public sur le tourisme autochtone et sur la valorisation de la culture et de la langue ilnu dans ce contexte.

Chapitre 4. Authenticité culturelle et valeur de l'expérience touristique

Even in the wake of decades of stereotype busting, a beaded buckskin dress and a pair of braids continue to evoke a broad set of cultural expectations about Indian people. [People] may claim not to believe in these expectations, but, believed or not, their ghostly presences materialize at critical moments to shape reactions in subtle ways (Deloria, 2004, p.3-4)

Introduction

Le 19 septembre 2018, dans le cadre d'une série d'entrevues que je menais au carrefour d'accueil avec des acteurs et actrices du tourisme, je recevais un·e entrepreneur·e externe de la communauté pour recueillir ses impressions sur la présence de touristes à Mashteuiatsh, et sur ceux qu'il côtoyait dans sa propre activité touristique. Au détour de la conversation, celui-ci·celle-ci se mit à me relater avec amusement l'anecdote de sa rencontre singulière avec une touriste ayant fréquenté son activité :

E : euh du coup t'as toujours eu des bonnes expériences euh + des expériences positives [avec les touristes]//

AT-EXT : oui:\ mais (il) y en a quelques-uns des fois que: + je sais pas si euh comme si leur niveau était PAS euh ((rires)) leur niveau de connaissances était un peu plus bas je sais pas mais c'est comme + une dame elle euh elle **elle faisait du déni** là elle faisait '**ah non ça s(e) peut pas que j(e) sois dans une communauté amérindienne**' elle disait 'non non' elle disait '**moi quand j(e) suis venue au Québec j(e) pensais pas en voir parc(e) qu'ils étaient trop au Nord**' là t(u) sais **c'était comme elle pouvait pas être sur +> j(e) disais 'oui vous êtes sur une réserve'**

E : elle pensait que c'était autre chose peut-être + elle avait différentes images/

AT-EXT : oui c'est ça parce que **tu voyais vraiment là dans sa tête ça marchait pas là ça + ça concordait pas** et puis elle disait +> et elle voyait ça plus folklorique là t(u) sais elle voyait qu'il restait encore **des tipis et tout ça elle** + elle [le] disait vraiment là elle était + p(u)is et avec son ami on essayait de dire 'hé' et elle disait '**oui mais t(u) sais comme au Pérou:/ dans les montagnes y en a encore des gens qui vivent comme ça et puis qui: mettent leurs vêtements traditionnels:/ puis:**' + et nous on disait 'oui mais là ici on est au Québec là il fait froid là l'hiver là' j'ai dit 'on utilise des motoneiges et puis vu qu'(il) y a des maisons ben on les utilise aussi là t(u) sais\ ' + mais: ouais c'est + c'est plus ça [...]

[AT-EXT 19-09-18, 2'00 – 3'11]

En écoutant cette anecdote, je me trouvais en face d'une question qui, après 14 mois passés au contact des acteurs et actrices du tourisme dans les divers espaces spéculatifs investis pour ma recherche, m'était d'ores et déjà familière : celle des *stéréotypes culturels*. Sur le terrain, cet enjeu ne se limitait pas aux discussions stratégiques des responsables du tourisme sur la bonne manière de (re)présenter la culture locale sur le marché régional et international³¹⁷ ; il se posait également avec force chez les acteurs et actrices « d'en bas » – les guides et autres employés du secteur – interagissant quotidiennement avec les visiteurs de passage.

Le discours rapporté de la touriste, au cœur de l'anecdote que relate l'entrepreneur·e, est loin d'être anodin. Il illustre un stéréotype commun sur les autochtones, présent tant dans la culture populaire nord-américaine qu'europpéenne : celui de peuples reclus, à l'écart de la modernité, vivant dans des tipis et vêtus de manière traditionnelle. Au-delà de cette vision, cette anecdote illustre également quelque chose de significatif pour le propos que je ferai dans ce chapitre : le processus de négociation qui semble avoir lieu autour de ce stéréotype. En effet, la touriste ne se contente pas de relayer une vision « folklorique » des autochtones – pour reprendre le terme de l'entrepreneur·e –, elle la défend aussi dans l'interaction. Ce stéréotype, comme on le voit dans l'extrait, structure une dynamique interactionnelle où l'entrepreneur·e doit en retour défendre sa propre réalité culturelle contemporaine comme étant authentiquement autochtone (« [...] j(e) disais 'oui vous êtes sur une réserve' », « 'on utilise des motoneiges [et] des maisons [...] ' ») face à une touriste qui la conteste sur la base de représentations culturelles préalables sans cesse rationalisées dans l'échange (« [...] et elle disait 'oui mais t(u) sais comme au Pérou:/ dans les montagnes y en a encore des gens qui vivent comme ça et puis qui: mettent leurs vêtements traditionnels:/ puis: ' »).

Cette dynamique de négociation met en lumière quelque chose d'important qui constituera le point de départ de la réflexion de ce chapitre, à savoir que dans le contexte de la rencontre touristique, les stéréotypes des touristes ne sont pas neutres : ils structurent des *attentes culturelles* particulières, qui sont imposées à autrui dans l'interaction. En parlant d'*attentes culturelles*, je fais référence aux anticipations de la culture de l'autre, ou ce que les touristes imaginent comme étant emblématique de « l'autochton(i)e »³¹⁸ en général, et

³¹⁷ Voir le chapitre 3, section 2.2.

³¹⁸ Rappel : j'emploierai les termes « autochtonie » et « indigénité » de manière interchangeable dans ce chapitre et les suivants.

entendent *voir* et *(re)trouver* dans la rencontre avec autrui. Ces attentes culturelles, comme je le montrerai dans ce chapitre et le suivant, supposent une anticipation des pratiques, valeurs et/ou formes symboliques d'une culture donnée, autant qu'une anticipation des manières de penser, d'agir, de parler et de ressembler de ses membres³¹⁹. Elles supposent également des conceptions de l'authenticité culturelle qui sont idéologiquement construites – et qui déterminent comment les touristes (é)valuent l'expérience touristique qui leur est présentée.

En parlant d'attentes culturelles, je m'aligne également sur la position de l'historien sioux Philip J. Deloria qui, dans son analyse des représentations contemporaines de l'autochtonie dans la culture populaire étasunienne, propose de voir la notion d'*attente* (*expectation*), et son pendant inverse, la notion d'*anomalie* (en tant qu'attente contrariée), comme une porte d'entrée pertinente sur l'analyse des idéologies dominantes :

[expectations are] a shorthand for the dense economies of meaning, representation, and act that have inflected both American culture writ[ing] at large and individuals, both Indian and non-Indian. I would like for you to think of expectations in terms of the colonial and imperial relations of power and domination existing between Indian people and the United States. You might see in *expectation* the ways in which popular culture work to produce – and sometimes to compromise – racism and mysogyny. And I would, finally, ask you to distinguish between the anomalous, which reinforces expectations, and the unexpected, which resists categorization and, thereby, questions expectation itself (Deloria, 2004, p.ii).

Ce sont ces idéologies, les conceptions de l'authenticité qu'elles façonnent, et leur négociation en discours, que je veux saisir dans ce chapitre. Dans ce chapitre tremplin au chapitre 5 sur l'authenticité linguistique, j'analyserai la nature des *représentations culturelles* des touristes à l'égard de leurs hôtes, et leurs *critères d'authenticité* – saisis à travers leurs attentes culturelles thématiques ou inférées en discours. Ces deux composantes fondent une notion que j'introduirai dans ce chapitre : celle de *régime d'authenticité*, qui servira à désigner les cadres de référence idéologiques à partir desquels l'authenticité des pratiques et identités culturelles ilnu sont (é)valuées. En me basant sur des entretiens prospectifs et rétrospectifs³²⁰ menés avec des touristes européens et nord-américains lors de

³¹⁹ Les propos de la touriste par exemple anticipaient l'apparence, la visibilité socio-spatiale et le mode de vie des Innuatsh.

³²⁰ Selon leur point d'entrée dans la communauté et le temps dont ils disposaient, les touristes pouvaient choisir de s'arrêter au carrefour d'accueil ilnu dès leur arrivée, ou bien d'y stopper après leur visite des principaux espaces touristiques (généralement le musée et le site Uashassihsh). Je pouvais donc les aborder pour un entretien à tout moment de leur visite – ce qui permettait de varier les témoignages recueillis et de confronter

leur passage au carrefour d'accueil d'ilnu³²¹, ce chapitre tentera de caractériser les régimes d'authenticité des touristes, les idéologies dominantes qui les informent, et leur implication pour la reconnaissance de la valeur de l'expérience touristique locale. Après une présentation du profil des touristes interrogés où je problématise l'importance de la recherche d'authenticité et ses implications identitaires pour la reconnaissance de la valeur de l'expérience touristique, je me tournerai vers l'analyse de leurs *régimes d'authenticité*. Je montrerai que ces régimes consacrent une vision singularisante et primordialiste de l'authenticité culturelle basée sur une *logique de continuité* (Meek, 2021, p.369) qui préconditionne la reconnaissance de l'authenticité des pratiques et identités culturelles présentées aux touristes. Je montrerai enfin comment les touristes gèrent leurs attentes culturelles contrariées, en me penchant sur l'examen des procédés discursifs qu'ils mettent en œuvre pour renégocier des visions de l'authenticité conformes à leurs régimes d'authenticité et à la logique de continuité qui les sous-tend.

les discours des touristes thématissant des attentes culturelles spécifiques à ceux des touristes rapportant, par exemple, des attentes contrariées.

³²¹ Les touristes interrogés dans le cadre de cette recherche provenaient majoritairement de France ($\pm 52\%$), du Canada ($\pm 26\%$), des États-Unis ($\pm 10\%$) et de l'Allemagne ($\pm 10\%$). Les pourcentages ont été arrondis.

1. Profil des touristes

1.1. Intérêt et références culturelles

Whereas Native land and resources have long comprised the primary objects of the dominant culture's desires, more recently, Native cultures and even identities have provided newer domains of conquest (Huhndorf, 2001, p.15)

Le concept est simple : deux Français arrivent au Canada pour entamer un périple dans l'est du pays, avec entre autres l'espoir de rencontrer des autochtones avec qui ils pourraient partager des expériences culturelles inoubliables. Fraîchement atterrés à l'aéroport de Québec, ils décident de se délester de tous leurs biens pour repartir de zéro dans ce nouveau lieu, sans aucune autre option pour le gîte et le couvert que la charité des personnes qu'ils croiseront sur leur chemin. Munis d'une caméra embarquée avec laquelle ils filment leurs expériences, ils décident de partir en auto-stop au lac Saint-Jean, afin d'accomplir un vieux rêve européen : construire leur cabane au Canada. Interceptés sur la route par une famille ilnu rentrant aux bercails, ils se laisseront porter vers la communauté de Mashteuiatsh – dont ils découvriront une partie de l'Histoire à travers les expériences de vie relatées de leurs bienfaiteurs et bienfaitrices. Bénéficiant de l'accueil chaleureux de cette famille rencontrée par hasard sur leur chemin, ils construiront finalement leur cabane dans le jardin d'une aînée de la communauté, et repartiront vers de nouvelles aventures, avec le souvenir impérissable de l'ouverture d'esprit, de la résilience, et de la gentillesse de leurs amis autochtones.

Cette histoire n'est pas le récit de voyage de touristes aventureux venus en vacances au Canada. Il s'agit du synopsis réel d'un des épisodes d'une série documentaire qui depuis plusieurs années, connaît une forte notoriété à la télévision française. Intitulée « *Nus et culottés* », cette série créée par deux français globe-trotteurs, Nans Tomassey et Guillaume Tisserand-Mouton – respectivement surnommés Nans et Mouts – et produite par la société

de production *La Bonne Pioche*, a été vendue à la chaîne France 5³²² et rediffusée continuellement entre 2012 et 2019 sur la chaîne TV5 Monde³²³. Au travers de cette série documentaire, les spectateurs et spectatrices sont amenées à suivre chaque semaine les périples des deux globe-trotteurs culottés aux quatre coins du monde, et les quêtes particulières qu'ils se fixent pour chaque nouvelle destination. Le périple canadien de ces derniers en particulier a fait l'objet de trois épisodes suivis attentivement sur trois semaines consécutives, avec l'épisode de Mashteuiatsh cédulé pour clôturer la saison.

À première vue, ce type d'histoire scénarisée et romancée n'a rien de très novateur pour un public nord-américain peu ou prou socialisé dans la connaissance, même lointaine, de son lien historique avec les premiers peuples ; elle l'est cependant davantage pour un public français, pour qui ces peuples sont résolument absents du paysage social et politique national³²⁴, et représentés exclusivement à travers les images stéréotypées que la culture populaire (cinéma, littérature de voyage, etc.) véhicule sur elles. Pour ce dernier public, l'aventure canadienne, et de surcroît, l'aventure autochtone, revêt un caractère dépayasant sans pareil. En témoigne l'épisode dédié à Mashteuiatsh en particulier³²⁵, qui a comptabilisé un taux d'audience record depuis les débuts de la série³²⁶ et a, l'été suivant sa première diffusion, généré un accroissement particulièrement notable de touristes français venus visiter « la cabane de *Nus et Culottés* », laissant mes collègues du carrefour d'accueil touristique et moi-même déconcertés face à ce nouvel afflux de visiteurs à gérer.

Le documentaire évoqué est un bon exemple de la réalité matérielle qu'implique la circulation des discours et images sur les autochtones, qui se traduit ici par la mobilité transnationale des individus. Il illustre également l'engouement pour des expériences autochtones à l'ère contemporaine, dans une configuration particulière : celle d'une idéalisation et/ou identification à l'autochton(i)e³²⁷, qui préfigure la recherche d'une expérience relationnelle

³²² Pour mon lectorat canadien : France 5 est l'une des six chaînes de télévision généralistes du service public français.

³²³ Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Nus_et_culott%C3%A9s (consulté pour la dernière fois le 3 octobre 2022).

³²⁴ Je fais bien sûr ici référence aux peuples autochtones d'Amérique du Nord, et pas aux peuples autochtones des départements, régions et collectivités d'Outre-mer.

³²⁵ Épisode 3 de la saison 6, intitulé « Objectif lac Saint Jean », diffusé pour la première fois le 17 juillet 2018.

³²⁶ Source : publication de Nans sur la page Facebook de l'émission (20 juillet 2018).

³²⁷ Je mobilise ici la notion d'*identification* dans un sens plus psychanalytique que socioculturel, pour désigner un sentiment d'affiliation idéologique et affectif à l'autochton(i)e, pas la revendication d'une identité ethnique

transformatrice. Cette dimension transformatrice était bien emblématisée par le documentaire : du dévêtissement au périple nomade vers une communauté autochtone construite comme une destination ultime, le documentaire jouait constamment sur l'évocation symbolique d'un retour aux sources, d'une quête de paix et de guérison intérieure, et plus largement, d'une forme d'authenticité individuelle retrouvée dans la rencontre intimiste avec l'*autre* autochtone.

La démarche de voyage singulière des deux globe-trotteurs convergeait avec les aspirations des touristes français et nord-américains interrogés dans le cadre de cette recherche. Ces touristes étaient typiquement des voyageurs indépendants, rejetant la dimension « matérielle » – commerciale, basée sur la consommation et l'accumulation – et impersonnelle du tourisme de masse ou des tours opérateurs, et se présentaient comme animés par la recherche d'expériences humaines authentiques. Un idéal parfaitement résumé par une touriste française ayant décidé de venir au Québec avec son conjoint après avoir vu le documentaire³²⁸ :

T1 : c'est dans ce sens où l'émission + en fait + correspondait à ce qu'on avait en nous et de la façon dont on voulait faire parce que eux [Nans et Mouts] (il) y avait pas de (il) **y avait aucune notion derrière ni d'ARGENT ni de + d'intérêt ou quelconque + c'était juste + échanger +** qu'une rencontre et c'est prendre un moment/ pour s'intéresser à l'autre mutuellement et puis du coup ça nous amène à autre chose

[T 02-08-18, 17'16 – 17'40]

Pour les touristes français interrogés, ce désir de rapprochement et d'échange avec l'autre s'inscrivait dans une prise de conscience écologique, anticapitaliste ou spirituelle, au cœur de laquelle la figure de l'autochtone, imaginée comme pacifique, affranchie des normes sociétales, et en harmonie avec la nature, était perçue comme un point de référence incontournable, de même qu'un modèle à suivre pour redéfinir un rapport moral à soi-même. L'extrait suivant, tiré d'un entretien avec un touriste français venu à Mashteuiatsh avec sa compagne, est illustratif de cette dimension transformatrice de la rencontre avec l'autre – ici

autochtone sur la base de liens généalogiques lointains ou de traits ADN (Leroux, 2018), ou l'imitation des autochtones et de leur mode de vie à travers des pratiques indianophiles (Maligne, 2006 ; Deloria, 1998).

³²⁸ Plusieurs touristes ont identifié le documentaire comme un élément déclencheur de leur décision de venir à Mashteuiatsh.

attribuable à la spiritualité présumée des autochtones et à leur conception holistique du monde – globalement recherchée par les touristes :

T2 : ben euh ((tousse)) euh moi la la cul- la la culture euh: + bon on va dire indienne hein entre euh entre guillemets + vous dites autochtones mais bon euh indienne moi ça me ça m(e) PLAÎT parce que c'est euh + et (il) y a: + euh: ++ **pour moi c'est euh la proximité d(e) la nature**=et j(e) pense qu'on retourne euh vers +> aujourd'hui/ vers ces valeurs-là/=moi je suis un fils de paysan j'ai toujours vécu à la campagne à proximité avec les animaux + et euh: et dans dans euh dans dans dans ces civilisations-là ben <on on reconnaît ça/>=**puis SPIRITUELLEMENT je pense qu'aujourd'hui on est vraiment on a vraiment un grand besoin/ + euh de de: de de réponses à notre présence euh sur Terre quoi**=on (il) y a y a pas mal de choses au niveau écologique c'est une VRAIE CATASTROPHE + euh: internationale/ c'est euh tout tout le monde est concerné/ la la (en)fin + la pollution/ euh la hausse euh du niveau des mers/ et + et on: [...] et euh: moi j(e) pense que **moi ici c'est ça que j'ai envie de trouver + c'est de RETROUVER cet esprit-là** + euh cet esprit d'être euh: + tu vois où on prend conscience qu'on est tous euh plus que frères les uns les autres + **et puis de: + de: + de PROXIMITÉ** + c'(es)t-à-dire qu'on est: + on est BEAUCOUP plus reliés euh aux éléments euh que tout ce qu'on imagine quoi + [...] euh je pense que les GENS + qui vivent là les les (en)fin les les c(e) qu'on ap- +> **(en)fin les peuples premiers/ + ils sa- ils savent + ÇA + de manière complètement instinctive**

[T 01-11-18, 2'02 – 4'12]

L'intérêt de ce même public pour les autochtones était également motivé par une curiosité ou une nostalgie des formes symboliques de « l'indigénéité globale »³²⁹, rendues familières par des références culturelles cultivées durant l'enfance (littérature de voyage, bandes-dessinées, westerns hollywoodiens, etc.) ou l'exposition, à l'âge adulte, à certains courants spirituels tels que le mouvement *new age* (méditation, ésotérisme) – en somme, des références empruntées autant au mythe romantique de l'« amérindien » construit par l'Occident³³⁰, qu'à l'instrumentalisation de ce mythe par des courants de pensée faisant corps avec une quête post-moderne de l'authenticité émotionnelle³³¹ (Illouz, 2019, p.342) :

³²⁹ Ou ce que Maligne (2006, p.212) appelle des *signes synchrétiques de l'indianité* : « [...] coiffes de plumes d'aigles, peintures faciales fantaisistes, tipis, fonctionn[an]t comme autant de signes conventionnels, internationalement reconnus, de l'indianité ». Voir également le chapitre précédent (section 2.2).

³³⁰ Certains touristes revendiquaient des sources plus « légitimes » à l'origine de leur intérêt pour les autochtones, telles que des documentaires, des livres historiques, ou des expériences de voyage antérieures dans d'autres communautés autochtones (des Amériques, d'Australie ou d'Asie). Ces références alternatives informaient, au même titre que les références issues de la culture populaire, leurs attentes culturelles. Leurs expériences de voyage en particulier, bien que façonnant à première vue une conscience plus factuelle de la réalité et/ou de la diversité culturelle autochtone, pouvaient paradoxalement justifier des formes d'essentialisme culturel chez certains touristes à la recherche d'une expérience comparativement identique à celle déjà vécue et appréciée. Pour ces derniers, les « Indiens » relevaient d'une catégorie universelle de peuples (voir extrait ci-dessus), assimilables les uns aux autres sur la base de caractéristiques culturelles et valeurs communes. Je ne développerai pas ce point dans l'analyse.

³³¹ Pour une introduction au rapport entre authenticité, courant *new-age* et autochton(i)es, voir Aldred (2000).

T1: moi je suis moi j'ai été j'ai toujours été attirée depuis toujours par les cultures autochtones parce que (en)fin + par CETTE culture autochtone en question + j(e) trouve que les euh: on a + pour moi j'ai pas une connaissance hollywoodienne de ça c'est plutôt une connaissance euh c(e) que j(e) disais spirituelle + aussi de (il) y a plein de choses qui nous ont permis enfin qui m'ont permis moi de découvrir ça c'est la la relation à la à la: + la méditation/ la relation à la à la spiritualité/ la relation à tout ce qui est aussi euh INDISCIBLE les + quand on parlait tout à l'heure des attrape des attrape-rêves c'est aussi quelque chose qui qui me nourrit/ + (il) y a tout un symbole indien qui sont souvent donnés qui sont vraiment euh + pour moi vraiment euh: + (en)fin qui me qui me nourrissent=je sais pas d'où je viens/ + mais en tout cas je sais que ça/ ça m(e) touche

[T 01-11-18, 1'23 – 2'02]

Cet intérêt pour l'autochton(i)e se retrouvait également chez les touristes nord-américains interrogés – et en particulier canadiens, en provenance en majorité du Québec, puis de l'Ontario, tous francophones –, qui justifiaient leur désir de contact à l'autre par une sensibilisation aux enjeux sociopolitiques actuels auxquels font face les autochtones (revendications territoriales, traumatisme des pensionnats, appropriation culturelles, discriminations, etc.). L'intérêt de ce public pour le tourisme autochtone revêtait donc une dimension davantage socio-politique : il était motivé moins par une idéalisation des autochtones que par un sentiment de solidarité et un désir de comprendre la place de ces peuples – et la leur – au sein d'une histoire nationale. Ces touristes revendiquaient une démarche éducative ayant pour objectif ultime le dépassement des préjugés et rancœurs historiques et la construction d'un statut d'allié. Le propos suivant d'une touriste québécoise, recueilli lors d'un entretien micro-trottoir à l'occasion du GRPN, résume parfaitement cette position chez ce deuxième public :

MT : ben pour moi + moi je suis touriste en fin de semaine au lac Saint-Jean ((rises)) + ben suite à la Commission Vérité Réconciliation au Canada (il) y a eu une prise de conscience pour euh: les blancs moi j(e) suis une blanche + je viens de Montréal et puis euh: j(e) trouve que ça fait partie euh de notre engagement citoyen d'essayer de mieux connaître les Premières Nations + puis euh + de changer les relations pour créer des relations justes + pour moi ma visite c'est dans cette perspective

[MT 14-07-18]

Dans cet extrait, la touriste évoque d'elle-même la CVR et thématise sa *blanchité*, manifestant par là la conscience de sa « position de pouvoir dans un régime racial hiérarchisé » (Delgado Hoch, 2012, p.22). Ce faisant, elle confère à sa démarche touristique

une dimension autre que simplement commerciale, rejoignant ainsi la position des touristes français – bien que celle-ci soit ici davantage politique que spirituelle. Ainsi, qu'elle soit justifiée par une identification à l'autochton(i)e et/ou une prise de conscience sociale et politique, la démarche de voyage des touristes avait un même objectif : celui d'opérer un travail de transformation, de leur identité ou position sociale, vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis d'autrui. Ce travail transformatif – à la fois individuel et relationnel – reposait entre autres sur le maintien d'un *éthos progressiste* construit en discours. J'analyse cet éthos dans la prochaine section.

1.2. Du rapport commercial au rapport colonial : éthos, identité(s) et recherche d'authenticité

Chez l'ensemble des touristes interrogés, la perception d'une distance relationnelle ou d'un rapport inégalitaire avec leurs hôtes était ressentie comme une entrave majeure à la construction du rapport à l'autre et à la dimension transformatrice recherchée de l'expérience touristique. Pour les touristes, cette asymétrie relationnelle ne pouvait être reconfigurée qu'en dehors d'un rapport « marchand » à leurs hôtes. Cette préoccupation motivait chez ces derniers la performance, en discours, d'un *éthos progressiste* construit autour du rejet de la dimension commerciale du tourisme et du statut de consommateur ou de « client » qui lui était communément rattaché. La performance de cet éthos reposait sur différentes stratégies discursives³³² visant globalement un même objectif : faire sortir les touristes de leur identité sociale – de touristes ou d'étrangers (intrus) – pour manifester à leurs hôtes, et à eux-mêmes, la légitimité de leur démarche de contact et d'identification³³³. Les touristes arboraient ainsi un positionnement ouvertement critique face au tourisme en tant que secteur économique, pour se distancier des clichés de folklorisation et d'exotisation des peuples minoritaires qui lui sont fréquemment associés. Ils manifestaient aussi leur conscience des enjeux de pouvoir dans ce secteur, et exprimaient explicitement leur refus d'adhérer aux stéréotypes

³³² Je n'expliciterais pas l'ensemble de ces stratégies dans cette section. Celles-ci pourront faire l'objet d'un travail ultérieur.

³³³ Cette performance ne se limitait pas au contexte des entretiens où les touristes se livraient à moi : elle s'observait également dans les moments d'interaction avec les guides des différents espaces touristiques, par exemple dans le contexte des visites guidées où les touristes verbalisaient leur soutien et leur admiration à leurs hôtes.

les plus communs sur les autochtones³³⁴. Ils affichaient également un positionnement politique pro-autochtone, à travers le respect de la nomination ethnique et territoriale de leurs hôtes, la verbalisation de leur statut de peuples fondateurs, l'affirmation explicite d'un soutien à leur(s) cause(s), et l'adoption d'un discours mélioratif pour parler de ces derniers. Enfin, ils exprimaient leur malaise face à leur propre statut de touristes, à travers des marques d'émotion³³⁵ et l'emploi systématique de qualificatifs péjoratifs emprunts au champ lexical de la domination ou de l'inégalité pour qualifier la posture du touriste comme « surplombante », « prédatrice » ou comme dans l'extrait suivant, intrusive et voleuse :

E : alors moi j(e) voulais savoir comment euh + qu'est-ce qui vous intéresse dans la culture autochtone et et pourquoi vous êtes venues euh + au Canada chercher cette expérience-là// + qu'est-ce qui vous a motivé//

[...]

T1 : [...] ben comme ma- maman venait + on s'est dit peut-être on va aller dans une réserve ou quoi mais j(e) me suis dit mais non mais **on peut pas on peut pas t(u) sais juste venir comme ça avec c(e) qui s'est passé + venir comme + visiter/ ou je sais pas** euh: + j(e) trouve que c'est **hyper intrusif** en fait + j'ai un peu cette euh **réticence** de m(e) dire euh: + j(e) peux pas faire ça

E : ben avec le tourisme tu peux + c'est ça aussi qui est intéressant

T1 : ouais mais

E : mais ça te pose quand même problème// [xxx]

T1 : ouais j(e) sais pas + ouais c'est pas une manière un peu bizarre de faire les choses euh: + le tourisme//

T2 : c'est intrusif + c'est ça//

T1 : après oui si tu m(e) dis on on + on va individuellement à la rencontre détachée de toute personne (ad)mettons j'y vais toute seule à la rencontre + [elle s'adresse à E] p(eu)t-être comme tu fais toi je sais pas + et euh pour discuter vraiment euh + euh intégrer euh: des intérêts totalement +> SANS + je sais pas comment t'expliquer ça + mais euh:

E : quelle est +> en fait + quelle est ta conception du tourisme en fait + parce que c'est c'est ça qui semble être euh

T1 : ouais + ben j'ai l'impression que c'est un un + un peu comme euh: ++ **p(eu)t-être pas profiteuse mais**

³³⁴ Bien que ce rejet entre parfois en contradiction avec les *signes synchrétiques de l'indianité* qu'ils valorisaient affectivement par ailleurs.

³³⁵ Telles que des marques de culpabilité, d'indignation, de honte ou de peur du rejet et/ou de la critique par leurs hôtes, thématiques en lien avec le sort contemporain des autochtones ou leur statut de touristes et/ou d'allochtones.

E : commercial//

T1 : ouais + commercial mais dans l(e) sens où on vient là pour euh **limite voler + quelque chose**

[T 02-11-18, 14'59 – 17'09]

L'extrait ci-dessus est issu d'un entretien mené avec deux touristes françaises, dont l'une (T1) était étudiante au Québec depuis un an, et se présentait comme familiarisée aux enjeux sociaux contemporains vécus par les autochtones grâce à son parcours universitaire. Dans cet échange, ma question d'ouverture sur les raisons de leur venue dans la communauté suscite une réponse émotionnée immédiate de T1, qui verbalise ses doutes quant au fait que le tourisme soit un moyen légitime de construire le rapport à l'autre. Ici, le malaise qu'exprime la touriste en (méta)discours³³⁶ repose sur une opposition entre deux types de configurations relationnelles : l'une, touristique, perçue comme problématique du fait de sa dimension voyeuriste (« *on peut pas [...] **venir comme + visiter/** ou je sais pas euh: + j(e) trouve que c'est **hyper intrusif** en fait* »), et l'autre, non-touristique, caractérisée par la rencontre sociale organique et une véritable implication auprès des personnes locales (« *si tu m(e) dis on on + on va individuellement à la rencontre détachée de toute personne [...] pour discuter vraiment euh + euh intégrer euh: des intérêts* »). La touriste exprime ici une préoccupation partagée par d'autres touristes interrogés, à savoir la dimension à la fois artificielle (commerciale) et temporellement limitée de l'expérience touristique, qui entrave les possibilités de construction d'une véritable relation humaine avec les personnes locales et, ce qui est fondamental ici, ramène les touristes au statut indésirable de simples consommateurs et consommatrices à partir duquel la construction de leur éthos – et plus largement, la transformation de leurs identités sociales – ne peut aboutir. Cette contrainte, en plus de réactiver l'impression d'une position dominante sur un marché (« *j'ai l'impression que c'est un un + un peu comme euh: ++ p(eu)t-être pas profiteuse mais\ [...]* ouais + commercial mais dans l(e) sens où on vient là pour euh **limite voler + quelque chose** »), accentue également la conscience des identités sociales, voire raciales³³⁷, qui fondent ces positions sur le marché, et donc le rapport inégalitaire qui en découle, que les

³³⁶ Ce retour métadiscursif (« *on s'est dit peut-être on va aller dans une réserve ou quoi mais j(e) me suis dit mais non mais on peut pas* ») participe de la performance de son éthos dans le contexte de l'entretien.

³³⁷ Plus loin dans l'entretien, T2 critiquera les touristes qui arrivent dans des communautés autochtones en « étalant leur argent ». T1 utilisera la formule « blanc dominant », pour qualifier cette posture de touriste dont elle souhaite elle aussi se distancier.

touristes tentent de minimiser dans la rencontre et la mise en dialogue avec l'autre. L'extrait suivant d'une touriste française relatant l'expérience de sa visite guidée avec des artisans sur le site de transmission, illustre bien cet enjeu :

T1 : [...] c'est ce que j'essayais de te dire tout à l'heure + en prenant le temps + de=quand ils nous ont expliqué à tous les stands + euh de <pas partir tout de suite/> une fois qu'ils ét- +> c'est de prendre le temps=de les considérer en fait + mais de la jolie manière pour leur + quelque part **leur prouver que + moi aussi je m'intéresse à eux** + que c'est pas juste euh: euh un peuple autochtone et que: je je voulais + PAS=enfin je j(e) mets des mots maintenant mais + je voulais pas avoir + paraître celle qui euh + **qui est un PEUPLE euh + euh: les Français/ qui regardent les gens de haut euh ah ce peuple autochtone** + je voulais pas <qu'une seconde/> ils puissent penser ça + donc je m'intéresse à eux + euh: + parce que ça m'intéresse parce qu'ils sont riches d'une expérience + et JAMAIS je serais partie une fois que ils avaient fini leur speech si tu veux + et c'est ça les prendre en considération + et donc du coup + ben c'est REconnaître aussi + à MON niveau à moi/ ma façon à moi + ben: ce qu'ils ont pu vivre COMMENT ils ont pu vivre et euh + et euh qu'ils nous expliquent=<comme ce guide nous a expliqué/> tout ce qu'ils ont vécu + [...] + s'intéresser à leur culture c'est une façon de les reconnaître

[T 02-08-18, 43'36 – 45'15]

Dans cet extrait, la crainte de la touriste d'être perçue comme hautaine par ses hôtes du fait de son statut l'amène à adopter une attitude « contraire » à ce qui serait généralement attendu d'une touriste animée par une démarche commerciale : passer rapidement d'un stand à l'autre, ne pas faire attention aux personnes, ne pas poser de questions, etc. À l'inverse, elle tente de se rapprocher de l'idéal relationnel non-touristique évoqué par la jeune touriste française de l'extrait d'avant, en prenant le temps d'interagir avec les artisans du site (« *JAMAIS je serais partie une fois qu'ils avaient fini leur speech si tu veux + et c'est ça les prendre en considération* »). Cette posture de proximité et de recherche de réciprocité dans la rencontre à l'autre participe de la construction de l'éthos de la touriste : en faisant oublier son statut de touriste, elle incite ses hôtes à percevoir et valoriser son propre engagement à les reconnaître culturellement³³⁸ (« *c'est de prendre le temps=de les considérer en fait + mais de la jolie manière pour leur + quelque part leur prouver que + moi aussi je m'intéresse à eux* »). De surcroît, comme on le voit ici, la performance de cet éthos ne vise pas seulement à intervenir sur la perception extérieure de son statut de touriste : elle vise également à agir

³³⁸ À un autre moment de l'entretien, cette touriste critiquera la posture des autres touristes de son groupe qui expédiaient la visite guidée en cours, afin de contraster leur posture avec la sienne. Cette tendance à vouloir se distinguer des touristes proches d'une posture de consommateurs en se constituant comme une exception, était fréquente chez les touristes interrogés.

sur la perception d'un rapport culturel perçu comme hiérarchique, qu'une posture touristique viendrait autrement réactiver dans le contexte de la visite guidée (« *je voulais pas avoir + paraître celle qui euh + qui est un PEUPLE euh + euh: les français/ qui regardent les gens de haut euh ah ce peuple autochtone + je voulais pas <qu'une seconde/> ils puissent penser ça* »).

Ces deux extraits illustrent un point fondamental et récurrent dans le discours des touristes. Les réflexions des visiteurs autour de leur statut de touristes et/ou de leur posture commerciale par rapport à leurs hôtes se croisaient en effet toujours en discours avec l'enjeu de la domination culturelle : le touriste n'était jamais un simple consommateur ; ou plutôt, ce statut de consommateur était systématiquement rattaché à une identité sociale allochtone indexant un rapport hiérarchique entre les touristes et leurs hôtes³³⁹. L'analyse de ces extraits nous éclaire, en somme, sur ce que recouvre réellement, pour les touristes, cette crainte du rapport commercial – ou rapport marchand – qu'ils tentent de contourner par un travail sur leur éthos. Comme on le comprend ici, ce rapport commercial révèle un *rapport colonial*, que les touristes cherchent à reconfigurer en un rapport égalitaire dans le cadre d'une démarche de partage culturel satisfaisant un équilibre relationnel. Ce rapport colonial était présent en toile de fond des deux extraits présentés, qu'il soit convoqué en rapport avec l'idée de domination d'un peuple sur un autre, ou suggéré par l'évocation détournée d'une situation coloniale non-résolue (visible dans l'extrait 1 à travers la périphrase « *on peut pas t(u) sais juste venir comme ça avec c(e) qui s'est passé [...]* »), que le tourisme est non seulement vu comme incapable de réparer (« *c'est pas une manière un peu bizarre de faire les choses euh: + le tourisme//* »), mais aussi capable de potentiellement raviver³⁴⁰.

Le malaise lié à leur(s) statut(s) motivait les touristes à porter une attention particulière à l'authenticité de l'expérience présentée³⁴¹ – c'est-à-dire, à rechercher une confirmation que

³³⁹ Cette dualité se retrouvait dans certaines formules employées par les touristes : « client touristique prédateur [...] blanc », « touriste [...] blanc dominant », etc.

³⁴⁰ Cette perception était renforcée par le fait que certains touristes considéraient le tourisme autochtone comme un choix d'activité économique « par dépit » ou « forcé », un mal nécessaire auquel les autochtones étaient contraints de se plier pour leur survie.

³⁴¹ L'authenticité était souvent thématifiée en discours par les touristes, et faisait l'objet d'une surveillance et d'une évaluation continue dans le contexte des activités touristiques. Je discuterai de cet enjeu au chapitre suivant.

ce qu'ils faisaient ou venaient voir dans la communauté relevait *davantage*³⁴² du champ « de la culture » que du champ « du tourisme ». Cette recherche d'authenticité opérait en miroir d'une crainte, celle de l'inauthenticité, qui à l'inverse venait réindexer le rapport colonial-marchand craint par les touristes en rappelant l'exploitation économique et culturelle de l'autre³⁴³. Cette dichotomie entre *tourisme* et *culture* était fréquemment établie en discours par les touristes, comme le montre l'échange suivant avec une touriste américaine :

E : ho- how do you view: + <indigenous tourism\> //

T1 : me personally we seek it out + uhm + I think + if you were to create ++ the expectations meet the expectations of those who are looking for tipis and wigwams³⁴⁴ and + that would + in my mind + that would + uh + negate + the: + the experience + because you would perpetuate the + the uh +

E : stereotype //

T1 : stereotype + but + but education I think is always good we we always look for cultural exchange + uhm so: so that's + good/ + AS LONG AS the tourism doesn't take away from the culture

E : so it's about authenticity basically //

T1 : balance yeah + yeah YEAH

[T 06-09-18, 32'46 – 33'42]

Ici, la distinction entre configurations relationnelles établie par la touriste française du premier extrait est étayée par la dichotomie faite par la touriste américaine entre *tourisme* et *culture* (« *AS LONG AS the tourism doesn't take away from the culture* »)³⁴⁵, chacune de ces catégories renvoyant à des valeurs distinctes selon la touriste : tandis que *le tourisme* est

³⁴² L'emploi de l'adverbe « davantage » est pertinent ici : en effet, cette distinction entre champs n'était jamais absolue chez les touristes, mais le plus souvent exprimée en discours via la notion « d'équilibre ». Les touristes concédaient la dimension inévitablement commerciale ou économique du tourisme, mais revendiquaient un équilibre entre les deux champs – la notion d'authenticité venant faire sens de cet équilibre. Ainsi, la dimension économique ou commerciale du tourisme était considérée non-problématique si l'expérience présentée restait authentique – c'est-à-dire, si elle ne misait pas sur le stéréotype ou le factice pour faire du profit. C'est l'idée qu'exprime la touriste de l'extrait analysé et d'autres après elle.

³⁴³ L'exemple le plus fréquemment cité par les touristes était celui des objets traditionnels autochtones appropriés et/ou imités par les allochtones, et disponibles partout en Occident (ex : attrapeurs de rêves).

³⁴⁴ Les wigwams désignent les habitations traditionnelles de certaines nations algonquiennes de l'est canadien (tels que les Mi'gmaq et les Algonquins). La touriste semble ici employer ce terme comme un équivalent de « tipi ».

³⁴⁵ Renforcée par l'emploi des articles « the », qui dans ce contexte particulier ont pour fonction de mettre en relief l'existence de deux champs distincts.

associé au stéréotype, *la culture* est quant à elle associée à l'idée d'échange culturel et d'éducation (« *we always look for cultural exchange* ») – autrement dit, des valeurs positives, connotant le partage désintéressé du côté des touristes comme du côté des hôtes, et donc détachées de toute connotation commerciale. En situant la valeur de l'expérience touristique en opposition aux attentes stéréotypées du secteur (« *that would + uh + negate + the: + the experience* »), la touriste défend une vision culturelle du tourisme, ancrée dans une représentation authentique de la culture, qui seule peut être garante d'un rapport réciproque et plus symétrique à l'autre – à l'inverse d'une vision inauthentique, caractérisée par la consommation folklorique de la culture d'autrui. Ce faisant, la touriste délimite également ce qui, pour elle, relève d'une « bonne » et d'une « mauvaise » manière de faire du tourisme – autant pour elle-même que pour ses hôtes. En effet, si les touristes associaient fréquemment l'inauthenticité à l'acte d'appropriation et/ou d'imitation de la culture autochtone par les allochtones, ils critiquaient cette même posture chez les autochtones. Ainsi, le « factice », c'est-à-dire les mises en scène stéréotypées produites par les autochtones eux-mêmes dans le but de faire du profit, étaient également critiquées comme des expériences les ramenant à leurs statuts de consommateurs.

En somme, comme ces extraits le montrent, la valeur de l'expérience touristique pour les touristes s'acquiert précisément dans son propre dépassement : pour être considérée comme authentique, c'est-à-dire pour remplir la valeur culturelle, spirituelle et identitaire que les touristes lui confèrent par anticipation, les activités touristiques – notamment celles axées sur les performances culturelles et linguistiques ou la transmission des pratiques et savoirs traditionnels – ne doivent pas adopter un air commercial ou donner l'impression qu'elles sont *mises en scène* (MacCannell, 1973) ; celles-ci doivent, au contraire, apparaître « normales », c'est-à-dire se présenter comme des pratiques quotidiennes – intégrées à un mode de vie contemporain au sein duquel elles perdurent –, qui s'actualiseraient dans les espaces communautaires même si ceux-ci n'étaient pas dédiés au tourisme. Enfin, pour soutenir l'éthos progressiste des touristes, elles doivent de surcroît donner l'impression que leur transmission est le fruit d'un rapport à l'autre sincère et désintéressé, fondé en priorité sur une volonté de partage interculturel et pas de simple profit – ce que défendra une autre touriste en entretien :

T1 : [...] si le tourisme autochtone c'est euh: visiter le village comme on fait là il faut payer pour aller voir la cascade + euh: ça a pas beaucoup d'intérêt + j(e) trouve qu'il y a **quelque chose qui se + qui se + qui s(e) fait par la rencontre qui s(e) fait par le contact qui s(e)**

fait par les les par le VÉCU + c'est-à-dire qu'un village euh + un village et des gens tels qu'ils vivent s'ils ont leurs traditions si on rentre à +> c'est c'est c'est quelque chose qui se: + j(e) pense que c'est important de faire un tourisme euh autochtone + mais il faut que ça soit réfléchi de façon euh + **INTELLIGENTE** + euh **SINCÈRE** + euh **pas commerciale uniquement** + **pas uniquement en relation avec le FRIC que ça va rapporter [...]** + **BIEN ÉVIDEMMENT** que le tourisme doit être euh économique hein + < dans tous les pays du monde c'est comme ça\> + mais (il) y a une limite + (il) y a une limite ça doit pas non plus devenir euh le zoo comme on pouvait dire à un moment donné euh + quand on allait aux Îles euh + j(e) me rappelle de + < ben comment + dans les îles euh:\> + en Méditerranée où on allait voir les hippies + on va pas voir les hippies on va pas voir les autochtones cachés derrière la + dans les réserves quoi + moi c'est pas: + moi ça m'intéresse pas en tout cas

[T 01-11-18, 6'56 – 8'04]

En opposant les valeurs d'intelligence et de sincérité attendues des acteurs et actrices du tourisme autochtone à un tourisme commercial et voyeuriste qu'elle rejette, la touriste nous renvoie à la dimension fondamentalement dialogique du processus de valuation de l'expérience touristique : celui-ci ne dépend pas seulement de l'investissement personnel et éthique des touristes vis-à-vis de l'expérience vécue ; il suppose aussi l'implication des hôtes, non seulement à reconnaître l'éthos des touristes mais aussi à s'engager vis-à-vis de l'authenticité de l'expérience transmise.

Dans cette partie introductive qui dressait le profil des touristes, j'ai voulu mettre en évidence deux points essentiels pour la suite de l'analyse. En premier lieu, que les considérations morales et identitaires des touristes sont centrales à leur démarche touristique. Le tourisme n'est pas un simple lieu de dépaysement, il est aussi un lieu de négociation, dans la rencontre interculturelle, des anxiétés individuelles des touristes autour de leur propre identité sociale dans des sociétés (post)coloniales qu'ils considèrent stratifiées socialement et racialement. En second lieu, que ces considérations identitaires motivent une recherche d'authenticité qui participe à la construction conjointe de l'éthos des touristes et de la valeur de l'expérience touristique, en venant résoudre l'ambivalence perçue du secteur pour les touristes, ainsi que l'ambivalence de leur position sur ce marché.

Dans la partie suivante, je m'intéresserai précisément à saisir comment cette authenticité est *comprise* – reconnue et interprétée – par les touristes à partir de l'analyse de leurs régimes d'authenticité. Si l'authenticité est centrale à la reconnaissance de la valeur de l'expérience touristique, comment les touristes la conçoivent-ils ?

2. Quels régimes d'authenticité ?

2.1. Retrouver la différence familière : les représentations de l'altérité autochtone

[...] on ne naît pas Amérindien ni Blanc, on le devient (Simard, 1992, p.157)

L'intérêt des touristes pour leurs hôtes et leur recherche d'une expérience immatérielle reposait sur des représentations particulières de l'autochton(i)e. Si dans le discours des touristes, ces représentations culturelles pouvaient le plus souvent être rattachées à un « régime d'Esprit »³⁴⁶ (Maligne, 2006, p.106-108), renvoyant aux valeurs et attitudes – de gentillesse, d'entraide, de courage, de spiritualité, etc. – généralement attribuées aux autochtones sur la base des images que la culture populaire véhicule sur ces derniers³⁴⁷ (*Op.Cit.*), elles pouvaient également porter sur des critères plus matériels tels que l'apparence physique – à travers la visibilité d'un phénotype –, considérée par les touristes comme une manifestation extérieure incontournable de l'identité autochtone. L'extrait suivant illustre cet alignement pluriel :

E : j'aimerais repartir depuis l(e) début + qu'est-ce qui vous a amené là// [...]

[...]

T1 : alors moi c'était un rêve/

T2 : CE CÔTÉ ce côté indien tu l'as tu m'en as toujours parlé

T1: je l'ai euh oui oui de toute petite euh: j(e) me rappelle à la maternelle je m(e) rappelle euh + euh: que: **toute petite je je: me voyais INDIENNE + j'avais l'impression que=alors je suis brune à la base d'origine espagnole hein donc hein** + et je me voyais euh: indienne et

³⁴⁶ Dans son ethnographie de l'indianophilie en contexte français et québécois, l'ethnologue Olivier Maligne (2006, p.102-120) identifie quatre régimes à partir desquels les individus conçoivent généralement l'indigénité : un *régime d'Esprit* (mentalité et valeurs autochtones), un *régime de Sang* (filiation et phénotype), un *régime de Tradition* (références, normes et pratiques culturelles imaginées), et un *régime de Destinée partagée* (socialisation, vie dans une communauté autochtone). Dans cette section, j'adopterai une autre typologie, pensée non pas en termes de « régimes » mais en termes de « dimensions ».

³⁴⁷ Il convient de souligner qu'en discours, ces valeurs se rattachaient davantage à une vision romantique et pacifique de l'autochtone, plutôt qu'à une vision guerrière faisant de l'autochtone un être belliqueux et dangereux. Les touristes se rangeaient particulièrement à cette première vision qu'ils considéraient la plus authentique, allant jusqu'à critiquer la seconde si celle-ci se trouvait normalisée dans les références littéraires ou cinématographiques dont ils étaient familiers.

les tipis ça me parlait euh + euh je je m(e) voyais être une Indienne ça m'a toujours attiré + et c'est vrai que euh + LE CANADA + pour moi + euh: + ça ça a toujours été un rêve parce que dans mon esprit + euh: **c'était une terre d'ouverture et d'échange et où du tout est possible** + donc contrairement à [prénom de son conjoint] où: où lui a été élevé dans une ouverture de plein de choses + moi j'ai été élevée avec un papa policier donc euh peur de tout +> (en)fin/ peur de de de l'AUTRE de de de l'inconnu + mais il voulait nous préserver en fait mais moi je savais + toute petite QUE + (il) y avait autre chose qui existait qu'i(l) (y) avait une ouverture d'esprit + et donc c'est vrai que le Canada faisait partie + de euh + du tout est possible + [...]

et en arrivant ici + en fait + j(e) me suis rendu compte que + encore une fois je parle pour moi hein + euh c(e) que j'avais en moi la façon que +> donc cette spiritualité cette PHILOSOPHIE DE VIE + elle existait c'est j'étais plus dans la théorie c'est [s'adresse à son conjoint, T2] c(e) que je t'expliquais encore ce matin + c'est vrai et ça existe +

[T 02-08-18, 6'19 – 10'59]

Dans cet extrait où j'interroge un couple de touristes français sur les raisons de leur voyage, T1 légitime sa venue dans la communauté à partir d'une mise en récit biographique³⁴⁸, qui donne à voir les représentations de l'autochton(i)e à l'origine de ses attentes culturelles (« moi je savais + toute petite QUE + (il) y avait autre chose qui existait »). La mise en évidence d'une ressemblance physique via la référence à certains traits morphologiques³⁴⁹ (« [...] je suis brune à la base d'origine espagnole **hein donc hein** »), sa familiarité et proximité affective de longue date aux *signes synchrétiques de l'indianité* (« [...] et les tipis ça me parlait euh + euh je je m(e) voyais être une Indienne ça m'a toujours attiré »), et l'ouverture d'esprit des autochtones établie sur la base d'un rapport iconique avec l'imagination du territoire canadien comme un espace symbolique de liberté, vient justifier un sentiment d'affiliation à une autochtonie imaginée – tout en légitimant de surcroît la rencontre culturelle hors d'une considération purement touristique. Ces éléments viennent également objectiver ce que le conjoint de la touriste (T2) désigne comme un « côté indien » (« CE CÔTÉ ce côté indien tu l'as tu m'en as toujours parlé »), que l'on comprend ici comme l'ensemble des valeurs – universelles et atemporelles – et traits emblématiques associés à l'autochton(i)e.

³⁴⁸ Les parallèles identitaires et/ou biographiques étaient fréquents chez les touristes, et participaient de leur identification à leurs hôtes et de leur recherche de proximité à ces derniers. Ces parallèles pouvaient se légitimer en discours sur la base d'expériences de vie jugées similaires (isolement, marginalisation), sur le partage de certaines valeurs ou, de manière plus marginale, sur la base de certains traits physiques partagés, comme l'illustre l'extrait analysé ici.

³⁴⁹ On notera ici que la touriste présente ces traits comme des évidences, à travers l'emploi de termes à fonction phatique signalant la présence d'un savoir (présupposé) partagé par l'ensemble des parties présentes dans la situation d'interaction (« *hein donc hein* »). La touriste puise ainsi dans une mémoire collective de l'autochton(i)e, cultivée par des liens intertextuels et interdiscursifs antérieurs, pour légitimer l'évidence de l'association entre phénotype et autochtonie.

Le critère de l'apparence physique était prédominant dans le discours des touristes français, pour qui l'identité autochtone était comportementalisée, spatialisée (voir la suite de l'analyse) mais aussi « épidermée », c'est-à-dire assimilée à un type ethnique reconnaissable sur la base de critères physiques renvoyant à un groupe culturel identifiable, comme dans l'extrait ci-dessus³⁵⁰. Pour les touristes nord-américains pour qui la question du métissage était davantage un sujet d'actualité et de débats – particulièrement en contexte québécois³⁵¹ –, l'identité autochtone se définissait moins par l'enjeu du phénotype que par celui des pratiques culturelles : dans le discours de ces touristes, l'identité autochtone était également définie comme un acte d'auto-identification légitimé sur la base d'un rapport de proximité – affectif et donc performatif – à une culture³⁵². C'est l'idée qu'exprimera une touriste canadienne au cours d'une discussion sur les clivages identitaires contemporains au sein des communautés autochtones – où celle-ci proposera une définition *actionnelle* de l'identité culturelle capable de réconcilier différentes déclinaisons de l'autochtonie :

T : this is my theory + I'll share it with you (be)cause I don't share it with many people + ok + uhm ++ **we are/ + what we honour** ++ and (be)cause to me that's like +> (be)cause you've gone through a certain process and where are you in it and + if you honour it + then + you know that is what matters to you that is defining for you + so you know=(be)cause you can get people in the same family and each one has a different take on things [xxx] one of my daughters is + really sure she's got a lot of Irish blood + well that's great ((rires)) my other daughter is very into being Native + and it's like + okay ((rires)) + but they're the same family ((rires)) + but it's what they've +> it's what calls them and what they identify by and + [...] **I guess the reason I say honour is because to me that also means action + because like so + if I + if I do native things to me that's honouring it + and whereas I could say like I'm catholic but I never go to church or anything** like you know so ((rires)) but if I do actually go + ok it's [xxx] + it's not just on a paper it's something I'm doing so I'm honouring it + and uh + yeah +

[T 14-08-18, 43'34 – 45'01]

L'espace jouait également un rôle dans cette imagination matérielle de l'altérité autochtone, en forgeant les perceptions du mode de vie autochtone authentique et de ses lieux les plus

³⁵⁰ Ce que le conjoint de la touriste (T2) confirmera également plus loin dans l'entretien en faisant un parallèle avec l'apparence physique des peuples autochtones d'Amérique du Sud rencontrés lors d'un voyage.

³⁵¹ Voir le chapitre 5.

³⁵² Ce rapport de proximité était assuré par une socialisation dans une réalité culturelle autochtone, faisant ainsi de l'enjeu spatial (territorialité), linguistique (compétence monolingue ou bilingue), et épistémique (performance des savoir-faire traditionnels) des indices objectifs de cette identité. Comme je le montrerai au chapitre suivant, cette conception de l'identité comme « action » ou « pratique » (pour reprendre les termes de la touriste dans le deuxième extrait ci-dessus) est déterminante dans la perception des touristes canadiens de l'identité culturelle des guides et des efforts de réclamation linguistique.

« typiques ». La figure de l'autochtone était ainsi, en discours, toujours rattachée à des espaces géographiques ou symboliques singuliers – tantôt liés aux grands espaces et à la nature vierge (toundra, forêts, etc.), tantôt liés à des espaces confinés et disciplinaires (Foucault, 1967 ; 1975) tels que les pensionnats et les réserves – en somme, des espaces traduisant autant la place marginale des autochtones en société que (la perception de) leur rapport ambigu avec la modernité. Dans les deux cas, les représentations spatiales des touristes s'ancraient dans l'imagination d'un *espace colonial*, situé dans une temporalité moderne, celle des politiques de réduction ou, comme dans l'extrait suivant, prémoderne, celle du mode de vie autochtone avant le contact avec les Européens :

E : et + pour vous +> alors c'est une question euh + peut-être euh un peu bizarre mais + pour vous l'identité autochtone c'est quoi// + est-ce que vous vous sentirez capable de de définir ça// + ou est-ce qu'(il) y a des images qui vous viennent + qui vous viennent//

T1 : ++ ((souffle)) les images ce serait plutôt euh: ++ **pas des villes comme euh comme on voit ici quoi pas des réserves/** euh: + c'est plutôt des=m- moi c'est je vois la Nature + voilà je vois les gens DANS LA NATURE + je vois les: + les [xxx] respectueux mais même vivre euh: + bouger changer d'endroit puisque euh [z-] **ils étaient pas plus euh sédentaires que ça avant euh:** (il) y a aussi euh:

[T 01-08-18, 15'12 – 16'35]

Dans cet extrait d'entretien avec une touriste française, où je thématise la question de l'identité autochtone en rapport aux « images » que cette notion évoque pour elle, la touriste établit une distinction signifiante entre *nature* et *urbanité*, à travers la référence aux villes et/ou à l'espace urbain de la réserve. Cette distinction traduit ici l'imagination d'un espace colonial prémoderne – l'énoncé « *ils étaient pas plus euh sédentaires que ça avant* » nous indique que la représentation de la touriste ne s'ancre pas dans une temporalité actuelle mais est au contraire située dans une chronotopie éloignée – caractérisé par des distinctions spatiales alignées sur des distinctions entre groupes : les allochtones étant assignés à des espaces de civilisation – la ville ou la réserve, vus comme des lieux de modernité et/ou d'émancipation –, les autochtones à des espaces hétérotopiques (Foucault, 1967), reclus, hors de la modernité, et extérieurs aux rapports d'exploitation capitalistes. Ces considérations spatiales charrient avec elles des considérations sociales : comme je l'illustrerai dans la partie suivante lorsque je parlerai des attentes contrariées des touristes, leurs représentations spatiales comportaient également une dimension déclassante, que j'entends ici à la manière de Dupouy (2020, p.348) comme « le fait d'être 'sorti' de sa position

sociale et de se retrouver dans une classe inférieure ». Cette dimension des représentations des touristes était liée aux perceptions du mode de vie autochtone contemporain, celui-ci étant généralement imaginé dans une forme de simplicité, voire de pauvreté, contrastant avec un certain confort occidental, et établissant un lien de continuité avec un mode de vie autochtone « typique », imaginé proche de la Nature.

Ces représentations spatiales pouvaient également faire corps avec l’imagination d’un *espace national*, en particulier chez les touristes québécois, pour qui l’enjeu spatial – entendu ici comme territorial – participait également à faire sens des identités de groupes et du caractère distinct du Québec en tant que province. Dans l’échange suivant avec deux touristes québécoises, venant après une discussion sur le racisme systémique et le manque de services gouvernementaux dans les régions³⁵³, l’une d’elle articule – dans un « move to innocence » (Tuck et Yang, 2012, p.8) caractéristique du reste de son discours sur l’enjeu du colonialisme –, une définition du territoire québécois comme un territoire majoritairement allochtone, en défendant l’historicité de la présence québécoise et l’invisibilité des autochtones dans cet espace :

T1 : et puis (il) y a (il) y a vraiment aussi une une dynamique particulière ou propre au Québec j(e) pense ++ qui est que ((se racle la gorge)) + contrairement à l'Ouest canadien où la population blanche est arrivée de façon plus récente + euh: où (il) y a une plus (il) y a (il) y a une plus grande + population autochtone par rapport à la population blanche + une dynamique différente ici + c'est très facile pour beaucoup d(e) gens ++ d'IGNORER la réalité autochtone + (il) y a une un grand un GRAND NOMBRE de municipalités à travers le Québec où les gens ne voient jamais un autochtone + dans leur vie dans leur quotidien (il) y a rien

[T 16-08-18, 7'09 – 7'53]

Comme le montre cet extrait et les précédents, l’espace physique induit des conceptions particulières de l’espace social, et de la place – passée ou actuelle – des autochtones dans cet espace. À partir de l’analyse des extraits présentés dans cette section, illustratifs des positions exprimées par les touristes de mon corpus, il est possible d’identifier plusieurs dimensions aux représentations de l’altérité autochtone : une *dimension spirituelle*, une *dimension physique*, une *dimension spatiale* et une *dimension déclassante*. Ces dimensions, qui

³⁵³ Le terme « région » désigne en langage québécois courant les zones géographiques éloignées des grands centres urbains. Le lac Saint-Jean peut être considérée comme une « région ».

pouvaient s'entrecroiser en discours, dessinent une vision globalement racialisante des autochtones³⁵⁴, articulant plusieurs tropes coloniaux trouvant principalement leur origine dans une romanticisation des sociétés autochtones avant le contact avec les Européens : celui de l'autochtone proche de la Nature, spirituel, pauvre, noble, etc. Ces tropes renforcent également un certain dualisme – modernité / pré-modernité ou culture / nature – à partir duquel se construisent et se maintiennent – en miroir et/ou par défaut – les identités des touristes. En somme, bien que les touristes se positionnent ouvertement contre les stéréotypes culturels, ces derniers sont largement objectivés en discours à partir du bagage idéologique de références culturelles globales avec lequel ces derniers abordaient l'expérience touristique.

Les quatre dimensions des représentations culturelles des touristes objectivées ici, nous renseignent donc sur les « prérequis » à l'authenticité autochtone dans le contexte de l'expérience touristique, tels que construits par les touristes. Parmi ces diverses dimensions, la dimension physique et la dimension spatiale se présentent à mon sens comme archinomiques. En effet, les extraits présentés dans cette section illustrent aussi un point fondamental que j'explorerai plus en profondeur au chapitre suivant, à savoir que les représentations de l'altérité autochtone s'accompagnent chez les touristes d'une pensée de l'*espace*, envisagé d'un point de vue autant géographique que socio-symbolique, mais aussi d'une pensée de la *race*, vue comme une essence physique et comportementale³⁵⁵. Ces catégories d'analyse influencent, comme je le montrerai dans la section suivante, la perception de l'authenticité des pratiques culturelles ilnu, imaginées produites dans des espaces particuliers, par des personnes particulières.

³⁵⁴ En parlant de « vision globalement racialisante » je veux faire référence au « processus de catégorisation externe opérée par le groupe majoritaire [...] sur les catégorisés en leur assignant, non pas une culture historiquement construite et en mouvement (privilège des groupes majoritaires), mais plutôt une essence naturelle et immuable de laquelle sont dérivés mécaniquement tous les traits sociaux, culturels et individuels » (Ducharme et Eid 2005, p.7, cités par Paveau et Telep, 2022, p.19).

³⁵⁵ Rappel : dans ce travail, je comprends la notion de « race » non pas comme une réalité biologique mais comme une catégorie politique, à la manière de Marie-Anne Paveau et Suzie Telep (2022, p.18) : « Quand nous parlons de race, nous parlons de rapports sociaux de race, la race étant conçue comme un rapport de pouvoir et un mode de construction des légitimités [...] ». Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

2.2. L'authenticité comme principe de continuité

Les *représentations culturelles* des touristes à l'égard de leurs hôtes s'inféraient également à travers les *définitions de l'authenticité* qu'ils articulaient en discours. Ces définitions – plurielles et entrecroisées – émergeaient soit en réponse à une question directe de ma part, soit à travers les propres commentaires des touristes sur la culture locale et/ou les cultures autochtones en général. Chez les touristes, l'authenticité était ainsi amalgamée à des éléments culturels spécifiques, vus comme étant caractéristiques de toute culture (les traditions, l'art, la langue, etc.). Elle était également subsumée à un *système de valeurs* (Coupland, 2003), qui n'impliquait pas seulement des principes « moraux » discutés dans la section précédente (intégrité, véracité, non-commercialité), mais aussi des critères abstraits (cohérence, localité, performance, identité, etc.) fonctionnant comme des index de l'existence d'une culture distincte reconnue. C'est l'analyse de ces derniers critères qui m'intéressera dans cette section. Qu'il s'agisse d'éléments culturels spécifiques ou de valeurs, les définitions de l'authenticité dont rendaient compte les touristes étaient toutes sous-tendues par un même *principe de continuité* culturelle et historique – lié à la conservation d'un patrimoine et d'une identité culturelle distincte³⁵⁶ –, qui formait le principal axe de valuation de l'expérience touristique, comme je le montrerai dans cette section.

Ce principe de continuité servait en premier lieu à gager la dimension non-commerciale de l'expérience touristique proposée – et donc son caractère (in)authentique –, comme l'extrait suivant en témoigne :

T1 : mais c'est pas + c'est ce que je voulais te dire tout à l'heure c'est pas + je je je veux pas qu'on les prenne comme des éléments de cirque + ça n'a rien à voir et c'est dans ce sens où je trouve que c'est + très authentique d'où/ ma question à chaque fois + **est-ce que c'est encore d'actualité + et OUI + donc là tout prend son sens dans ce qu'ils ont raconté** et + et dans euh + c'est comme un un ancien qui te parle de son savoir et de son expérience c'est c'est génial

³⁵⁶ Je m'appuie ici sur la notion mobilisée par Barbra Meek (2021) dans son étude sur la racialisation langagière des autochtones en contexte nord-américain. Dans la formulation qu'elle en donne, cette *logique de continuité* (qu'elle nomme aussi indifféremment « idéologie de continuité », p.376) désigne la croyance sociale dominante selon laquelle l'indigénité est définie par la « maintenance of a pre-contact bloodline » (p.369). Selon Meek, cette logique de continuité représente l'une des logiques raciales maintenant les inégalités sociales entre autochtones et allochtones (*Ibid.*). La compréhension que j'aurai de cette notion dans ce chapitre dépassera le seul examen des logiques raciales, pour s'étendre aux représentations de la culture.

E : mais du coup pour vous alors je sais pas si en tant que non autochtone on peut définir ça mais + l'authenticité ce ce serait quoi + l'authenticité de la de: sa culture qu'est-ce qui serait authentiquement autochtone pour vous //

T1 : alors pour moi c'est le fait + le fait **qu'ils le pratiquent encore aujourd'hui**

E : d'accord + donc c'est: l'actualité des pratiques euh dans le fond\

T1 : **qui qui perdurent en fait**

[T 02-08-18, 18'47 – 19'41]

Dans cet extrait d'entretien avec une touriste française commentant sa rencontre avec des artisans sur le site de transmission culturelle, l'authenticité est définie spontanément en opposition à un axe de domination colonial-marchand³⁵⁷, imaginé dans le voyeurisme et l'exploitation touristique de l'autre (« *je veux pas qu'on les prenne comme des éléments de cirque* »). Cette opposition est assurée par un retour à la dimension fondamentale de l'expérience touristique – sa dimension culturelle – via l'idée de continuité des pratiques culturelles (« *le fait qu'ils le pratiquent encore aujourd'hui* »), qui relie l'expérience touristique *vue* à une expérience culturelle *vécue* par les gens du lieu. En définissant l'authenticité sur cette base, la touriste vient légitimer la *véracité* de l'expérience touristique³⁵⁸ en la réinscrivant dans une filiation à une culture originelle ayant perduré dans le temps, ici indexée via la référence aux « anciens » comme référents de cette filiation mais aussi à travers l'idée de transmission intergénérationnelle, que la touriste identifiera plus tard en entretien³⁵⁹. Cette filiation confère sa valeur à l'expérience touristique : l'expérience montrée n'est pas manufacturée pour le touriste, elle est « vraie », c'est-à-dire cohérente avec l'existence d'une culture ayant perduré dans le temps. Pour les touristes, l'authenticité ne comprend donc pas seulement une dimension *morale* (ne montrer que des choses

³⁵⁷ On pourra également noter dans cet extrait l'attitude de surveillance adoptée par la touriste dans le contexte de la visite. En effet, l'authenticité n'est pas ici constatée mais vérifiée par la touriste, à travers une question « test » visant à déterminer si les guides performant leurs savoir-faire culturels pour les touristes ou bien si ces savoir-faire font partie de leur quotidien. Cette surveillance participe ici de l'éthos des touristes, en manifestant une crainte de l'exploitation structurant le rapport colonial-marchand, et en réinstallant le rapport humain et désintéressé comme condition première de la transcendance de ce rapport.

³⁵⁸ Plus tôt dans la conversation, la touriste associait cette idée de continuité à un principe de « *véracité* » de l'expérience, établissant par là un lien direct avec l'authenticité : « [...] *et l'important c'est + euh: + la la véracité en fait la question c(e) que j(e) t'expliquais tout à l'heure + oui ils nous expliquent les choses mais en même temps c'est vrai parce que ça existe encore aujourd'hui/* » [T 02-08-18, 10'49 – 11'01].

³⁵⁹ La transmission viendra aussi conférer une *valeur* à la parole autochtone (« *donc là tout prend son sens dans ce qu'ils ont raconté* »).

authentiques, rester intègre dans la représentation de soi) et *relationnelle* (construire une relation humaine avec le touriste, ne pas le voir comme un consommateur) pour établir la dimension non-commerciale de l'expérience touristique ; ici on voit qu'elle revêt également une dimension *culturelle* (se démontrer comme culture distincte, être en adéquation avec sa culture et son identité), sur laquelle repose les deux premières, et qui est assurée par ce principe de continuité.

En somme, la condition d'authenticité imposée à l'expérience touristique est indissociable des perceptions de l'authenticité culturelle des touristes, et de comment ces derniers se représentent ce qu'est, ou doit être, une culture.

2.3. Les preuves de continuité : performance, localité, identité

La recherche d'authenticité des touristes suscitait chez ces derniers un souci du « tangible » ou du « visible », qui s'incarnait dans la recherche de formes de matérialité, capables d'agir comme des preuves de continuité culturelle. Ainsi, la confection d'objets traditionnels lors des visites, la démonstration de savoir-faire culturels, la présence de symboles ou formes architecturales ilnu dans le paysage de la communauté, la présence de traits « ethniques » chez les guides, ou encore la performance d'une langue autochtone et/ou d'un accent particulier³⁶⁰, étaient généralement perçus par les touristes comme des éléments venant assurer cette continuité, en fonctionnant comme des traces reliant passé et présent. Pour les touristes, cette matérialité de l'authenticité faisait fondamentalement corps avec une vision spatialisante des individus et de leurs pratiques culturelles. Cette vision se retrouvait dans la manière dont l'authenticité était également définie par les touristes : comme qualité de ce qui est « local », c'est-à-dire rattachable à un territoire précis et délimité, celui de la réserve, où se perpétuent les pratiques culturelles d'une *communauté* d'individus, qui assurent le caractère distinct et unique – non-commercial – de l'expérience transmise. Ainsi, la *localité*, de même que son corollaire, la *performance*, en tant qu'« action ritualisée »

³⁶⁰ Voir le chapitre suivant.

(Greco, 2021), constituaient des critères d'authenticité, ou preuves de continuité, importants pour les touristes :

E : how would YOU define what is ++ uh + authentic + indi- indigenous culture//

T1 : uh + we look for crafts + we look uhm + at the museums/

[...]

T2 : i mean I'm a bit of a skeptic + so every store + I go into + you know I I question whether it's authentic or made in China or whatever + you know it's it's + I I don't know if most people are like that or not\ + **I think/ the further you get back into the + territory/ + the better chance you have of finding authentic + items** + you know + but I wouldn't know/ + one for another

T1 : BUT + **OR seeing the craft maker**

T2 : YEAH yeah

T1 : **seeing the craft maker + THEMSELVES making the craft and and selling the craft + and + the authenticity would be + apparent**

[T 06-09-18, 33'52 – 35'11]

Comme cet extrait d'entretien avec un couple de touristes américains le montre, l'idée de localité est étroitement liée à une autre notion : celle de *culture territorialisée* (« *the further you get back into the + territory* »), assurée par la *performance* in situ des pratiques culturelles, qui opère alors comme une preuve ostentatoire de continuité culturelle. C'est par la présence des acteurs et actrices de la communauté, dans l'espace où leurs pratiques culturelles prennent sens, que l'authenticité pouvait être établie – vue et reconnue – par les touristes.

Enfin, pour que l'authenticité soit vérifiée par les touristes, la culture ne doit pas seulement être performée ou située, elle doit aussi être incarnée – ou incorporée – par des individus agissant comme des emblèmes de sa continuité et/ou vitalité. Pour les touristes, l'expérience touristique dérivait en effet son authenticité des *identités présumées* – c'est-à-dire, établies en amont de l'interaction, avant même que la rencontre n'ait lieu (Blommaert, 2005, p.206) – des acteurs et actrices qui performent et transmettent leur culture en situation. C'est l'idée qu'exprimait une touriste française, interrogée sur ce à quoi elle avait été la plus sensible lors de sa visite :

E : et qu'est-ce qui + qu'est-ce qui vous a le pl- +> de c(e) que vous avez vu en tout cas sur le site hein que ce soit euh + euh: + ben les récits personnels peut-être euh le savoir-faire/ euh l'artisanat/ + qu'est-ce qui vous a le plus TOUCHÉ d'un point de vue affectif qu'est-ce qui: + euh vous avez été sensible euh à quoi en particulier + qui vous a fait:

T1 : euh aux personnes + euh aux personnes là + c(e) que je t'expliquais qui + qui nous ont expliqué et + euh il nous ont expliqué mais j'avais le sentiment que + ils nous TRANSMETTAIENT quelque chose + c'était vraiment +> mais c'est ma mon ressenti à moi hein + et c(e) que j'ai essayé de dire depuis le départ c'est que **c'était pas juste + euh des gens qui s'adressaient à des touristes + des gens euh ou ou moi par exemple j'aurais pu euh jouer euh le RÔLE on va dire de trans- de d'expliquer quelque chose + non/ c'était de des gens de SOUCHE** + qui eux-mêmes avaient reçu une transmission de quelque chose et et qui nous l(e) transmettaient en même temps [...] (il) y a une richesse + leurs propos du coup deviennent euh **quelque chose d'important ça devient des MESSAGES**

[T 02-08-18, 1'01'00 – 1'03'57]

Ici, l'authenticité passe par l'individu : performer ou transmettre des savoir-faire culturels pour des touristes ne suffit pas, ceux-ci doivent être portés par des membres de ladite culture (« *c'était de des gens de SOUCHE* »), dont le rôle de transmetteur culturel est légitimé sur la base de savoirs hérités de cette appartenance. Cet héritage culturel est, en retour, garant de l'authenticité de ces savoir-faire aux yeux des touristes (« *leurs propos du coup deviennent euh quelque chose d'important ça devient des MESSAGES* »). L'identité opérait ainsi comme un critère d'authenticité en faisant de l'individu même une incarnation de cette continuité historique et culturelle. Comme on le voit ici, cette continuité était établie à la fois sur la base de l'idée d'appartenance à une culture, mais aussi – à travers l'expression « gens de souche », évocatrice d'un peuple fondateur et originel –, à l'idée d'une certaine filiation ethnique considérée comme un indice de cette appartenance.

Cette notion de « gens de souche » sera explicitée par la touriste plus tôt dans l'entretien, dans le contexte d'une discussion sur le métissage, où celle-ci maintiendra l'importance du phénotype comme marqueur exclusif de l'identité autochtone – réinscrivant par-là la « continuité » dans un prisme racialisant, explicitement thématizedans l'extrait à travers la notion de « race »³⁶¹ comme « histoire » incarnée³⁶² :

³⁶¹ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

³⁶² On notera l'emphase verbale de la touriste sur certains termes évocateurs : « *SOUCHE* », « *RACE* », « *HISTOIRE* ».

T1 : ah mais t'as des traits quand même + ah oui oui mais t'as des traits ils ont le nez fin + euh t'as les yeux un peu comme ça t'as t'as + t'as des traits quand même + et euh: oui au niveau d(e) la morphologie c'est tout=ben c'est c(e) que [s'adresse à son conjoint] je t'expliquais aussi hier + des des traits quand même relativement épais des visages typés et où: + **où tu te dis voilà (il) Y A + (il) y a + (il) y a une SOUCHE de quelque chose** d'une euh + alors + c'est pas dans le mauvais sens du terme c(e) que **j(e) vais dire=RACE + mais c'est c'est pas + c'est dans le joli sens du terme** [...] et et et: tu vois quand (il) y a quelqu'un=hier j(e) voyais au restaurant + tu sens qu'(il) y a une **lignée** de +> à la base (il) y a certainement un + alors un indien <on dit pas un indien du coup mais un autochtone\> + et euh (il) y a quelque chose qui s'est fait + **(il) y a une HISTOIRE dans dans la personne qui est là aujourd'hui**

[T 02-08-18, 52'38 – 53'36]

L'analyse des critères d'authenticité des touristes nous renseigne ainsi sur les prérequis normatifs à la reconnaissance de l'authenticité culturelle dans le contexte de l'expérience touristique. Ces critères et la logique de continuité qui les fonde donnent à voir des représentations de la culture proches des définitions des États-Nations (« nation-state forms of authenticity », Heller et McElhinny, 2017, p.248), c'est-à-dire rattachables à la perception d'une communauté d'individus distincte, homogène sur le plan ethnique et celui des pratiques culturelles, et établie sur un territoire spécifique. Le principe de continuité à la base de ces critères opère des liens d'indexicalité entre sens, pratiques et contextes, mais aussi un rapport d'iconisation entre individus et formes physiques, qui font également le lien avec les représentations particulières de l'altérité autochtone vues précédemment.

Dans la section suivante, je m'intéresserai à la manière dont les touristes, à l'inverse, gèrent la « discontinuité », c'est-à-dire les situations où leurs perceptions d'authenticité entrent en conflit avec la réalité de leur expérience.

2.4. Gérer la discontinuité : attentes contrariées et (re)négociations de l'authenticité

Le principe de continuité qui sous-tendait les perceptions d'authenticité des touristes indexait pour ces derniers l'existence d'une culture distincte, base sur laquelle l'authenticité de l'expérience touristique pouvait être reconnue par les touristes. À l'inverse, la « discontinuité », caractérisée par l'ambiguïté des démarcations identitaires, le constat d'un mode de vie « trop » contemporain, ou l'absence de *signes synchrétiques de l'indianité* chez les guides ou dans le paysage de la communauté, pouvait être interprétée par les touristes comme les indices d'une perte de transmission culturelle, ou d'acculturation. C'est notamment l'idée qu'exprimera un couple de touristes français revenant du site Uashassihstsh. Dans l'échange qui suit, que je restitue en intégralité, le constat préalable d'une continuité des pratiques culturelles traditionnelles ilnu³⁶³ amène T1 à faire un parallèle entre Mashteuiatsh et d'autres communautés autochtones moins fortunées rencontrées lors de son voyage au Canada. Ce parallèle est l'occasion pour T1 d'associer l'idée de *continuité culturelle* à celle de *vitalité culturelle* :

E : et avant avant de savoir ça [que les gens d'ici continuent à travailler la fourrure] quelles étaient vos : qu'est-ce que la culture autochtone ou les autochtones vous évoquait//

T2 : c'était justement quand nous sommes arrivés ici on a vu qu'il y avait un visa- un village autochtone on aime bien voir les enfin/ connaître les co- les: communautés [...] et donc quand on voit quand on est arrivé ici hier après-midi nous avons vu qu'il y avait un village autochtone + **et ici on veut voir connaître la vie avant euh la modernisation/ c'est ce qui nous intéresse**

T1 : non et surtout ce qui est intéressant **c'est de voir que ça puisse continuer**³⁶⁴ + euh: parce que: dans d'autres euh parties du Canada + euh bon ben j'ai vu des villages des ré- des RÉSERVES + ce qu'on appelle des réserves en général + et les gens avaient vraiment piètre allure + parce que ben parce que ils f(ai)saient rien on les voyait qui + qui s- qui se promenaient à droite à gauche et qui étaient alcoolisés je pense aussi

T2 : oui on s'apercevait plutôt que c'était vraiment [xxx] la tradition + mais qu'ils ne pouvaient pas vivre + et qu'ils étaient

T1 : **ben en décadence quoi/**

T2 : en décadence et plus ou moins rejetés

³⁶³ T1 s'était présenté en début d'entretien comme pelletier (marchand de fourrure) à la retraite. Dans l'échange qui précède celui-ci, T1 exprimait sa joie de découvrir que les artisans du site de transmission continuent à pratiquer le tannage des peaux d'animaux selon des méthodes traditionnelles.

³⁶⁴ Considérant l'échange d'avant, le propos de T1 renvoie ici à la question des pratiques culturelles traditionnelles, et pas au commentaire de sa conjointe (T2) sur la vie avant la modernisation.

T1 : et c'est ça me fait plaisir de voir qu'il y quand même **des communautés qui arrivent à survivre** + et à conserver **donc** leur patrimoine + c'est ça qui est très intéressant

[T 07-06-18, 6'00 – 7'46]

Dans cet extrait, la continuité culturelle assurée par le processus de transmission et conservation du patrimoine, est vue comme garante de la survie des communautés à l'ère contemporaine, par opposition à sa rupture, qui devient quant à elle synonyme de décadence des peuples. On notera l'emploi du connecteur anaphorique « donc », qui inscrit l'idée de sauvegarde du patrimoine et celle de survie dans un rapport de cause à effet (T1 : « *y quand même des communautés qui arrivent à survivre + et à conserver donc leur patrimoine* »). À l'origine de cette association se trouve une vision puriste de la culture : T1 attribue vraisemblablement les problèmes sociaux des autochtones qu'il a vus dans d'autres parties du Canada non pas à des facteurs sociaux, politiques et/ou économiques externes, mais à un manque de connexion au champ de la « tradition ». Ce faisant, il donne écho à un discours encore prévalent en contexte nord-américain : celui des théories de la disparition des autochtones, basées sur une vision monolithique et iconisante de ces derniers³⁶⁵, comme des peuples ne pouvant se réinventer, ou survivre, sans avoir gardé un lien avec une culture « originelle », considérée comme emblématique de leur identité.

L'échange présenté ici relate une attente culturelle validée à l'échelle de l'expérience touristique locale, c'est-à-dire une attente conforme aux anticipations de T1 de la continuité des pratiques culturelles ilnu à l'ère contemporaine. Dans d'autres cas, le principe de continuité, les représentations culturelles, ou les critères d'authenticité formant les régimes d'authenticité des touristes pouvaient être contredits par leur expérience dans la communauté, provoquant ainsi des *attentes contrariées* – c'est-à-dire l'impression d'une anomalie dans l'image attendue de leurs hôtes et/ou de leur mode de vie. Ces attentes contrariées, bien qu'elles puissent susciter des mouvements de surprise ou de frustration chez les touristes, faisaient cependant rarement l'objet d'accusations explicites

³⁶⁵ L'idée selon laquelle les autochtones « sont » leur culture, et que si celle-ci disparaît alors ils disparaissent aussi.

d'inauthenticité en discours³⁶⁶. D'une manière générale, l'impératif de travail sur leur éthos amenaient les touristes à vouloir renégocier l'authenticité de l'expérience touristique. Cette négociation de l'authenticité s'opérait via divers procédés discursifs participant à (re)construire ou rationaliser les visions particulières de l'authenticité – et en particulier de l'authenticité autochtone – à l'origine des attentes des touristes.

Un premier procédé fréquent relevé en discours – qui apparaît dans certains des extraits de ce chapitre³⁶⁷ –, était le recours à *l'analogie* : en comparant la communauté visitée, en l'occurrence Mashteuiatsh, à d'autres communautés ou peuples autochtones correspondant plus « fidèlement » aux représentations de l'autochton(i)e qu'avaient les touristes, ces derniers rationalisaient ainsi le bien-fondé de leurs attentes culturelles – celles-ci étant légitimes « ailleurs »³⁶⁸, bien qu'elles ne soient pas assurées dans le contexte particulier de l'expérience locale. Un deuxième procédé, que je choisis de nommer *déplacement de la typification*³⁶⁹, consistait pour les touristes à « compenser » des critères d'authenticité invalidés ou une dimension non-attestée de leurs représentations culturelles (ex : la *dimension physique*), en reportant l'épicentre de leurs attentes sur une autre dimension (ex : la *dimension spirituelle*), afin de reconstruire leur perception d'une identité et/ou d'une culture autochtone légitime.

L'extrait suivant d'un entretien mené avec deux jeunes touristes canadiennes offre une bonne illustration de ce dernier procédé. Ces deux touristes s'étaient présentées en amont et au cours de l'entretien comme sensibilisées à la question autochtone, et particulièrement soucieuses de leur démarche en tant que touristes. Dans cet extrait, qui fait suite à une discussion sur les attentes culturelles stéréotypées dans le tourisme et à une question sur leurs propres conceptions de l'authenticité culturelle, l'une d'elles (T1) apporte une définition nuancée de cette notion, en veillant à laisser une place à l'hétérogénéité des visions de la culture et des modes d'identification. Cette réponse, à la mesure de son souhait de ne

³⁶⁶ À quelques exceptions près. Dans le chapitre suivant, je parlerai de « moments d'inauthentification » pour désigner les moments où s'observent un décalage entre attentes et réalité qui mettent en question l'authenticité de l'expérience touristique.

³⁶⁷ Voir notamment l'extrait analysé en introduction de ce chapitre.

³⁶⁸ Les touristes ayant recours à l'analogie étaient également ceux qui posaient une forme d'universalité aux représentations de l'authenticité autochtone.

³⁶⁹ Par « typification », je fais référence au mécanisme sémiotique à l'origine de la construction des stéréotypes. Comme l'expliquent Susan Gal et Judith Irvine (2019) le stéréotype est le résultat d'un processus de catégorisation d'événements en tant qu'instances de « types » (« cultural categories [that are] the result of arrangements that are embedded in systems of value for particular populations. [...] They are generalizations and conventional expectations », *Op.Cit.*, p.94).

pas essentialiser l'autre, est néanmoins immédiatement suivie d'une redéfinition de ce qui constituerait, pour elle, une véritable « essence culturelle autochtone » :

T1: [...] moi j(e) suis Franco-Ontarienne j(e) suis pas Québécoise + donc + une communauté francophone en Ontario + mais + c'est pas UN moule dans lequel euh + on on est coulé (ça) fait que vraiment d'une ville à l'autre euh + d'une région à l'autre de l'Ontario on est complètement/ différents puis chaque individu est différent + et c'est le fait de + de s'auto-identifier + j'imagine à cette euh cette culture-là cette minorité culturelle là + en étant authentique à soi-même donc + moi euh mm ++ ((expire)) (ad)mettons un membre d'une communauté des Premières Nations + qui a pas d(e) régalia + qui fait pas d(e) capteur de rêve + qui est + C'EST NORMAL LÀ [...] **ça évolue comme n'importe quelle autre culture** + t(u) sais nous autres euh + on vit pas dans un igloo là j(e) veux dire on on est ((rires)) + on est ((tousse)) comme + on fait pas de la traite des fourrures même si on est franco-ontariens puis + c'est comme on a pas de ceintures fléchées là chez nous p(u)is + c'est b(i)en correct + donc euh + c'est sûr que d'avoir une attente comme ça j(e) pense que c'est normal pour quelqu'un qui est moins informé puis + qui veut voir un petit peu l'exotisme + puis j(e) pense que cette authenticité-là oui c'est de garder peut-être un peu/ les traditions puis dire 'écoute ça ça a existé puis on est fiers de nos traditions + mais en même temps on est un peuple + euh mm qui qui regarde vers l'avenir puis qui est + qui est vraiment euh mm + j(e) veux dire euh: + **qui GARDE les mêmes valeurs + [...] j(e) pense que c'est ça L'ESSENCE + de + de ces peuples-là=c'est vraiment les les valeurs de base + de leurs sociétés + puis: le fait que + ÇA ça soit MAINTENU à travers euh le tourisme + j(e) pense que c'est ça vraiment qui est l'essentiel** j(e) pense que vous aviez dit ça tantôt pour l'authenticité j(e) pense que j(e) réponds un peu (rires) à cette question-là MAIS + c'est vraiment les les valeurs de base + qui devraient être comme une ligne directrice de tout ce qui se passe (ça) fait que même si on montre + euh regarde aujourd'hui c'est plus euh + regarde on s'habille comme euh + nord-am- de manière nord-américaine (et) puis on travaille dans des bureaux/ + puis on l(e) fait avec certaines +> **ces certaines VALEURS là qu'on a toujours gardées à travers euh + à travers les les siècles dans nos communautés**

[T 25-10-2018, 26'53 – 36'23]

Dans cet extrait, la touriste adresse l'horizontalité perçue entre elle et ses hôtes – sur le plan de l'accoutrement et du mode de vie moderne – en proposant une définition hétérogène et actionnelle de l'identité autochtone et en déconstruisant, à travers une défense de l'évolution des cultures, les attentes stéréotypées de certains touristes vis-à-vis des autochtones : vie dans un igloo, régalia, capteur de rêve, etc. Ce faisant, la touriste rationalise ce qui pourrait être une attente contrariée, à savoir la « discontinuité » à une image essentialiste et/ou passéiste de l'identité autochtone (« *C'EST NORMAL LÀ [...] ça évolue comme n'importe quelle autre culture + t(u) sais nous autres euh + on vit pas dans un igloo là* »), en la resituant dans une réalité contemporaine : les autochtones s'habillent et vivent « comme des allochtones », mais ils n'en sont pas moins autochtones. Pourtant, comme on le voit dans la suite de l'extrait, la touriste reporte cet essentialisme sur un autre aspect attendu de l'identité de ses hôtes : leurs valeurs (« *on s'habille comme euh + nord-am- de manière nord-*

américaine (et) puis on travaille dans des bureaux/ + puis on l(e) fait avec certaines +> ces certaines VALEURS là qu'on a toujours gardé à travers euh + à travers les siècles dans nos communautés »). Ici, ce ne sont donc plus les *signes syncrétiques de l'indianité* (Maligne, 2006, p.212) qui indexent l'identité autochtone, mais la continuité des valeurs (cf. *dimension spirituelle*). Le déplacement de la typification – ou le passage d'une dimension à une autre – est pour la touriste l'occasion de négocier une vision de l'authenticité cohérente avec son éthos, tout en reconstruisant indirectement le lien de filiation de ses hôtes à une culture originelle autochtone. Ainsi, l'essentialisme ne disparaît pas.

Une même tendance s'observe dans l'extrait suivant, où une touriste française, interrogée sur ses représentations des autochtones, fait état d'une attente contrariée liée à leur mode de vie moderne :

E : quelles étaient vos comment dire vos vos sources vos connaissances euh: + quelles é- quelle image vous aviez des autochtones avant véritablement de découvrir la culture autochtone au Québec //

T1 : ben surtout ce qu'on en voit à la télé dans le Grand-Nord + vraiment **le Grand-Nord pas euh ces régions un peu plus au sud euh: où: ben ils ne vivent pas euh: toute l'année avec leur fourrure sur la tête et: et: mm + engoncés dans leurs vêtements quoi + c'est:**

E : et vous vous attendiez à voir ce: + ce type d'images-là quand vous êtes arrivée au Québec// [xxx]

T1 : non/ + **je m'attendais pas à trouver autant de modernité/ + je pensais qu'ils étaient quand même euh: + encore non pas sous des tentes ou: je n(e) sais quoi mais plus type cabane** ou: voilà + et bon ça me réjouit de voir qu'ils: + **qu'ils soient intégrés/** + tout en ayant des droits euh trop limités à mon goût

[T 01-08-2018, 4'53 – 5'57]

Dans cet extrait, la touriste exprime a posteriori de son expérience touristique une représentation culturelle des autochtones faisant corps avec une représentation spatiale : celle du Grand-Nord³⁷⁰. Cette représentation spatiale – informée, comme en fera état la touriste plus tard en entretien, par le visionnement de documentaires sur le Grand-Nord – construit comme elle le confirme son imagination de l'altérité autochtone, sur le plan de l'apparence mais aussi du mode de vie. Dans la suite de l'échange où je questionne la touriste

³⁷⁰ Le « Grand-Nord » fait référence à la région du Nunavik, situé au Nord du Québec, où se concentrent un grand nombre de communautés inuit.

sur l'influence de cette représentation préalable sur ses attentes vis-à-vis de l'expérience touristique à venir, celle-ci réfute immédiatement cette possibilité pour néanmoins concéder, dans un mouvement de surprise décalé du sujet initial, une attente contrariée basée sur le mode de vie actuel des autochtones (« *Non/ + je m'attendais pas à trouver autant de modernité/ + je pensais qu'ils étaient quand même euh: + encore non pas sous des tentes ou: je n(e) sais quoi mais plus type cabane ou: voilà + et bon ça me réjouit de voir qu'ils: + qu'ils soient intégrés/ +* »). On peut considérer cet aveu d'une attente contrariée – et en particulier la concession qui suit cet aveu – comme une forme de négociation de l'authenticité : la touriste prend soin ici de manifester sa distance d'une attente impliquant une représentation ostensiblement stéréotypée du mode de vie autochtone contemporain – à travers sa référence indirecte aux tipis ou « tentes », pouvant mettre à mal son éthos –, et la transpose l'instant d'après sur un autre trope qu'elle semble considérer plus acceptable : celui de la pauvreté des autochtones, à travers sa référence aux « cabanes », qui rejoint une représentation déclassante du mode de vie autochtone³⁷¹. Ce faisant, la touriste ancre son anticipation d'un rapport différencié des autochtones à la modernité non pas dans une vision de l'authenticité inscrite dans un imaginaire primitiviste ou prémoderne, mais dans une réalité sociale contemporaine, informée par des références documentaires³⁷². Toutefois, malgré les précautions prises par la touriste pour contourner le stéréotype, sa tentative de renégociation de l'authenticité réactive un même imaginaire de *mal-modernité* attribuable aux autochtones, en posant leur écart à une norme allochtone comme une évidence, qu'il s'agisse de leur mode de vie ou de leur visibilité sociale (« *ça me réjouit de voir qu'ils: + qu'ils soient intégrés/ +* »).

Comme on le voit au travers des extraits analysés dans cette section, le rejet explicite des stéréotypes en discours – l'une des manifestations de l'éthos progressiste des touristes³⁷³ –, s'accompagne néanmoins de mouvements de (re)typification, visibles dans les procédés employés par les touristes pour renégocier des visions de l'authenticité basées sur une idée de continuité culturelle. En fin de compte, la « discontinuité » semble n'être acceptée que si les touristes sont capables de reconstruire des visions de l'authenticité conformes à leurs régimes d'authenticité.

³⁷¹ Voir la section 2.1.

³⁷² Le reste de l'entretien est saillant sur ce point.

³⁷³ Voir la section 1.2.

Conclusion

What counts as “authentic” is used by the West as one of the criteria to determine who really is indigenous, who is worth saving, who is still innocent and free from Western contamination [...]. At the heart of such view of authenticity is a belief that indigenous cultures cannot change, cannot recreate themselves and still claim to be indigenous. Nor can they be complicated, internally diverse or contradictory. Only the West has that privilege (Smith, 2013, p.77).

Dans son ouvrage de référence *Going Native : Indians in the American Cultural Imagination*, la sociologue yup'ik³⁷⁴ Shari Huhndorf lie l'engouement moderne pour la figure de l'autochtone dans la culture populaire étasunienne à deux événements majeurs du 19^e siècle : la conquête militaire des territoires autochtones et l'émergence du capitalisme industriel (Huhndorf, 2001, p.14). Ces bouleversements sociaux et technologiques, argumente-t-elle, ont engendré des changements idéologiques profonds dans la société étasunienne, au point de susciter des désirs « d'évasion »³⁷⁵ (*escapism*) qui trouvent leur substance dans une quête identitaire des individus et la nostalgie d'un retour aux sources. Cette quête s'opère à travers la figure-miroir de « l'autre » autochtone, dont l'identification permet de canaliser les anxiétés allochtones face à la modernité, et face à la mémoire traumatique d'un passé colonial (*Op.Cit.*). Comme le souligne Huhndorf, ces anxiétés autour de la modernité, qui trouvent un apaisement dans une représentation romantique de l'autochtone, n'ont pas pour effet de déstabiliser le statu quo, mais au contraire contribuent à renforcer the « racialized, progressivist ethos of industrial capitalism » (*Op.Cit.*), en perpétuant la nostalgie d'un mode de vie prémoderne qui fétichise l'autochtone et le rend exploitable par la culture populaire.

L'analyse que propose Huhndorf pour le cas étasunien, rejoint une partie de l'analyse de ce chapitre sur les attentes culturelles des touristes et leurs perceptions de l'authenticité. Les touristes français et nord-américains interrogés dans le cadre de cette recherche incarnaient

³⁷⁴ Les yupiks/yupiit (en anglais : « yupik eskimos ») sont un peuple autochtone de la côte ouest de l'Alaska.

³⁷⁵ Entendue ici dans son acception psychologique comme « *the tendency to escape from the real world to the delight or security of a fantasy world* » (« escapism », s. d.).

tous – de différentes manières selon leur provenance et bagage de connaissances sur les autochtones – les aspirations du touriste *post-moderne*, que je définirai à partir du profil établi en début de chapitre comme un touriste résolument libéral et réflexif, éveillé aux enjeux sociopolitiques et environnementaux contemporains et préoccupé par son rôle en société. Contrairement à la figure du touriste de masse, ce type de touriste ne cherche pas à participer à la consommation d’une culture matérielle, mais à vivre et ressentir cette culture dans la construction d’une relation humaine avec un autre vu comme une figure à laquelle s’identifier.

L’idéal relationnel induit par cet intérêt et identification à l’autre contraste à première vue avec la tendance historique allochtone illustrée jusque-là, à vouloir essentialiser les groupes et leurs identités pour les mettre à distance³⁷⁶. Il semble également rompre avec une certaine lecture passéiste des relations entre autochtones et allochtones basée sur l’idée de domination culturelle et de paternalisme, puisque dans cette configuration, l’autochtone n’est plus une figure mise à distance, mais devient au contraire partie prenante d’une relation humaine. Pourtant, cet idéal relationnel réactive ces frontières identitaires et cette lecture hégémonique à travers les attentes particulières que les touristes ont vis-à-vis de leurs hôtes, qui posent une condition à cette relation : celle de l’authenticité.

Dans ce chapitre, j’ai étayé les prérequis idéologiques de cette condition à travers l’analyse des *régimes d’authenticité* des touristes. J’ai montré que les *représentations culturelles* des autochtones et les *critères d’authenticité* qui forment ces régimes consacrent une même vision singularisante et primordialiste de l’authenticité culturelle, basée sur l’idée d’une culture originelle ayant perduré dans le temps (Theodossopoulos, 2013). *L’idéologie de continuité historique et culturelle* (Meek, 2021) qui structure cette vision – fonctionnant à la fois comme principe définitoire des critères d’authenticité des touristes, mais agissant aussi comme une logique globale qui sous-tend leurs représentations racialisantes de l’autochton(i)e – ramène l’imagination moderne des pratiques culturelles et identités autochtones à un passé de pré-contact, qui vient faire le lien entre des considérations raciales et des visions légitimes de la culture. Cette *idéologie de continuité* ne consacre pas une vision évolutive de la culture, malgré la concession d’un mode de vie moderne ; elle s’ancre

³⁷⁶ Voir le chapitre 1.

d'avantage dans une recherche d'inchangé, informée par des représentations racialisantes de l'autre et une vision puriste de la culture. En cela, elle se distingue de la notion d'historicité telle qu'elle est traditionnellement comprise, comme la « capacité qu'ont les acteurs d'une société ou d'une communauté donnée d'inscrire leur présent dans une histoire, à le penser comme situé dans un temps non pas neutre mais signifiant, par la conception qu'ils s'en font, les interprétations qu'ils s'en donnent et les récits qu'ils en forgent » (Bantigny, 2013, p.15-16).

Cette vision influence les attentes culturelles des touristes, qui se traduisent par la recherche conjointe – et renégociation systématique en discours – de caractéristiques syncrétiques de la vitalité d'une culture distincte, et d'une conformité aux représentations socioculturelles globales de l'autochton(i)e pour établir la valeur de l'expérience touristique. Au travers des régimes d'authenticité des touristes et de la logique de continuité qui les sous-tend, c'est donc non seulement une vision coloniale qui se réactive, mais aussi une vision nationaliste qui se dessine. Les touristes articulent, de fait, des régimes d'authenticité que je qualifierais d'émblématiques d'un nexus colonial-national, c'est-à-dire qui sont le produit d'une coalescence d'idéologies dominantes, fédérées par une même idéologie de continuité. En cela, les touristes sont des figures éminemment paradoxales : malgré leur engagement moral à dépasser leurs stéréotypes pour construire un rapport nouveau à l'autre et la performance continue d'un éthos progressiste axé sur la transgression d'un rapport colonial-marchand, ces derniers reproduisent, à travers leurs régimes d'authenticité, les rapports de pouvoir qu'ils ambitionnent de transcender.

Dans le chapitre suivant, je m'intéresserai à la part langagière des attentes culturelles des touristes, en examinant comment le visiteur participe à l'imagination de l'authenticité culturelle. J'analyserai comment les régimes d'authenticité des touristes et la logique de continuité qui les fonde, structurent également des attentes linguistiques particulières, qui impactent l'appréciation des pratiques langagières et des identités des guides.

Chapitre 5. Attentes linguistiques et (é)valuation des pratiques langagières ilnu

Society establishes the means of categorizing persons and the complement of attributes felt to be ordinary and natural for members of each of these categories. [...] We learn on these anticipations that we have, transforming them into normative expectations, into righteously presented demands (Goffman, 1963, p.2)

Je reçois des Parisiens pas intéressés par la communauté, et ils me font remarquer que j'ai pas l'accent du sud [...]. Marre de ce stéréotype [...], pas la première fois qu'on me le sort (Carnet de terrain, entrée du 25 octobre 2017)

Introduction

Afin d'introduire le propos de chapitre, je souhaite partir d'une anecdote personnelle, vécue à de nombreuses reprises lors de mes interactions avec des touristes français au carrefour d'accueil touristique et sur le site de transmission culturelle. En tant que préposée à l'accueil dans ces espaces, mon rôle premier était d'accueillir les visiteurs, en leur fournissant les informations nécessaires sur les activités touristiques de la communauté, et en répondant, dans la limite de mes connaissances – et en l'absence de mes collègues –, à leurs diverses questions sur la culture et le mode de vie local. Afin d'éviter tout malentendu qui aurait pu mettre en doute l'authenticité de l'expérience culturelle transmise aux touristes, j'avais ressenti la nécessité de développer, dès le début de ma prise de fonction et après discussion avec mes collègues de travail, un discours d'accueil rôdé sans faux-semblant autour de mon statut d'allochtone française, en soulignant le fait que le reste des acteurs et actrices du tourisme dans la communauté étaient autochtones. La mention de mon statut d'allochtone dans la communauté, qui ouvrait tous mes discours d'accueil, faisait partie d'une stratégie argumentative plus large mettant l'accent sur le côté hétérogène et « ouvert » de Mashteuiatsh³⁷⁷, qui avait pour but de présenter le profil social contemporain de la

³⁷⁷ Cette stratégie d'accueil fonctionnait avec les touristes au point d'être reprise par certains de mes collègues qui faisaient souvent référence à ma nationalité française et/ou à mon origine régionale pour justifier l'ouverture de la communauté sur l'extérieur ou introduire des éléments de culture (contacts avec les premiers français, rayonnement culturel, formation, etc.). Cette stratégie servait également à construire un discours sur la langue comme je le montrerai au prochain chapitre.

communauté tout en créant la connivence avec les touristes dès leur arrivée³⁷⁸. Bien qu'il soit toujours bien reçu par les touristes, ce discours suivait rarement la trajectoire linéaire d'un simple monologue mais était au contraire fréquemment interrompu par des questions curieuses portant sur mon origine régionale et, lorsque celle-ci était clarifiée, par de vives réactions, de surprise ou de déni, quant au fait que je n'avais pas « l'accent de Marseille » ou « l'accent du Sud ».

Dans ces moments particuliers, j'interprétais les réactions des touristes comme une expression de leur difficulté à me situer « identitairement » – c'est-à-dire à me reconnaître comme membre légitime d'une communauté de langue et de culture régionale sur la base de traits linguistiques imaginés, ici un accent, perçus comme emblématiques de cette appartenance, et censés par conséquent faire partie de mon répertoire langagier. Ce que je me formulerai bien plus tard, c'est que ce type d'anecdote constituait un bon exemple de ce que j'ai exposé au chapitre précédent, à savoir une *attente culturelle contrariée*. Ici, cette attente contrariée portait sur ma manière de parler : un « accent du sud » aurait dû accompagner la révélation de mon origine régionale, et en ne le faisant pas, venait créer un écart entre une image attendue et une image perçue de moi.

Cette anecdote illustre, de façon tout à fait anodine, la manière dont les pratiques langagières participent aux perceptions sociales des individus, et inversement, comment certaines origines, identités sociales ou géographiques, sont associées à des manières de parler spécifiques – et font l'objet d'anticipations linguistiques particulières en interaction. Comme l'a montré le sociologue Erving Goffman (1963), toute situation d'interaction implique une reconnaissance sociale d'autrui, qui s'accomplit en premier lieu à travers sa « reconnaissance cognitive » (*cognitive recognition*) : « the perceptual act of 'placing' an individual, whether as having a particular social identity or a particular personal identity » (*Op.Cit.*, p.67). Pour Goffman, cet acte de reconnaissance relève d'un processus d'identification, qui suppose la réception et la validation par autrui de signes institutionnalisés porteurs de significations sociales³⁷⁹, formant la *cohérence* de l'image sociale d'un individu (*Op.Cit.*, p.43-45).

³⁷⁸ Cette stratégie avait aussi pour objectif de justifier ma présence dans la communauté en tant que travailleuse allochtone.

³⁷⁹ Ces signes peuvent être des symboles (vêtements, insignes ou autres marques de statut, etc.), des propriétés physiques (cicatrices, couleur de peau, etc.), ou des pratiques sociales (manières de parler, manières de s'habiller, etc.) : en somme, tout élément capable de véhiculer une information sociale sur autrui. Parmi ces signes, Goffman distingue les *symboles de prestige* et les *symboles de stigmata*, dont la reconnaissance est impliquée dans l'identification des individus mais aussi dans l'estimation de leur « valeur » sur le plan social (*Op.Cit.*, p.44). Goffman souligne ainsi qu'assigner une identité sociale particulière à un individu revient aussi

Comme j'ai voulu le montrer à travers l'anecdote relatée précédemment, la « langue », ou manière de parler, constitue l'un de ces signes de cohérence participant à l'identification sociale des individus, capable de faire – ou au contraire, de rompre – le lien entre une image sociale projetée et une image sociale attendue (*Op.Cit.*, p.44).

Délaissant une approche interactionniste au profit d'une réflexion outillée par la sémiotique percienne et ancrée dans les théorisations socioculturelles de la différence sociale (Gal et Irvine, 2019), certains courants critiques de l'anthropologie linguistique nord-américaine ont ces dernières années entrepris d'interroger ce postulat de la « cohérence » à la suite d'Erving Goffman, en questionnant les processus idéologiques et sémiotiques qui amènent certains traits linguistiques à indexer des identités sociales ; et inversement, de comprendre comment des groupes d'individus en viennent à indexer eux-mêmes des formes linguistiques (Rosa et Flores, 2017, p.14; Rosa, 2019 ; Alim, 2016). L'anecdote que j'ai relatée précédemment fournit un exemple de ce type de processus sémiotique. L'anomalie – l'écart entre une image sociale vue et une image sociale attendue – perçue par les touristes constitue une occurrence de *banal enregistrement* au sens qu'en donne Asif Agha (2005) : il s'agit d'un processus par lequel des formes linguistiques particulières (traits, caractéristiques : ici un accent) sont associées à des profils sociaux imaginés (« les gens du sud ») et produisent la perception de l'existence de registres de langue³⁸⁰ emblématiques d'un groupe (ex : le « parler des gens du sud »).

Comme je le montrerai dans ce chapitre, ce type d'association n'est jamais neutre, mais toujours idéologiquement informé : ces processus sont fondamentalement tributaires des normes, savoirs et connaissances – sur les individus et leurs pratiques – qui précèdent les situations d'interaction elles-mêmes. En effet, les liens sémiotiques qu'établissent les acteurs sociaux entre manières de parler et individus n'existent pas *in vacuo*, puisque comme nous le rappellent Mary Bucholtz et Kira Hall (2005), les associations entre langue et identité « are rooted in cultural beliefs and values – that is, ideologies – about the sorts of speakers who (can or should) produce particular sorts of language » (*Ibid.*, p.594). S'interrogeant sur

à le classer socialement, c'est-à-dire à lui attribuer une place au sein de hiérarchies sociales préétablies, à travers l'authentification de signes dont la signification et le potentiel de valuation sociale est le produit de constructions historiques et de rapports de pouvoir.

³⁸⁰ Suivant Gaëlle Planchenault (2014a, p.35), je choisirai dans ce chapitre de ne pas faire de distinction entre les notions de registres, genre, et de style. Mon usage du terme *registre* désignera ainsi une manière de parler dont les formes linguistiques sont assez régulières et reconnaissables pour devenir emblématiques de type d'individus.

l'origine de ces liens, les partisans d'une perspective raciolinguistique ont entrepris de questionner, dans une perspective historique, le rôle des idéologies dominantes – en particulier le colonialisme – dans la co-naturalisation entre certaines pratiques langagières et certaines catégories sociales (Rosa, 2019).

Les réactions des touristes évoquées précédemment – fondées sur le constat d'un écart entre une origine régionale déclarée et une pratique langagière attendue – n'avaient, je le dis clairement ici, aucune incidence sur la perception de ma propre identité sociale, ni sur la légitimité de mon sentiment d'appartenance culturelle. Elles n'avaient pas non plus d'impact sur la perception de l'expérience touristique qu'étaient venus chercher les touristes, puisque mon identité de française allochtone n'avait aucune valeur en tant que « produit touristique » dans ce contexte. À l'inverse, les processus sémiotiques de catégorisation linguistique et identitaire que j'analyserai dans ce chapitre sont d'une toute autre nature au regard des catégories sociales mobilisées pour caractériser les acteurs, leurs identités et leurs pratiques langagières – j'ai nommé les catégories d'*espace* et de *race*³⁸¹ – mais aussi d'une toute autre portée lorsque impliqués dans la reconnaissance individuelle, sociale et/ou politique des acteurs et actrices autochtones du tourisme dans le contexte de la rencontre touristique – un contexte où la co-naturalisation de certaines catégories sociales – langue, race, espace – fonde, précisément, comme je le montrerai, les attentes d'authenticité des touristes.

Ce cinquième chapitre poursuit la réflexion du chapitre précédent, en se focalisant cette fois sur l'analyse des attentes linguistiques des touristes. Il explore comment les visions d'authenticité des touristes informées par des représentations racialisées des autochtones issues de la culture populaire et des « discours nationalistes euro-américains » (Meek, 2021) façonnent l'anticipation des pratiques langagières et des identités culturelles ilnu dans le contexte du tourisme. L'objectif de ce chapitre sera de cerner la nature de ces anticipations ou attentes linguistiques, les (é)valuations des pratiques langagières (et) d'autrui qu'elles mettent en branle, les idéologies plus larges qui les informent, ainsi que leur implication pour l'(in)authentification – des guides et de l'expérience touristique. Pour ce faire, j'examinerai dans un premier temps comment le neleueu participe aux perceptions d'authenticité culturelle des touristes, en analysant les différentes valeurs que ces derniers lui confèrent dans le contexte de l'expérience touristique. À partir des commentaires métalinguistiques

³⁸¹ Voir le chapitre 4. Pour un commentaire sur l'emploi du terme « race », se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

des touristes sur les pratiques de leurs hôtes et de *moments d'inauthentification* rapportés en discours, je propose dans un deuxième temps de caractériser les attentes linguistiques particulières que ce rapport entre langue et authenticité structure³⁸². À cette fin, j'examinerai comment la *logique de continuité* au cœur des régimes d'authenticité des touristes évoquée au chapitre précédent se traduit d'un point de vue langagier à travers les attentes que les touristes formulent sur les pratiques langagières de leurs hôtes et sur la présence du *nelueun* dans l'espace de la communauté. Je montrerai comment ces attentes reposent sur des typifications préalables de locuteurs (Gal et Irvine, 2019, p.94) et des visions normatives de la place socio-spatiale revenant à certaines langues –, faisant le lien avec une idéologie coloniale et nationaliste des langues et des cultures. Après avoir montré, pour chaque type d'attentes, comment les touristes négocient ces visions normatives lorsque celles-ci sont contrariées, je me pencherai enfin sur l'analyse des moments où cet entrecroisement de logiques coloniales et nationalistes produit des attentes linguistiques conflictuelles, qui génèrent des (é)valuations elles-mêmes conflictuelles des pratiques langagières locales, réactivant des perceptions d'assimilation culturelle et de *languagelessness* (Rosa, 2016). Globalement, ce chapitre vise à questionner l'interrelation entre les logiques coloniales et nationalistes caractéristiques des régimes d'authenticité des touristes et leurs effets sur les (é)valuations des touristes des pratiques langagières et locuteurs autochtones.

³⁸² En plus des extraits d'entretiens, je choisirai dans ce chapitre et dans le suivant d'intercaler en début de sections des extraits de discours circulants issus de guides de voyage afin de souligner la dimension trans-locale des discours et/ou attentes linguistiques auxquelles sont régulièrement confrontés les acteurs et actrices du tourisme.

1. La langue comme marqueur d'authenticité : dimension individuelle, culturelle et relationnelle

T1 : oui puis [la langue] ça fait partie euh: ++ euh de la découverte et donc ça va + ça va d'office avec euh ++ les gens qu'on va rencontrer [T 02-08-18, 24'14 – 24'25]

La présence visuelle et sonore du *nelueun* dans les espaces publics et touristiques de la communauté – que ce soit à travers l’affichage institutionnel, la signalisation bilingue, ou via la documentation, la scénographie ou les performances verbales des guides lors des visites – revêtait une importance centrale pour les touristes³⁸³. Pour ces derniers, la langue constituait en premier lieu un élément de *différence* et de *découverte* attendu et recherché dans le contexte de l’expérience touristique. C’est l’idée que me partageait une touriste québécoise en réponse à une question générale sur l’importance de la valorisation des langues autochtones dans le tourisme. Dans l’extrait qui suit, la curiosité de la touriste pour la forme écrite et sonore du *nelueun* confirme la valeur que celle-ci lui confère en tant qu’objet de découverte, à travers la différence visuelle et linguistique qu’il incarne par rapport au français et d’autres langues dont la touriste se dit familière :

E : [...] est-ce que est-ce que pour vous + montrer les langues les mettre/ en avant dans le tourisme ou dans d'autres contextes c'est important//

T2 : ABSOLUMENT absolument absolument + vraiment

E : pourquoi + pourquoi//

T2 : parce que: euh + parce que c'est intéressant de voir le l'agencement des lettres d'une autre façon + euh si +> p- parce que je sais que quoi lire dans les langues=j(e) parle euh plusieurs langues mais et là c'est c'est une autre langue **puis j(e) me pose tout d(e) suite la question oh ça s(e) prononce comment puis + et j'ai envie de L'ENTENDRE quand j(e) le vois + c'est ça**

[T 16-08-18, 34'57 – 35'26]

³⁸³ Cette recherche d’authenticité ne portait pas toujours sur le *nelueun* en tant que « langue » localement identifiée, les touristes ignorant généralement l’existence et l’histoire particulière du vernaculaire local avant d’arriver dans la communauté. C’était davantage la présence d’une « langue autochtone » (globalement conçue) qui revêtait une valeur pour ces derniers dans le cadre de leur expérience.

Le nelueun était aussi interprété par les touristes comme un marqueur d'identité, de territorialité ou encore de mémoire dans le contexte local de la communauté³⁸⁴. Ces différentes valeurs indexicales attribuées à la langue se retrouvaient de manière saillante dans les réactions des touristes à la signalétique bilingue nelueun-français dans la communauté (« [...] *je trouve que ça a un impact + euh c'est une façon de dire que c'est notre territoire + et je trouve ça bien correct* » ; « *it's the pride of the First Nation + right//* », « [...] *on sent qu'on est + qu'on est dans une communauté quand on arrive* »). L'extrait d'entretien suivant, mené avec un touriste allemand et sa compagne, illustre bien cette pluralité des valeurs accordées à la langue :

E : how do you interpret it like what what does it mean the fact that they wanted to put their language on universal signs like this// + do you feel it has a spe- specific meaning//

T1 : I I I think it's important for for for uh + for people to know **where are the the ROOTS of them** + and I think it's uh it's + **for for US uh it's just a sign but I think for for the people who's living here + uhm it's it's it's much MORE than than only a** + I think of something with with to do with uh + what is this word//\

E : would you say it's it's it's about identity//

T1 : YES exactly/ + Identity that was the word + yes\ + it's important/ I think it's very important [...] + there are very very many **dialects** in Germany and uh + the **regions are very PROUD of them and they they KEPT them** and they are trying to to to talk to the children <not in school/> but at home with uh in their own language and their own dialect and uh + **I think it's a it's a part of of + DIVERSITY and uh**

[T 06-09-18, 11'26 – 13'15]

Les choix lexicaux du touriste dans cet extrait (« racines », « identité », « diversité »), nous renseignent sur les valeurs conférées au nelueun dans ce contexte. La présence du nelueun sur des panneaux officiels participe à la fois à indexer une forme de continuité culturelle – l'évocation des « racines » traduisant la perception d'un rapport au territoire et la filiation identitaire à un peuple ancien –, mais aussi une forme de *diversité linguistique* appréciable dans le contexte de l'expérience touristique. Ici, cette « diversité » n'est pas seulement

³⁸⁴ La présence spatiale du nelueun venait ainsi répondre de manière plus personnelle au « sense of place » des touristes en quête d'une expérience culturelle « typiquement autochtone ». Dans les entretiens que j'ai menés avec des touristes français avant l'adoption de la signalétique bilingue (autour de 2018) ces derniers partageaient leur frustration face à l'absence de démarcations « claires » (par des panneaux ou signes culturels) d'un territoire spécifiquement autochtone. Dans mes entretiens les plus tardives, ces derniers interprétaient la présence du nelueun dans l'espace comme la marque (voire, la « mise en frontière » symbolique) d'un espace culturel identifiable comme autochtone.

entendue comme « différence culturelle » mais est aussi liée à l'affirmation d'une culture minoritaire : le parallèle que le touriste établit avec la situation des « dialectes » allemands des « régions » révèle une conception de la langue inscrite dans un rapport de minoration linguistique mais aussi de résistance à une culture majoritaire ou globale³⁸⁵. Ces différentes valeurs indexicales attribuées à la langue participaient à assurer l'attente de continuité culturelle des touristes en attestant de l'existence d'un groupe culturel et politique distinct, de même que le caractère unique d'une expérience touristique autochtone pensée à rebours des canons et espaces mondialisés. Le nelueun est ainsi perçu, à travers le parallèle que tisse le touriste avec une situation linguistique trans-locale, comme le marqueur de fierté d'une culture périphérique et en cela, vient répondre à la quête des touristes pour des expériences uniques³⁸⁶.

Enfin, si les touristes percevaient le nelueun comme un élément emblématique de la culture locale, ainsi qu'un élément important de l'identité culturelle de leurs hôtes, ils le construisaient également comme un élément central à leur identification à ces derniers. En effet, le nelueun était aussi considéré par les touristes comme une manière d'entrer en relation avec leurs hôtes – comme un mode d'accès à une altérité culturelle imaginée *aussi* dans sa différence linguistique. Cette dernière valeur se retrouvait dans le souhait fréquemment exprimé par les touristes de pouvoir acquérir un savoir rudimentaire en nelueun – essentiellement lexical – afin de communiquer avec leurs hôtes. Ce désir de rapprochement par la langue revêtait toutefois une dimension plus idéologique que communicative pour les touristes. Le nelueun représentait pour ces derniers un autre moyen de performer leur *éthos progressiste* auprès de leurs hôtes, en manifestant pour certains leur conscience de la part langagière des luttes ou de l'accès à l'autonomie politique des autochtones (« *je pense que ça devrait être leur langue maternelle et: + passer en priorité sur le français [...] ET inciter ((rires)) les gens comme moi [...] à essayer de: + d'intégrer quelques mots* »), et/ou bien en créant, pour d'autres, le rapport de proximité à autrui par la pratique de la langue – voire, la reconnaissance *venant* d'autrui – qu'ils recherchaient par ailleurs pour établir la valeur de leur expérience touristique. Dans l'extrait qui suit, la référence au nelueun comme outil de « mise en scène » traduit bien la fonction performative

³⁸⁵ Le terme « diversité » étant souvent employé, dans les discours populaires et médiatiques, en lien avec l'idée de « mondialisation » et la notion connexe « d'homogénéisation (culturelle) ».

³⁸⁶ Voir le chapitre 4.

stratégique que revêt cet accès à la langue pour la construction conjointe du rapport à l'autre et de la performance de l'éthos des touristes :

T1 : ouais + moi moi j'aurais aimé avoir un panneau + euh: un panneau [xxxx] enfin le [le nelueun] mettre plus en avant + pour QUE + alors là je leur ai dit 'merci' alors <j'arrivais pas> ((segment soufflé)) d'un stand à l'autre à m'en rappeler il paraît que j(e) le prononçais bien + voilà + j'arrivais pas à me rappeler d'un stand à l'autre la perte de la mémoire courte tu sais euh+ tu fais d'un stand à l'autre [xx] mais + c'était agréable de l(e) dire=alors j(e) sais pas si c'est un cliché de TOURISTE je sais pas mais ça me + mais c'est [xxx] [...] et (il) y a des gens qui ont demandé 'comment on dit + certaines choses' + (il) y a des gens pendant qu(e) les présentations +> 'comment on dit ça comme on dit ça' donc peut-être ouais mettre en avant plus euh

T2 : moi je moi j(e) dirais que + ce p(e)tit lexique + <alors c'est ma conception hein>\ mais ce p(e)tit lexique avec les mots qu'on retrouve sur chaque atelier différent c'(es)t-à-dire le le BOIS le + la PEAU + les les mots qui qui en fait quand on va voir le

T1 : concernent euh l'activité

[...]

T2 : parce que en fait on passe souvent dans les: les choses d'informations + les choses + non mais les choses d'informations on nous donne des brochures on nous donne on nous abreuve de brochures et puis après + après voilà + et là si si en gros euh votre lexique + **on l(e) retrouve et on peut le le mettre en scène**

T1 : **le mettre en pratique**

T2 : euh avec la personne qui elle a aussi les deux trois mots pour euh + pour faire parler=parce que + souvent

[...]

T1 : et t'es content quand ils te disent que tu le prononces bien + euh tout comme une gosse quoi <'ah tu le dis bien'>/ + sérieux

[T 02-08-18, 1'11'26 – 1'15'28]

Les extraits analysés ci-dessus témoignent de la manière dont le nelueun est construit par les touristes comme un marqueur d'authenticité contribuant à la valeur de l'expérience touristique. Cette perception globale d'authenticité « linguistique » répondait cependant à certaines conditions, qui s'exprimaient dans le discours des touristes à travers deux types d'attentes linguistiques : des attentes que je qualifierais de *raciolinguistique* et de *topolinguistique*, pour signifier les liens sémiotiques – d'iconisation et d'indexicalité, respectivement – qu'elles entretiennent avec deux catégories sociales évoquées, déjà

introduites au chapitre précédent : l'*espace* et la *race*³⁸⁷. Lorsque contrariées, ces attentes menaient à des situations ou *moments d'inauthentification* où la langue, par définition, n'était plus en mesure de produire de la valeur comme marqueur d'authenticité. Ces moments d'inauthentification, observés plusieurs fois mais aussi rapportés par les touristes et les guides en entretien, avaient des conséquences sur la perception de l'expérience touristique et de l'identité des acteurs locaux. C'est ce que je montrerai dans la suite de ce chapitre.

2. Les attentes raciolinguistiques

2.1. Définition

La perspective raciolinguistique (Rosa, 2019) que j'ai évoquée ailleurs dans ce travail, me servira ici d'entrée vers l'examen des attentes linguistiques des touristes. Outre son apport pour une analyse historique de la manière dont les processus de co-naturalisation entre langue et race se sont structurés et normalisés dans le cadre de projets coloniaux et nationalistes liés à l'émergence des États-Nations modernes, cette perspective doit aussi, comme le rappellent Jonathan Rosa et Nelson Flores (2017, p.626), mettre en lumière :

[...] the importance of conceptualizing contemporary debates about racial and linguistic authenticity in relation to colonial logics through which boundaries delimiting categories of race and language are co-naturalized in shifting ways as part of broader power formations.

La définition donnée ici délimite l'usage que je ferai de l'expression « attentes raciolinguistiques » dans cette section, et du rapport de ce type d'attentes à la notion d'authenticité culturelle en tant que construction idéologique. En parlant « d'attentes raciolinguistiques », je chercherai donc à décrire des attentes qui réarticulent, dans un présent contemporain, des perceptions historicisées de la différence raciale et linguistique, participant à la reproduction et/ou au maintien de certaines divisions et hiérarchies sociales.

³⁸⁷ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

2.2. La compétence en nelueun

Le mot « *race* » est employé dans l'un de ses sens traditionnels, celui de groupe national, et non au sens biologique. [...] Par conséquent, les notions de langue et de culture sont à nos yeux vraiment centrales dans le mandat (Commission Royale, 1967, p.xii)

C'est ainsi qu'au Canada, du côté francophone surtout, on a souvent tendance à identifier langue et culture. On semble s'imaginer qu'à la vie et à la pureté de la langue correspond nécessairement la vitalité d'une culture (Commission Royale, 1967, p.xxvii)

L'importance que les touristes accordaient à *la langue* dans le contexte de leur expérience, préluait une attente récurrente chez ces derniers : celle de la *compétence linguistique* de leurs hôtes, entendue comme la capacité à parler couramment une langue autochtone *supposée être* leur langue maternelle³⁸⁸. Cette attente de compétence linguistique participait aux perceptions d'authenticité culturelle des touristes, et se croisait en discours à des représentations particulières de l'identité culturelle – et plus spécifiquement, de l'identité autochtone. Considérons l'échange suivant, tiré d'un entretien avec deux touristes québécoises :

E : mais du coup euh c'est une c'est une grosse question que je vous pose mais + qu'est-ce + l'authenticité/ + de la culture des cultures autochtones pour vous ça + ça aurait l'air de quoi// ou ça: + je je sais que c'est + en tant que non-autochtone c'est difficile de DÉFINIR ça:/

T1 : ben déjà est-ce que les gens ici ils **parlent innu ou pas + ou est-ce qu'ils parlent seulement français puis les jeunes + connaî- maîtrisent pas leur langue//**

[T 16-08-18, 37'10 – 37'36]

Dans cet extrait, ma question d'amorce générale sur l'authenticité culturelle (« *l'authenticité/ + de la culture des cultures autochtones pour vous ça + ça aurait l'air de quoi//* ») suscite une réponse spontanée de T1 portant sur la compétence linguistique des Innuatsh dans leur langue ancestrale (« *Ben déjà est-ce que les gens ici ils parlent innu ou pas [...]* ») – qu'elle

³⁸⁸ L'expression « langue maternelle » ou « leur langue » était en effet systématiquement employée par les touristes en entretien pour se référer au nelueun, tandis que le nom commun « le français » servait à désigner le français comme langue d'usage. On peut voir dans cette simple différence de nomination une catégorisation préalable des touristes.

oppose immédiatement à ce qui ne serait pas authentiquement « autochtone » pour elle, à savoir une compétence exclusive en français (« [...] *ou est-ce qu'ils parlent seulement français puis les jeunes + connaît- maîtrisent pas leur langue//* »). La réponse de la touriste est intéressante à plusieurs égards. Elle nous renseigne en premier lieu sur la valeur qu'elle accorde à *la langue* – ou ici son corollaire : la compétence linguistique – comme marqueur d'authenticité culturel. Sa réponse nous renseigne ensuite, plus particulièrement, sur la manière dont cette authenticité culturelle « autochtone » est pensée. Comme on le comprend dans l'extrait, cette authenticité est conditionnée³⁸⁹ à la reconnaissance de pratiques linguistiques et types de locuteurs jugés « légitimes » par la touriste. Dans sa réponse, la touriste articule en effet une vision de l'authenticité culturelle reposant sur l'imagination d'un locuteur autochtone parlant une langue autochtone. À l'inverse, la compétence exclusive en français – ou ce que cette dernière suppose, à savoir la perte de transmission générationnelle d'une langue autochtone, indice de *discontinuité culturelle* que la touriste évoque indirectement à travers la référence spécifique aux « jeunes »³⁹⁰ – semble être vue comme une anomalie, puisqu'elle se rattache à la reconnaissance d'un statut de locuteur francophone et non, selon elle, autochtone.

L'extrait présenté ici illustre une anticipation commune chez les touristes : celle d'une correspondance entre langue et identité ou ce que le sociolinguiste Janus Spindler Møller nomme l'*ethnolinguistic cornering* (2022) :

The concept is based on the ethnolinguistic assumption (Blommaert et al. 2012) denoting the alignment of languages and ethnic identities and the idea of the modern subject as monocultural and monolingual. [...] An example is the question “it’s difficult to be bilingual, right?” where “to be bilingual” is constructed in a binary opposition to being monolingual which is considered to be the normal and preferable.

³⁸⁹ L'emploi du terme « conditionné » est pertinent ici puisque la réponse de la touriste est formulée comme une question, attendant une (in)validation de ma part.

³⁹⁰ La touriste fait référence à une configuration commune des situations de réclamation linguistique en contexte autochtone, à savoir le clivage (ici générationnel) entre « locuteurs traditionnels » et « néolocuteurs », causé par une rupture dans la transmission de la langue. On retrouve à travers cette référence la logique de continuité culturelle propre aux conceptions de l'authenticité des touristes (voir le chapitre 4). Cette logique sert ici de base à l'évaluation de la situation linguistique locale : la touriste cible les jeunes comme locuteurs de référence car ces derniers seraient, dans un contexte de vitalité linguistique (et culturelle), les premiers destinataires de la transmission linguistique et par conséquent, les premiers dépositaires d'une compétence maternelle dans la langue.

Cet alignement se retrouve dans l'association établie par la touriste entre compétence linguistique, types de locuteurs et authenticité culturelle. Il n'est pas non plus anodin, puisqu'il dessine en filigrane une conception de l'authenticité où une culture, ici autochtone, est définie par la compétence linguistique de ses membres, et où un autochtone est, de facto, défini par sa langue.

Le fait que cette touriste québécoise interprète la compétence linguistique dans une langue autochtone comme une preuve d'authenticité culturelle n'est peut-être pas surprenant considérant le poids qu'a pris la question de la sauvegarde des langues autochtones au Canada ces dernières années, suivant la publication du rapport final de la CVR³⁹¹. En contexte québécois, ce type d'association n'est pas non plus inattendue étant donné la mémoire collective des luttes linguistiques francophones, qui ont traditionnellement amené la langue, en tant que catégorie de discours, à être construite comme un élément définitoire des groupes culturels. Dans le débat public, ces situations ont souvent amené les questions linguistiques à être formulées et comprises à travers la rhétorique des langues en danger et celle du nationalisme, deux sites de production de discours sur l'authenticité des peuples (Duchêne et Heller 2008).

Le reste de l'entretien mené avec ces touristes sera particulièrement éclairant quant à la prégnance de cette mémoire nationaliste et son rôle dans l'appréhension du rapport des Innuatsh à leur langue :

E : dans l(e) fond c'est: ça marque l'authenticité euh: la langue//

T2 : oui

T1 : mais c'est pas juste que ça marque l'authenticité

E : ça exprime l'identité vous diriez//

T1 : ben c'est que ça **PROTÈGE** l'identité de parler sa langue

T2 : et puis **ça permet une construction linguistique** justement alors là ça va permettre la production poétique et le reste et puis c'est c'est + **avec des normes linguistiques** qui sont **standardisées** dans **des manuels des grammaires** et tout euh

³⁹¹ Document que la touriste me commentait par ailleurs en début d'entretien et qui justifiait en partie son épiphanie quant à la question autochtone.

E : dans le fond ça perpétue la culture la production écrite dans une culture//

T2 : c'est ça + **dès qu'une langue a une production euh linguistique c'est pas un dialecte c'est une langue** + c'est ça

[T 16-08-2018, 42'29 – 43']

Dans cet extrait, j'invite les deux touristes à clarifier le lien que l'une d'elle a précédemment établi entre langue, authenticité et identité (E : « *Dans l(e) fond c'est: ça marque l'authenticité euh: la langue//* », « *Ça exprime l'identité vous diriez//* »). La réaction de T1 clarifie la relation de consubstantialité qu'entretiennent, pour elle, ces notions. La touriste articule ici une vision du rapport langue-identité où l'identité préexiste à la langue, mais où cette dernière est garante de sa continuité, comprise à travers l'idée de « protection ». On retrouve ici la logique de continuité culturelle examinée au chapitre précédent : la survivance de l'identité culturelle est présentée comme étant assurée par la pérennité d'une langue (« [...] *ça PROTÈGE l'identité de parler sa langue* »), miroir de la vitalité d'une culture de par sa propension à être un vecteur de production et de diffusion littéraire de cette même culture³⁹² (« *et puis ça permet une construction linguistique justement alors là ça va permettre la production poétique et le reste [...]* »). La « construction linguistique » dont parle la touriste dans la suite de son propos, qui fait référence à la culture écrite, révèle au final une conception de la langue et de la vitalité culturelle inscrite dans une *idéologie du standard* (Gadet, 2002) : « *avec des normes linguistiques qui sont standardisées dans des manuels des grammaires et tout euh [...]* ». Cette idéologie se révèle ici à travers la référence de la touriste aux normes et outils de codification linguistiques, mais aussi dans la distinction qu'elle établit entre *langue* et *dialecte*, qui dénote une vision politique et hiérarchique des langues (« [...] *dès qu'une langue a une production euh linguistique c'est pas un dialecte c'est une langue + c'est ça* »).

La vision du rapport langue-identité qu'articule la touriste et qui participe à sa définition de l'authenticité culturelle, est cohérente avec la « politisation de la langue et de l'identité » propre à ce qu'Isabelle Violette (2023, p.245) nomme « l'espace discursif de la francophonie

³⁹² Cette idée de « culture écrite » comme preuve de vitalité culturelle reviendra à plusieurs reprises dans cet entretien, lorsque les touristes s'enquerront de l'existence d'une bibliothèque dans la communauté, de la disponibilité de livres en neuvain dans les commerces, ou encore du nombre d'auteurs autochtones au Québec.

canadienne ». Cet espace se caractérise, comme l’ont montré de nombreux sociolinguistes du milieu, par une forte politisation des questions linguistiques en lien avec l’identité et la cause nationale, dans un contexte de luttes historiques – sur le plan politique, économique et éducatif – avec une majorité anglophone. Dans ce contexte, la compétence linguistique en français constitue un élément essentiel pour établir l’identité culturelle « puisqu’elle implique l’appartenance à une communauté historique » (Violette, 2010, p.147).

C’est donc une vision nationaliste, plus qu’une vision racialisante, qui venait faire sens de cet alignement entre langue et identité chez les touristes canadiens interrogés. Si cette « identité » ainsi conçue pouvait renvoyer à l’identité collective d’un groupe culturel, comme dans l’extrait analysé, elle pouvait aussi faire référence à l’identité individuelle des personnes – que je définirai ici, à partir de mes données, comme un rapport de proximité affective et épistémique à sa propre culture. L’extrait d’entretien suivant illustre l’une de ces occurrences. Dans cet extrait, une touriste canadienne intéressée par la question des langues autochtones³⁹³ rapporte un *moment d’inauthentification* observé et vécu dans le cadre de sa visite dans une boutique de la communauté. L’anecdote qu’elle rapporte, qui fait état de sa réalisation que le personnel de la boutique ne parle pas couramment le *nelueun*, lui sert d’argument pour (é)valuer le rapport individuel de ses hôtes à leur propre identité culturelle :

T : [...] j’arrive de deux magasins euh d’artisanat + et puis euh je posais j’ai posé la même question + quel est le mot pour euh le renard arctique + à des dames ILNU + et ni l’une ni l’autre savait + et là j’ai dit oh: ok ça j(e) pensais que c’était plus connu la langue que ça ça m’a surpris + et euh: puis même je vais chez [nom d’une boutique] + j(e) vais ach- +> un centre de fourrures ((rires)) ils ne savaient pas non plus le nom + et puis euh ça m’a fait faire des *question marks* là des des points d’interrogation qu’est-ce qui s(e) passe avec la langue aujourd’hui

[T 14-08-18, 4’53 – 5’30]

La touriste exprime ici une attente linguistique contrariée : celle de la compétence linguistique de ses hôtes, qu’elle supposait évidente sur la base de leur appartenance culturelle³⁹⁴ (« [...] j’ai posé la même question + quel est le mot pour euh le renard arctique + à des dames ILNUES + et ni l’une ni l’autre savait + et là j’ai dit oh: ok ça je pensais que

³⁹³ La touriste avait manifesté en début d’entretien son intérêt pour les langues autochtones, en invoquant son métier de professeure d’anglais, ses lectures en linguistique (les travaux de David Crystal sur l’anglais et la mondialisation), et les origines autochtones de son conjoint.

³⁹⁴ L’emphase sur l’ethnonyme « ILNU » est ici révélatrice de cette anticipation.

c'était plus connu la langue que ça ça m'a surpris »). Dans la suite de l'échange, la touriste précise, après une demande d'explicitation du lien qu'elle fait entre langue et identité, l'implication de cette attente contrariée pour l'authentification de l'identité des Innuatsh. Je restitue ses propos en quasi-intégralité :

T : c'est c'est la culture existe à travers sa langue + et euh la façon de voir le monde est exprimée par la langue + donc euh on a le vocabulaire et les expressions qui démontrent comment qu'on perçoit la vie + donc chaque culture a sa façon + et euh + chaque communauté + et donc euh: pour rester proche et vraiment authentique avec sa culture la langue elle en fait partie ça nous prend la langue et c'est quelque chose que d'habitude que les francophones ici ils sont très sensibles à ça dans l(e) sens qu'ils luttent pour leur français + mais euh c'est la même chose dans le fond j'explique ça euh à mes élèves que ((tousse)) les les autochtones c'est la même chose ils ont besoin de la langue + et: c'est c'est c'est apeurant parce que (il) y en a tellement qui parlent euh + je sais que ils annoncent juste la la peut-être la survie de trois langues dans les dix prochaines années/ + euh l'isolation a été un avantage pour euh pour une langue de survivre + [...] ³⁹⁵ at the moment English is dominant + uhm and people see it on the internet and everything else and so they see that's the language of usability + but to be in their own community and to see their language used is extremely important + for all ages + you know + **and I could tell that the ladies I just spoke with who didn't know their + the WORDS + one was baffled because she had no idea + and the second one was embarrassed + because she was old enough that she should know + you know you could see + and she was like 'oh man you know I should have remembered that' you know and I felt bad for her because I thought it's too bad that she doesn't know her language more + and: uh: + you know it's so capittally important + uh: language is identity + it truly is identity + uhm [...]**

[T 14-08-18, 7'20 – 9'34]

Cet extrait illustre à nouveau le présupposé de consubstantialité entre langue et identité qui sous-tendait les attentes (racio)linguistiques des touristes : pour ces derniers, la compétence linguistique est garante de l'identité culturelle des actrices et acteurs locaux, puisqu'elle est, outre une pratique culturelle, également une fenêtre vers « la vision du monde » d'un peuple, qui lui confère sa spécificité (« *c'est c'est la culture existe à travers sa langue + et euh la façon de voir le monde est exprimée par la langue + donc euh on a le vocabulaire et les expressions qui démontrent comment qu'on perçoit la vie + donc chaque culture a sa façon + et euh + chaque communauté* »). Cet argument de la vision du monde participe aussi, comme on le voit ici, à inauthentifier la rapport d'autrui à la culture, puisque selon cette vision, ne pas parler sa langue signifie concrètement ne plus avoir accès à cette vision (« *pour rester proche et vraiment authentique avec sa culture la langue elle en fait partie ça nous*

³⁹⁵ Dans l'extrait coupé, la touriste cherche ses mots en français. Je lui dis alors qu'elle peut me parler en anglais si c'est plus confortable pour elle. La touriste accepte et décide de terminer l'entretien en anglais.

prend la langue ») – et donc, ne plus avoir accès à son identité culturelle (« *it's so capitally important + uh: language is identity + it truly is identity* »). Dans son discours, la touriste semble attribuer cette « perte de vision » par l'absence de compétence linguistique – qu'elle considère être une anomalie (« *she was old enough that she should know* ») –, à des formes d'acculturation, à travers son argument sur l'isolement des communautés, la glottophagie ou la prédominance de l'anglais dans les médias.

Dans cette première section, j'ai montré que la logique de continuité au cœur des perceptions de l'authenticité des touristes se reportait sur leurs pratiques langagières en imposant le prérequis de la compétence en neleueun pour la reconnaissance des identités autochtones des guides et de la vitalité culturelle de la communauté. Cette logique de continuité suppose ainsi des attentes (racio)linguistiques, basées sur une correspondance entre pratiques langagières et identités. Dans la section suivante, je m'intéresserai à la manière dont les touristes renégocient ces attentes lorsque celles-ci sont contrariées.

2.3. La compétence en français

2.3.1. *Performances langagières autochtones et construction de la différence raciale : considérations préliminaires*

Much of the racialization of American Indians is about authentication evaluated along a scale of visibility [...]. The racializing scale looks something like this: the less sonically or visually visible an Indian person is, the less Indian she or he is assumed to be (Meek, 2021, p.384-385)

Dans une publication récente du *Oxford Handbook of Language and Race* intitulée « *Racing Indian Language, Linguaging Indian Race* », la linguiste et anthropologue comanche Barbra Meek propose une analyse inédite « of the ways in which race and language become entangled in representations and ideas about what it means to be seen and recognized as Native American » (Meek, 2021, p.369). Transposant le paradigme raciolinguistique inauguré par l'ouvrage collectif d'Alim et al. (2016) au cas des locuteurs et pratiques langagières autochtones en contexte étasunien, Meek explore les différentes

manières par lesquelles les autochtones « [...] have been racialized in and through language » (*Ibid.*, p.387), en identifiant les représentations culturelles dominantes de ces peuples que l'histoire coloniale américaine a façonné au sein de différents champs discursifs – littérature, linguistique, médias, etc. –, ainsi que les associations symboliques entre pratiques langagières et individus que ces représentations ont co-naturalisé.

Focalisant en premier lieu son analyse sur les représentations des *langues autochtones* dans les descriptions linguistiques des missionnaires³⁹⁶, les archives coloniales et l'anthropologie linguistique du début du 20^e siècle (« *Racializing Indigenous Languages* », p.375 à 379), Meek se tourne ensuite vers l'enjeu, moins exploré, des représentations de la compétence des autochtones en *langues européennes* dans la culture populaire (« *Languaging an Indian Race* », p.380 à 384). S'intéressant plus spécifiquement au cinéma, Meek montre comment les logiques raciales au cœur des définitions de l'autochtonie (« *Indianness* ») – basées sur une idée de *purisme*, de *continuité*, de *visibilité* et de *primitivisme* (*Ibid.*, p.396) – ont œuvré dans ce champ en façonnant des représentations stéréotypées des autochtones en tant que sujets parlants (*Ibid.*, p.372-374).

Au travers d'une analyse rétrospective de la manière dont les autochtones ont traditionnellement été « mis en voix »³⁹⁷ par les allochtones dans les films hollywoodiens (*Ibid.*, p.380), Meek illustre comment cette racialisation langagière s'est opérée de manière notable dans l'invention de registres de langues spécifiques à ces derniers, construits pour les distinguer des allochtones sur le plan oral :

The portrayals of Indianness in films and other media correspondingly racialize language by altering linguistic forms in performance in order to index social and cultural differences. Two popular representations of an Indian persona have been present in literature and media, the noble Indian and the savage. The first is an eloquent orator representing “the last of his kind”, while the second is a scheming, blood-thirsty warrior ready to scalp his victim without pause (Meek 2013:345; see also Graham 2011). Early American portrayals of Indians, such as *Last of the Mohicans*, juxtapose articulate linguistic performance with barbarous whooping and grunting. Such narratives also suggest an alternative to outright genocide for Native Americans assimilation. However, because assimilation can only ever be partial in media representations of Indians (because they'd be “white” otherwise), the linguistic image of Indians in popular media venues has often been one of dysfluency,

³⁹⁶ De même que les représentations des autochtones comme locuteurs de ces langues.

³⁹⁷ Par « mise en voix » il faudra ici comprendre la manière dont les autochtones ont été représentés comme des locuteurs de langues européennes (dans les exemples donnés par Meek, comme des locuteurs de l'anglais) dans des performances linguistiques imaginées par les allochtones.

underscoring the general attribution of incompetence and failure (Meek 2011). (Meek, 2021, p.380)

Les registres d'éloquence et de « disfluence »³⁹⁸ que mentionne ici Meek ne sont pas neutres : dans l'analyse qu'elle en fait, ces derniers sont directement reliés à des « types » particuliers d'autochtones – ici le « bon sauvage » versus le « sauvage »³⁹⁹ –, avec lesquels ils entretiennent un rapport isomorphique, et dont ils viennent refléter l'image morale positive ou négative – mais toujours historiquement située⁴⁰⁰ – construite d'eux par les allochtones. Le phénomène qu'analyse Meek ici, sans toutefois le nommer comme tel, renvoie à un processus sémiotique particulier : le *raciolinguistic enregisterment*, c'est-à-dire « a process [...] whereby linguistic and racial forms are jointly constructed as sets and rendered mutually recognizable as named languages/varieties and racial categories » (Rosa et Flores, 2017, p.11, d'après Agha, 2005).

Qu'elles soient présentées comme défailtantes ou comme louables, les pratiques langagières autochtones ont souvent été construites dans la culture populaire comme des marqueurs de la « visibilité » raciale de ces peuples, et instrumentalisées dans l'objectif d'indexer leur indigénité – ou plus précisément, de rendre saillante leur différence culturelle et leur place au sein des hiérarchies raciales. La construction de cette différence culturelle autochtone relève donc, dans l'exposé offert par Meek, d'une interprétation iconisante des pratiques langagières et des locuteurs autochtones (racialisés), ancrée dans l'imagination sociale de démarcations identitaires préalables à partir desquelles se perpétuent les rapports de domination coloniaux – et que cette interprétation iconisante et les typifications qu'elle produit vient renforcer.

Meek conclue son analyse par une discussion des implications que cette racialisation langagière pose pour la représentation et l'inclusion des autochtones dans la société contemporaine. Cette dernière réflexion me semble importante à étayer dans le cadre d'une

³⁹⁸ Meek emprunte le terme de *disfluency* à Jaspers (2016), pour désigner un registre linguistique caractérisé par des formes grammaticales « manquantes et incorrectes ». Ce registre est caractéristique du *Hollywood Injun English* (HIE), une variété d'anglais fictionnelle (s'apparentant à un « broken English ») typiquement attribué aux acteurs jouant des personnages autochtones dans des westerns, des comédies ou des films pour enfants (Meek, 2021, p.380, glosant Meek, 2006).

³⁹⁹ Pour un commentaire sur l'utilisation de termes racistes à partir des citations historiques, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse.

⁴⁰⁰ Comme le souligne Meek, ces registres sont en effet variables selon les périodes historiques et dépendent de l'état des relations sociales entre autochtones et allochtones.

analyse sociolinguistique critique portant sur les attentes linguistiques des visiteurs allochtones dans le contexte du tourisme. Comme je l'argumenterai dans les sections suivantes, ces *misés en voix* ou caractérisations de la parole autochtone issues de la culture populaire participent autant aux assignations identitaires qu'à l'attribution de la valeur sociale des individus et de leurs ressources linguistiques : elles sont, en somme, des références qui façonnent les attentes linguistiques des touristes en amont de leur expérience.

2.3.2. Les Inuit comme locuteurs francophones : quelles représentations dans la culture populaire ?

L'analyse proposée par Barbra Meek fait écho à une réflexion contemporaine plus large en anthropologie linguistique, portant sur la manière dont les pratiques langagières de certains groupes minorisés – ou leur imagination et réinvention par les groupes minorisants – sont instrumentalisées comme des outils de différenciation et de stigmatisation sociale⁴⁰¹. La réflexion de la prochaine section, qui s'intéresse à la manière dont les touristes renégocient l'authenticité linguistique et la différence culturelle à travers leurs attentes linguistiques, s'inscrit dans cette continuité théorique.

J'ai analysé dans les chapitres précédents comment la dévaluation – sociale, politique, économique, ontologique – des pratiques langagières autochtones et/ou inuit⁴⁰² avait opéré en concomitance avec la production de sujets coloniaux *sans voix*, c'est-à-dire des sujets socialement minorisés, privés de la capacité à être entendus (Bourdieu, 1982). Cette dévaluation conjointe des locuteurs autochtones et de leurs pratiques langagières a ainsi participé, dans le cadre d'un projet colonial-national plus large, à leur invisibilisation sociale et au maintien des hiérarchies raciales. Si l'on délaisse toutefois la dimension métaphorique de la notion de *voix* – comme substitut de la *parole légitime* –, et qu'on la considère dans son sens littéral, comme un synonyme de manière de parler mobilisée comme ressource en interaction et faisant l'objet de catégorisations sociales (Arnold et Candea, 2021 ; Agha, 2005), alors force est de constater qu'historiquement, les Inuit sont loin d'avoir été des

⁴⁰¹ Pour un aperçu de cette réflexion, se référer aux travaux nord-américains sur les *voicing practices* (Planchenault, 2015, 2014b), et en particulier les travaux sur les « mock languages » (Reyes, 2016 ; Bucholtz et Lopez, 2011 ; Chun, 2004 ; Hill, 1995).

⁴⁰² Voir les chapitres 1 et 3.

sujets muets : au contraire, et à l’instar de leurs homologues étasuniens, ces derniers ont été largement (re)mis en voix par autrui sur certains marchés symboliques – dont celui de la culture populaire – au travers de discours métalinguistiques et de performances linguistiques imaginées, construites comme emblématiques de leurs identités.

La figure suivante, extraite d’une bande dessinée vendue en 2005 pour promouvoir la région du SAGLAC, fournit un bon exemple de ces performances linguistiques imaginées :

MI-JUILLET; VISITE DE LA RÉSERVE ILNU MASHTUIATSH (POINTE-BLEUE).

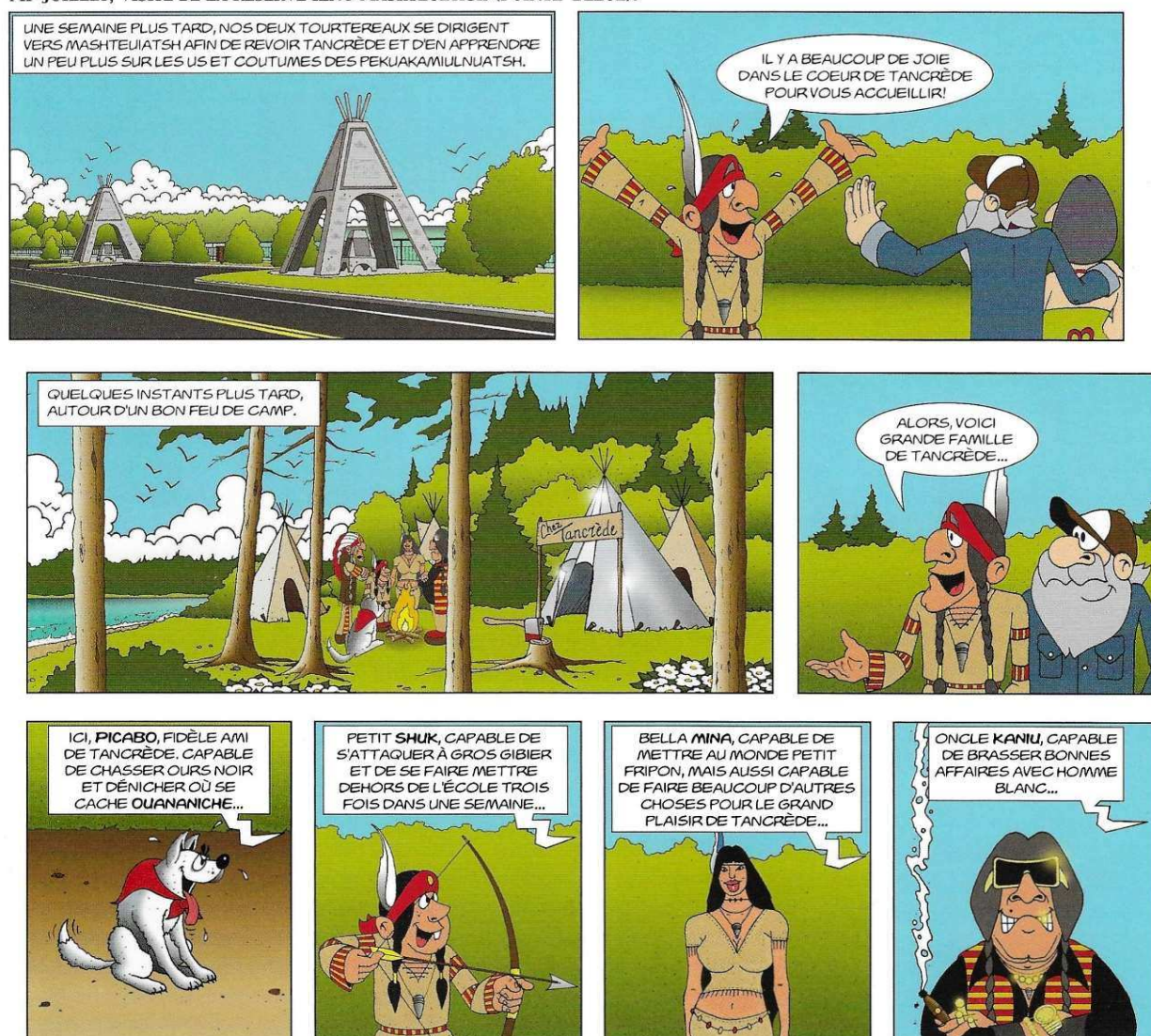


Figure 9. La mise en voix des Pekuakamiulnuatsh dans la BD⁴⁰³

⁴⁰³ Source : Gaudet et Poirier (2005), Les aventures de Théophile. Album souvenir du Saguenay lac Saint-Jean, p.17.

Dans cet extrait de bande-dessinée vendant la rencontre touristique « idéale », les Inuatsh – représentés par le personnage de Tancrede et les membres de sa famille – incarnent la *différence culturelle* en étant représentés à partir d'éléments empruntés à une vision stéréotypée de l'autochton(i)e⁴⁰⁴ : regalia, coiffe de plumes, tipis, etc. Comme on peut le voir dans ces vignettes, cette différence culturelle est également signalée linguistiquement, à travers la manière de parler de Tancrede, qui contraste avec le parler normé – non représenté ici mais apparent dans le reste de la bande-dessinée – du couple de touristes québécois illustré. Cette différence linguistique n'est, de surcroît, pas présentée de manière neutre, mais est interprétée comme « déficitaire » : les caractéristiques linguistiques du français de Tancrede – tournures non-idiomatiques, erreurs de prépositions, omissions d'auxiliaires, d'articles et d'adjectifs démonstratifs, etc. – construisent d'emblée la perception d'une absence de maîtrise complète du français⁴⁰⁵. Ces caractéristiques marquent un écart à la norme de référence du français, qui en retour indexe une différence de compétence linguistique fondée sur une distinction entre groupes⁴⁰⁶. La compétence linguistique « déficitaire » attribuée à Tancrede sert donc – au même titre que d'autres éléments culturels mobilisés dans les vignettes – à marquer son identité autochtone, mais aussi à la construire : même représenté sans les éléments culturels prototypiques de l'autochtonie susmentionnés, Tancrede serait toujours reconnaissable comme « autochtone » du fait de sa production orale⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ On notera que cette représentation stéréotypée de l'autochton(i)e puise dans un registre de références globales (on retrouve les *signes synchrétiques de l'indianité* évoqués au chapitre 4), mais fait également corps avec un registre de références locales propres à la situation des autochtones (notamment les Premières Nations) en contexte canadien. Les vignettes illustrent ainsi certains préjugés contemporains sur les autochtones : le décrochage scolaire des enfants (à travers la figure de Petit Shuk), la sexualisation des femmes (à travers la figure de Bella mina), ou encore les truances entrepreneuriales de certains dirigeants (à travers la figure d'oncle Kaniu).

⁴⁰⁵ La manière de parler de Tancrede se rapproche ainsi des caractéristiques du HIE décrites par Meek (2006).

⁴⁰⁶ Les caractéristiques du français de Tancrede ne renvoient à aucune réalité linguistique empirique : elles sont bel et bien construites artificiellement par les auteurs de la BD pour indexer une différence – linguistique et culturelle. On pourra ainsi relever que le parler de Tancrede est fluide (il s'exprime beaucoup), que ses omissions grammaticales ne sont pas régulières (présentes dans un contexte mais pas dans un autre – ex. de l'auxiliaire « il y a »), qu'il est capable de former des phrases complètes, et qu'il utilise par endroits des mots ou tournures complexes (« dénicher », verbes pronominaux, etc.), qui contrastent avec les formes grammaticales simples qu'il ne maîtrise pas.

⁴⁰⁷ On voit donc ici comment la perception d'une distinction culturelle motive la construction d'une distinction linguistique, qui en retour, reproduit cette même distinction culturelle, en la situant de surcroît sur une échelle de valeur négative.

Les vignettes présentées illustrent comment les autochtones sont typiquement imaginés en tant que sujets dans la culture populaire : comme des individus racialisés, c'est-à-dire, pour reprendre Meek (2021), des personnes rendues « visibles » à travers des marqueurs culturels et physiques particuliers. Elles contribuent également à illustrer comment le « parler autochtone authentique » est parfois pensé dans les représentations collectives : en écart notable à la norme de la langue coloniale dominante. Ici, représentations culturelles et représentations linguistiques s'entrecroisent⁴⁰⁸ pour cantonner les Inuatsh à un registre d'incompétence linguistique : ces derniers sont dépeints comme parlant un français tronqué, cohérent avec une vision prémoderne des autochtones où la langue coloniale n'était encore qu'une langue étrangère pour eux. Comme on le voit ici, l'imagination des autochtones comme sujets coloniaux influence leur imagination comme sujets parlants⁴⁰⁹.

Ces représentations linguistiques – ou associations symboliques faites entre formes linguistiques et « types » d'individus – se retrouvaient aussi dans le discours des touristes sur leurs hôtes – principalement les guides ilnu, mais aussi les artisans et les membres de la communauté – dont les productions linguistiques faisaient l'objet d'anticipations particulières et de commentaires et (é)valuations en amont, au cours, et en aval de l'expérience touristique.

Si les processus de *raciolinguistic enregisterment* dans le cas des locuteurs et pratiques langagières autochtones ont déjà été saisis par les linguistes en contexte étasunien, à ce jour, aucune étude n'a jamais été réalisée sur la mise en voix des autochtones *francophones* en contexte canadien. Il me semble pourtant que cette question mérite d'être posée en contexte québécois, où la question du colonialisme d'État croise celle du nationalisme francophone. Il me semble également qu'elle mérite d'être posée dans le secteur du tourisme, activité phare de l'économie mondialisée : quelles représentations *locales* des autochtones comme sujets parlants sont reproduites par les attentes linguistiques des touristes ? Dans la section qui suit, je chercherai moins à identifier et décrire des registres raciolinguistiques particuliers

⁴⁰⁸ Ici, les représentations racialisantes des touristes vues au chapitre 4 informent directement leurs représentations de la manière de parler des Inuatsh.

⁴⁰⁹ On pourra argumenter que dans le contexte plus large de la diffusion de la BD, ce registre raciolinguistique attribué aux Inuatsh n'est pas forcément perçu comme dévalorisant par ses auteurs et son lectorat : il permet au contraire de maintenir la figure de l'autochtone (l'ilnu) dans une altérité utile à son exotisation et au sentiment d'authenticité des visiteurs de la région.

qu'à analyser comment la compétence en français sert à négocier l'authenticité et reconstruire la différence culturelle et raciale lorsque celle-ci est contrariée.

2.3.3. *Reconstruire la différence (racio)linguistique*

En l'absence d'une compétence linguistique démontrable en *nelueun*, et face à la conscience partagée par les touristes de la réalité contemporaine *francophone*⁴¹⁰ dans laquelle évolue la communauté, c'est sur la compétence en français que les touristes reportaient leurs attentes linguistiques – et plus globalement, leur recherche d'authenticité. L'évaluation de la compétence de leurs hôtes en français leur servait ainsi à renégocier, en situation, l'identité de ces derniers. Considérons l'échange suivant, extrait d'un entretien avec deux touristes françaises primo-arrivantes⁴¹¹. Cet échange, qui vient juste après une discussion sur le métissage dans la communauté, où je citais l'exemple des couples mixtes et thématizais clairement la question de la « discontinuité », amène l'une des touristes à produire un discours sur la langue :

T2 : ouais c'est des gens sympas// + ouverts/ accueillants/ je suppose euh + comme le sont déjà euh tous les gens de ce pays déjà hein à la base + **et ils ont euh l'accent aussi d'ici ou:**

E : oui ils parlent québécois

T2 : ils parlent québécois/ + **ils ont pas leur propre euh accent** je sais pas moi euh ((inspire)) ouais\ + donc **ils passent INAPERÇUS** en fait + **entre un autochtone et un: MÊME physiquement ils sont pas vraiment:**

E : on peut pas juger au faciès parce qu'il y a tellement de mixité

T2 : ils sont ils sont aussi blancs que bruns que blonds que bleus aux yeux bleus euh + y a aucune euh

[T-02-11-18, 28'57 – 29'38]

⁴¹⁰ En effet, un point qui n'a pas été soulevé précédemment mais qui me semble important de souligner ici, est le fait que les touristes n'attendaient pas de leurs hôtes une compétence *monolingue* en *nelueun* : leurs attentes prenaient au contraire pour acquis une forme de bilinguisme (français/*nelueun*).

⁴¹¹ C'est-à-dire n'ayant pas encore visité la communauté. Il convient toutefois de noter que l'une d'elle (T2) avait affirmé être déjà venue à Mashteuiatsh lors d'un précédent voyage quelques années auparavant. Cette expérience passée informe certainement l'allusion qu'elle fait dans cet extrait à l'apparence physique des Inuit, qui ne correspond pas à l'image traditionnelle qu'elle s'en faisait.

Dans cet extrait, la touriste manifeste une attente linguistique caractérisée par l'anticipation d'une différence linguistique entre groupes (« *et ils ont euh l'accent aussi d'ici ou: [...] ils parlent québécois ils ont pas leur propre euh accent je sais pas moi euh ((inspire)) ouais* »). Ici, la touriste construit deux types de français : l'un qui serait proprement « ilnu », marqué phonologiquement et prosodiquement de sorte à indexer sa différence d'un autre, le français québécois – parlé par les allochtones (« *tous les gens de ce pays déjà* »). Comme on le comprend dans la suite de l'échange, cette distinction entre variétés ou registres de français – à travers le postulat d'une différence d'accent – a pour but de ré-indexer une identité autochtone non-reconnue sur la base d'un phénotype, ce qu'exprime l'allusion de la touriste au physique des Inuit (« *entre un autochtone et un: MÊME physiquement ils sont pas vraiment:* »). La différence raciale est donc marquée autrement, ici à travers l'attente d'un accent distinct, puisque dans un contexte de métissage, la *mêmeté linguistique* ne semble pas permettre à la touriste de visibiliser les Inuit comme distinctement autochtones : ils passent ainsi, selon ses termes, « INAPERÇUS ». Cette différenciation par l'accent a donc ici pour but de réconcilier une attente visuelle contrariée – celle d'une identité autochtone fondée sur la reconnaissabilité d'un phénotype –, en clarifiant des démarcations identitaires préalablement anticipées (« *E : on peut pas juger au faciès parce qu'il y a tellement de mixité ; T2 : ils sont ils sont aussi blancs que bruns que blonds que bleus aux yeux bleus euh + y a aucune euh* »). En somme, la présomption de la touriste que la langue peut être un marqueur de différence canalise clairement ici une autre distinction initialement présumée pour être établie sur le critère objectif de l'apparence : celle entre autochtones et non-autochtones.

Au-delà de son style, la « qualité » du français des acteurs et actrices du tourisme – comprise comme sa distance ou proximité à la norme de référence exogène du français – pouvait aussi attirer les commentaires des touristes et leur permettre de renégocier l'identité de leurs hôtes. Considérons l'échange suivant avec un touriste français relatant son interaction avec un·e artisan·e ilnu sur le site de transmission culturelle :

T1 : oui on a beaucoup apprécié [la rencontre avec l'artisan·e] + **et: euh on a vu que bon iel parle un français remarquable** + et:: + c'était vraiment + bon con- **contrairement à celle de certaines personnes ici iel était tout à fait compréhensible** + enfin pour nous/+ pour nous Européens ((rires)) + parce qu'il y a des gens + enfin évidemment moi je suis assez âgé + et: euh: j'ai quand même quelques troubles auditifs/ + euh: ((rires)) mais + ((rires)) + je vois les gens je ne comprends absolument pas ce qu'ils disent

E : c'est une variété de français euh: différente il faut il faut s'habituer

T1 : ah non et puis y a a- avec l'accent euh + la rapidité de langage de [xxx] c'est vraiment + bon alors c'est comme de tout + dans dans toutes langues étrangères + bon ben moi j'ai j'ai eu l'occasion de vivre à l'étranger euh bon ben faut s'habituer quoi

[T 07-06-18, 8'32 – 9'19]

Contrairement à la touriste de l'extrait précédent, le touriste situe ici son commentaire métalinguistique en référence à une interaction verbale préalable qu'il a eue avec un·e acteur·ice du tourisme. L'évocation de cette interaction motive, rétrospectivement, l'expression d'une attente linguistique contrariée, ici non pas basée sur la recherche d'une différence de variété ou d'accent, mais sur l'anticipation d'une différence de compétence linguistique (« *et: euh on a vu que bon iel parle un français remarquable + et.: + c'était vraiment + bon con- contrairement à celle de certaines personnes ici iel était tout à fait compréhensible* »).

Cette attente linguistique opère une nouvelle distinction entre types de français – et par extension, entre types de locuteurs. Par opposition aux Québécois dont le français est jugé « incompréhensible », ce touriste français voit les Innuatsh – à travers la figure de l'artisan·e – comme parlant un français qualifié de « remarquable ». Le qualificatif « *français remarquable [...]* » assigné en opposition aux Québécois (« *je vois les gens ici je ne comprends absolument pas ce qu'ils disent* ») construit les autochtones comme des locuteurs modèles proportionnellement à une attente contrariée véhiculée implicitement à travers la connotation positive du commentaire du touriste : celle de l'inintelligibilité de leur français. En effet, le « français remarquable » de l'artisan·e que loue le touriste semble fonctionner ici comme un *disidentifier*, dans le sens qu'en donne Goffman⁴¹² (1963, p.44) :

A sign that tends – in fact or hope – to break up an otherwise coherent picture but in this case in a positive direction desired by the actor, not so much establishing a new claim as throwing severe doubt on the validity of the virtual one.

⁴¹² Goffman cite l'exemple du « *good English* » d'une personne afro-américaine (*African American*) éduquée visitant le sud des États-Unis dans le contexte des années 1960 : la maîtrise d'un accent standard fonctionne pour elle comme un marqueur de rupture d'une identité sociale déclassée (Goffman, 1963, p.44).

Enrichissant cette notion d'une réflexion sur le pouvoir et le colonialisme, H. Samy Alim et Geneva Smitherman (2021, p.480) avancent la notion de « *racializing compliment* »⁴¹³ pour faire référence à ce type d'évaluation paradoxale des habiletés langagières des personnes racisées – qui les altèrent en postulant de facto leur distance et/ou non-maîtrise d'une norme linguistique acceptée. Ce *racializing compliment*, sous couvert de vanter l'adéquation de l'artisan·e à une norme linguistique standard, suppose en réalité une attente initiale d'inadéquation à cette norme : l'artisan·e est loué·e précisément parce que son « bon » français est pensé une anomalie pour son groupe. Comme on le comprend dans cet extrait, ce *racializing compliment* (re)produit donc, malgré sa teneur positive, une forme d'exceptionnalisme raciolinguistique (« *raciolinguistic exceptionism* », *Ibid.*) qui s'inscrit dans la continuité idéologique d'une recherche de différence linguistique, que ce soit à travers la « pureté » du vernaculaire ou des formes linguistiques stylistiquement marquées⁴¹⁴. Cet exceptionnalisme, fondé sur la conformité de l'artisan·e ilnu à une norme jugée légitime par le touriste a pour effet de reproduire les frontières identitaires entre autochtones et allochtones à partir d'une intrication entre langue et *race*⁴¹⁵ opérant en soubassement du processus d'évaluation des pratiques langagières de l'artisan·e⁴¹⁶. Ici, on capte une instance de colonialité du pouvoir mise en discours : si le touriste tente d'éviter le jugement en complimentant le français de l'artisan·e, il devient garant d'une hiérarchie linguistique qui le positionne comme étant à même d'évaluer la qualité du français des autres, reproduisant un discours sur les langues héritées elles-mêmes des discours civilisationnistes.

Enfin, on pourra relever ici que le fait que l'artisan·e parle un français normé ne semble pas produire une impression d'inauthenticité chez le touriste. On peut attribuer cela à deux

⁴¹³ Qu'il et elle théorisent à partir du concept de *racial exceptionalism* développé par la chercheuse Imani Perry (2011).

⁴¹⁴ Alim et Smitherman soulignent également que cet exceptionnalisme renforce paradoxalement l'appartenance des individus à un groupe minorisé, puisque ces derniers sont construits comme une exception *par rapport* aux autres individus de ce groupe (*Ibid.*, p.480 ; 494). Ce n'est pas tout à fait ce que l'on observe ici. En effet, la compétence de l'artisan·e en français est bel et bien louée pour être immédiatement évaluée par rapport à celle d'autres locuteurs de la même variété, desquels l'artisan·e se distingue. Pourtant, ces locuteurs ne sont pas les membres de son propre groupe culturel, le touriste faisant référence aux québécois, pas aux Inuatsh. Le compliment du touriste quant à la compétence en français de l'artisan·e a donc moins ici pour effet de le construire comme un locuteur ou une locutrice légitime au sein de son groupe qu'à le construire comme différent des Québécois francophones.

⁴¹⁵ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

⁴¹⁶ On notera tout de même que celle-ci a été établie en amont de l'extrait, à travers les représentations racialisantes du touriste et de sa conjointe sur le mode de vie présumé « prémoderne » des autochtones.

choses : d'une part, le fait que l'identité de cet·te acteur·ice ait été établie antérieurement dans l'interaction, et confirmée via une autre pratique culturelle attestant d'un rapport de proximité à la culture locale et interprétable comme un critère validatoire d'une filiation culturelle ; et d'autre part, parce que la différence identitaire et culturelle, voire raciale, est indexée ailleurs : cette fois à travers l'altérisation des locuteurs québécois.

Au travers des exemples choisis et analysés dans cette section, j'ai montré comment les touristes reconstruisent l'identité de leurs hôtes à travers l'introduction d'une différence (racio)linguistique construite selon deux axes : un *axe stylistique*, à travers la présence d'un accent distinct, et un *axe de compétence*, à travers l'évaluation de la qualité de leurs compétences linguistiques en *nelueun* et en français. Ces axes, qui peuvent également être assimilés à des registres raciolinguistiques particuliers, viennent inscrire la « visibilité » – et donc la distinction – des pratiques langagières des acteurs et actrices du tourisme par rapport à celles des touristes et plus généralement des allochtones, ce que ne pouvait pas assurer la compétence en *nelueun*.

Je considère les extraits analysés dans cette section comme des instances de *raciolinguistic enregistrement* : dans ces deux extraits, l'iconisation entre langue et identité se base aussi sur un rapport indexical entre formes linguistiques et perceptions racialisées des locuteurs. En somme, l'identité n'est pas seulement conçue par les touristes comme un rapport de proximité à la culture, comme je l'ai montré dans une autre section, mais aussi comme un rapport de filiation inscrit dans une logique raciale et coloniale de continuité qui rejaillit sur la perception des pratiques langagières des guides. On notera aussi que, contrairement aux registres raciolinguistiques identifiés par Meek (2021) dans son analyse, les deux axes ou registres raciolinguistiques qui orientent ici les attentes linguistiques des touristes et donc l'évaluation des pratiques langagières de leurs hôtes ne semblent pas répondre directement à une vision déficitaire des pratiques langagières autochtones. En effet, les registres raciolinguistiques que j'analyse ici peuvent être considérés comme cohérents avec *l'éthos progressiste* que les touristes performent à autrui dans le contexte de l'expérience touristique⁴¹⁷, puisqu'ils construisent une différence stylistique ou formelle qui n'est pas ouvertement interprétée comme « problématique », bien qu'elle soit en écart à une norme de référence et qu'elle participe néanmoins à l'invisibilisation des réelles pratiques langagières

⁴¹⁷ Voir le chapitre 4.

ilnu et à la re-racialisation de ces derniers. Au final, qu'elles portent sur la compétence en nelueun ou sur la compétence en français, les attentes raciolinguistiques des touristes ne permettent pas d'assurer la reconnaissance de l'identité culturelle et/ou de la compétence linguistique des acteur·ices du tourisme : dans le premier cas, leurs hôtes demeurent des non-locuteurs de nelueun, et dans l'autre, des locuteurs indifférenciés d'un français dont la norme n'est pas imaginée comme pouvant être définie par eux.

Dans cette section, j'ai montré comment la logique de continuité propre aux régimes d'authenticité des touristes génère une *attente raciolinguistique* particulière : celle de la compétence en nelueun. Dans la section suivante, je montrerai comment l'*espace* constitue un lieu de performativité symbolique de cette compétence linguistique attendue : en effet, les attentes raciolinguistiques des touristes coïncident en discours avec des représentations particulières de la langue dans son rapport à l'espace. Je me pencherai ainsi sur un second type d'attente linguistique relevée en discours : les attentes *topolinguistiques*.

3. Les attentes topolinguistiques

Tandis que la vieille Oldsmobile [automobile] avale poussivement les kilomètres nous séparant des espaces bénis [les territoires de chasse], les plus jeunes [ilnuatsh] reprennent en chœur les paroles anglaises d'une chanson d'un groupe de rock. Premier constat : la langue innue, contrairement aux apparences, a vite fait de s'éroder dès que disparaît sa raison d'être : le territoire. Pour ces nomades qui, jusque dans les années cinquante, passaient neuf mois par an au cœur de la forêt, vivre aujourd'hui désœuvrés dans des baraquements parfois insalubres entraîne une forme d'appauvrissement du langage⁴¹⁸ (Magazine GEO, mai 2001, p.70)

3.1. Définition

Il me semble à présent intéressant de reposer la question du rapport entre identité et espace soulevée au chapitre 4 dans ma discussion des représentations de l'altérité autochtone, en la resituant dans le contexte du tourisme et des attentes linguistiques des visiteurs : un contexte où les « *expectations of place* »⁴¹⁹, qui jouent un rôle dans les perceptions d'authenticité culturelle des touristes, sont façonnées par leurs propres imaginaires culturels et linguistiques. Comment les touristes se représentent-ils l'espace comme un élément structurant de l'identité de l'autre mais aussi de ses pratiques langagières ? Comment l'espace participe-t-il, au même titre que la *race*⁴²⁰, aux processus d'assignation ethnolinguistiques ? Afin d'éclairer ces questions, je m'intéresserai dans cette section à la réception, chez les touristes, des stratégies de valorisation du *nelueun* dans l'espace public de la communauté, en me penchant spécifiquement sur l'analyse de leurs réactions à l'affichage bilingue (figure 10). L'objectif global de cette analyse sera de dégager ce que ces réactions au paysage linguistique de la communauté, caractérisé par une

⁴¹⁸ Extrait d'une chronique de voyage du journaliste franco-suisse Jil Silberstein (ici auteur et narrateur), rédigée à l'occasion d'un séjour à Mashteuiatsh.

⁴¹⁹ Je souhaite ici faire écho à la notion de « *sense of place* » (Stedman, 2003), qui renvoie aux significations symboliques que les individus attribuent aux lieux (*Ibid*, p.672). Voir aussi la réflexion sur l'espace soulevée au chapitre 4 (section 2.1).

⁴²⁰ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

prédominance visuelle du nelueun sur le français, nous révèlent sur leurs perceptions de ce qu'est une langue légitime pour un groupe culturel donné, sur leurs anticipations préalables de la « place » socio-spatiale revenant aux langues autochtones⁴²¹, sur leur reconnaissance de la valeur conférée au nelueun en tant que marqueur d'authenticité dans ce contexte, et enfin, sur les cadres idéologiques qui orientent les processus d'assignation de cette valeur dans des contextes (trans-)locaux. En somme, je m'intéresserai à la manière dont les représentations de l'espace – autochtone, national et trans-national –, par le biais de l'imagination de situations linguistiques endogènes et exogènes, informent la perception des stratégies de valorisation linguistique dans ce contexte et, en retour, la capacité du nelueun à être reconnu comme un marqueur d'authenticité culturelle.



Figure 10. Panneau stop bilingue

Pour saisir comment les touristes reçoivent les stratégies de valorisation du nelueun dans l'espace et la valeur indexicale qu'ils accordent à la langue dans ce contexte, il est nécessaire

⁴²¹ De même que la perception des rapports entre groupes que cette place suppose.

d'examiner la valeur qu'ils accordent aux langues autochtones, mais aussi de tracer leurs conceptions des langues et des normes linguistiques informées par les marchés linguistiques qu'ils ont été susceptibles de fréquenter. Dans l'analyse qui suit, j'examine des extraits d'entretiens menés avec des touristes francophones et anglophones, provenant de France et d'Amérique du Nord. L'intérêt de croiser les témoignages de ces deux types de publics est intéressant eut égard aux différences de représentations culturelles des autochtones – qui dans un contexte, ne sont pas des figures clé d'une Histoire nationale, et dans l'autre cas, en sont des figures emblématiques – mais également du fait de l'interprétation différenciée des stratégies de matérialisation de la langue dans l'espace public que ces mêmes représentations – ainsi que les normes linguistiques sus nommées – conditionnent.

Afin de guider mon analyse, j'introduirai une autre notion caractéristique des régimes d'authenticité des touristes : celle d'*attente topolinguistique*. Ici, le préfixe « topo(s) » désigne un rapport de contiguïté entre des pratiques langagières et l'espace physique et social au sein duquel elles s'actualisent. En parlant d'*attentes topolinguistiques*, je ferai donc référence aux associations indexicales que les touristes établissent entre langues / pratiques langagières et espace(s), entendus comme des lieux politiques, sociaux, géographiques – aussi bien que des situations ou contextes d'usage – dans lesquelles ces pratiques se normalisent, évoluent, acquièrent des valeurs sociales particulières, et en retour, indexent des imaginaires sociaux-spatiaux sur leurs usages. À travers cette notion, j'avance donc l'idée selon laquelle les langues ne sont pas que « corporisées » (*embodied*) mais qu'elles sont aussi « situées » (*emplaced*) : rattachées idéologiquement et mentalement à des espaces culturels et sociolinguistiques particuliers, imaginés et/ou familiers, qui impactent la perception de leur place et/ou de leur valeur sociale.

En somme, cette notion d'*attentes topolinguistiques*, comme je choisis de la nommer ici pour la mettre sur le même plan que la notion d'*idéologie [ou attente] raciolinguistique* (Rosa et Flores, 2017) que j'évoque précédemment, n'est qu'une autre manière de saisir le rapport consubstantiel entre idéologies linguistiques et idéologies sociales que souligne Monica Heller :

[L]es idéologies linguistiques croisent toujours des idéologies rattachées aux catégories sociales (selon le sexe, ou la classe, ou la race, ou l'ethnie, etc.) et aux activités sociales, au temps et à l'espace [...] Les liens sont parfois directs, parfois un peu compliqués, mais ce sont justement ces liens qui nous permettent d'expliquer la valeur des ressources

linguistiques et les raisons pour lesquelles certaines formes et pratiques persistent et d'autres changent (Heller, 2002, p.28 ; citée par Boudreau et Urbain, 2013)

Cette notion est aussi une manière d'appréhender comment la différence linguistique et sociale est également (re)produite à travers ce rapport de consubstantialité, puisque les liens indexicaux entre idéologies linguistiques et idéologies sociales – ou entre langue(s) et espace(s) – ne sont pas arbitraires, mais toujours « politisés », dans la mesure où ils se construisent et opèrent dans des espaces sociaux normés.

En parlant d'*attentes topolinguistiques*, mon objectif n'est donc pas de proposer une nouvelle notion parmi la myriade de notions ou concepts pensés ou réappropriés par la sociolinguistique pour problématiser, directement ou indirectement, le rapport entre langue et espace⁴²² mais bel et bien proposer une réflexion, à la suite de Rosa et Flores (2017, p.14), sur les contextes sociopolitiques et les rapports de pouvoir historiques entre groupes qui ont façonné la co-naturalisation de la langue et de certaines catégories sociales – dans mes analyses, pas seulement la catégorie de *race*⁴²³ mais aussi celle d'*espace* – et leur accordent leurs valeurs particulières. Dans la section qui suit, je m'intéresserai donc à la manière dont les imaginaires nationaux et coloniaux des espaces autochtones et des langues s'entrecroisent pour déterminer la valeur, la place légitime et la visibilité accordée aux langues et au *nelueun*.

⁴²² On pourra citer notamment les concepts de « scales » (Blommaert, 2010), « chronotopes » (Kroon et Swanenberg, 2019), ou encore « genres of place » (Schreyer, 2016).

⁴²³ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

3.2. Du locuteur légitime à la langue légitime : idéologies linguistiques et représentations spatiales

T : [...] yeah because a language has to be truly REAL and functional to to survive + and uhm the more it's used in many different contexts the more it's real right// [T 14-08-18, 8'32 – 8'43]

L'importance que les touristes accordaient au *nelueun* en tant que marqueur d'authenticité les amenait à être sensibles aux éléments ou pratiques signalant son poids social pour le groupe : non seulement la compétence linguistique *effective* de ses membres – anticipée et vérifiée dans l'interaction via des requêtes de traduction, des questions ou des commentaires (méta)linguistiques –, mais aussi la performativité de la langue elle-même, c'est-à-dire sa capacité à démontrer son statut de langue véhiculaire et officielle pour le groupe. Dans cette mesure, la matérialisation du *nelueun* dans l'espace, que ce soit par le biais de la documentation touristique ou de l'affichage – public, commercial, institutionnel, etc. –, participait grandement aux perceptions qu'avaient les touristes de la compétence linguistique de leurs hôtes, desquelles dépendaient leur(s) perception(s) plus large(s) de l'authenticité culturelle de l'expérience touristique⁴²⁴. Cette reconnaissance, comme je l'argumenterai dans cette section, n'allait toutefois pas d'elle-même : celle-ci était conditionnée à des *critères de reconnaissance* particuliers – de statut, de fonction et/ou d'usage –, que les touristes articulaient à travers leurs attentes topolinguistiques.

Considérons l'échange suivant, extrait d'un entretien mené avec deux touristes québécoises. Cet échange fait suite à une discussion sur la présence du *nelueun* dans l'affichage public, et sur l'importance de la valorisation des langues minoritaires dans le tourisme. Dans cet extrait précis, je questionne ouvertement les touristes sur la fonction identitaire de l'affichage en *nelueun* dans ce contexte, afin de les amener à me partager leurs impressions sur la langue :

⁴²⁴ Comme je l'ai évoqué en partie 1, la visibilité du *nelueun* dans l'espace de la réserve répondait à la recherche de continuité culturelle des touristes en étant interprétée par ces derniers comme un indice unique de territorialité, de localité, et d'identité, et plus largement d'authenticité culturelle.

E : et est-ce que vous pensez que ça peut avoir une fonction identitaire/ aussi de de + de montrer sa langue ancestrale euh: dans c(e) contexte//

T2 : absolument on a croisé la radio communautaire en arrivant + euh c'est ben +> et on a toutes les deux travaillé dans des radios communautaires aussi puis ((inspire)) + pour moi c'était vraiment 'ah la radio communautaire' c'est voilà

E : c'est un symbole de

T2 : oh/ c'est un symbole d'identité très fort//

E : c'est intéressant

T2 : un lieu d(e) discussion un lieu de + représentation communautaire

[T 16-08-18, 35'26 – 35'48]

La remarque de T1 qui, en réponse à ma question sur la fonction identitaire de l'affichage en langue ilnu, évoque contre toute attente⁴²⁵ les radios communautaires – ces entités connues en contexte francophone minoritaire canadien pour le rôle historique qu'elles ont joué dans la défense et la promotion du français – m'indique d'emblée l'imaginaire sociolinguistique, et toponinguistique, que ma question active chez elle, et à travers lequel elle appréhende ou « reconnaît » la fonction de l'affichage : celui de la situation du français au Québec. L'évocation de cet imaginaire n'est ni anodine ni ponctuelle dans l'échange : elle sert à la fois de cadre et de mesure aux enjeux linguistiques discutés dans la suite de l'entretien avec ces deux touristes, à commencer par la réaction de T2 à ma question, qui dans la foulée de la réponse de son amie, formule un constat général sur ce qui confère à une langue son « authenticité » – ou plus précisément, produit selon elle une impression d'authenticité⁴²⁶ :

⁴²⁵ La réponse de T1, qui me partage le lieu qui l'a marquée lors de son entrée dans la communauté et qui lui évoque un rapport avec l'identité, n'a en effet ici pas de lien avec ma question initiale qui portait sur l'affichage en nelueun. Il est possible que la touriste ait interprété le segment « dans ce contexte » comme portant sur la communauté plutôt que le tourisme.

⁴²⁶ Le fait que la touriste évoque spontanément la question de l'authenticité est d'autant plus surprenant (et intéressant) qu'à ce stade de l'entretien, je n'ai pas encore amené ce thème dans la discussion.

T1 : c'est sûr que + **ça fait plus authentique + quand c'est partout + la langue** + que quand c'est juste sur le **produit pour le touriste**

T2 : ça c'est clair/

T1 : ça c'est clair aussi ça je p- t(u) sais le fait que les noms des RUES soient + soient dans **la langue euh nationale** + c'- c'est important + **si c'était juste ici et là** + ça aurait l'air + ça aurait d(e) l'air artificiel t(u) sais + ça aurait l'air **made in China un peu là**

T2 : mais justement mais si c'est au dépanneur si c'est dans des endroits très: euh + euh + ah + USUELS

T1 : ORDINAIRES

E : mais vous savez que c'est pas que touristique c'est vraiment culturel avant tout et puis après ça ça s'insère dans l(e) secteur touristique

T1 : oui oui exact exact/ exact + parce que si c'est trop +> ça faut pas qu(e) ça ait l'air du **BRANDING**

E : ok + c'est ça qui gêne dans l(e) fond + le le le côté MARCHandisation

T1 : OUI + si seulement

T2 : si c'est pas dans l'usuel si ça d(e)vient dans l'usuel comme

T1 : sinon ça a l'air **faux + ça l'air + attrape-touriste** + c'est ça t(u) sais

[T 16-08-18, 35'48 – 36'40]

Les propos de T2 sont très clairs dans cet échange : elle pose ici une condition à la reconnaissance du nelueun comme marqueur d'authenticité culturelle, à savoir son *ubiquité*, c'est-à-dire son omniprésence dans la communauté (« [...] *ça fait plus authentique + quand c'est partout + la langue* [...] »). À l'inverse, la présence sporadique de la langue dans l'espace, ou son exclusivité à *certaines espaces* jugés non-usuels⁴²⁷, amène les touristes à interpréter son existence comme factice (« [...] *si c'était juste ici et là + ça aurait l'air + ça aurait d(e) l'air artificiel t(u) sais + ça aurait l'air made in China* [...] »), et sa présence dans l'espace comme une stratégie commerciale réactivant le rapport colonial-marchand

⁴²⁷ Ailleurs dans l'entretien, les touristes identifieront ces espaces « non-usuels » comme des espaces mémoriels (tels que le musée) assurant un statut symbolique à la langue en tant qu'« artefact » (*sic*), mais n'en démontrant pas l'utilisation courante. À l'inverse, les espaces « usuels » renvoyaient aux espaces de la vie quotidienne (le dépanneur [supérette], le milieu du travail), et/ou aux espaces de prestige et de culture (bibliothèque, école).

craint par les touristes⁴²⁸. Dans l'extrait, la touriste associe directement ce critère d'*ubiquité* au comportement attendu d'une « langue nationale » – expression qu'elle emploie par mégarde pour faire référence au *nelueun* (« [...] *le fait que les noms des RUES soient + soient dans la langue euh nationale + c'- c'est important* »). Ainsi, la présence du *nelueun* dans des espaces perçus, pour reprendre les termes des touristes, comme « usuels » et « ordinaires », prédit son statut de véhicule de communication pour le groupe (« [...] *ça devient dans l'usuel [...]* »), et vient démontrer le caractère non-marchand de l'expérience touristique proposée. En fin de compte, cette anticipation de la langue comme un moyen de communication dans tous les contextes de la vie sociale, et sa présence dans des espaces traditionnellement associés avec un usage régulier de la langue, s'inscrit dans un imaginaire linguistique propre aux langues majoritaires⁴²⁹. De l'évocation des radios communautaires à celle de l'*ubiquité* de la langue, on peut en conclure que la situation du *nelueun* est ici évaluée à l'aune de celle du français au Québec – voire, taillée sur mesure à partir d'un idéal franco-minoritaire inspiré des théories de la vitalité linguistique⁴³⁰.

Pour les touristes québécoises, la présence continue de la langue était garante de son authenticité – c'est-à-dire de sa vitalité pour le groupe. Cette idée sera également exprimée par une autre touriste canadienne francophone, qui développera quant à elle l'importance du critère d'*officialité* de la langue. Dans un moment d'entretien avec cette touriste, faisant suite à une discussion où elle m'exprimait le sens selon elle politique de l'affichage en langue ilnu (« [...] *c'est vraiment frappant parce qu'on n'a pas le choix que de voir/ + le panneau + [...] j(e) trouve que ça a un impact + euh c'est une façon de dire que c'est notre territoire* »), celle-ci m'explique en quoi l'affichage linguistique contribue – pour reprendre ses termes⁴³¹ – à donner sa « réalité » à une langue :

⁴²⁸ Voir le chapitre 4. On notera le vocabulaire commercial qu'utilise à profusion la touriste pour souligner le caractère inauthentique d'une telle stratégie : « made in China », « branding », « attrape-touriste », « artificiel », etc.

⁴²⁹ Ou à défaut, vitalisées et/ou standard.

⁴³⁰ Je développe ce point plus loin.

⁴³¹ Voir aussi l'extrait d'entretien en amorce de cette section.

E : dans l(e) paysage + dans l(e) paysage de la communauté ça a une valeur identitaire aussi//

T : absolument + oh c'est c'est capital + c'est capital parce que pour euh: **pour que la langue vive** + (il) y a trois choses ((rires)) + que j'enseigne⁴³² ((rires)) + euh c'est qu(e) ça + **faut qu(e) ça soit + faut qu(e) ça soit vivante là c'est pas juste dans les livres là donc pour qu(e) ça soit PARLÉ** + faut qu(e) ça soit enseigné à l'école + primaire ça c'est capital + p(u)is euh: c-faut qu(e) ça soit + euh sout(e)nu par le gouvernement par les les partis politiques des choses politiques des lois + et puis euh faut qu(e) ça soit enseigné à la maison + aux jeunes enfants avant qu'ils commencent l'école + donc euh + le fait de **l(e) voir/ à l'extérieur par les jeunes ou n'importe qui + fait que c'est RÉEL** + ça donne un sentiment qu(e) c'est vraiment utilisable utilisé et nécessaire même + et oui (il) y a pas +> c'est très très important

[T 14-08-18, 4'04 – 4'53]

L'explication que donne la touriste dans cet extrait réarticule les critères de vitalité linguistique et de performativité propres aux langues majoritaires et/ou standard : l'idée d'une langue faisant l'objet d'une compétence linguistique « totale » – écrite et orale – et servant de véhicule principal de la communication sociale, l'idée d'une langue maternelle issue d'une transmission familiale intergénérationnelle, mais aussi et surtout, l'idée d'une langue disposant de conditions et structures propices à sa codification, sa normalisation et sa protection dans et par les espaces institutionnels que sont l'école et l'État ; en somme, une langue jouissant d'une reconnaissance officielle et d'un soutien politique et institutionnel. Dans le sillon de cette définition, la matérialisation de la langue dans l'espace est interprétée comme une marque de statut et de vitalité, et devient ainsi un symbole de l'usage généralisé de la langue par le groupe, faisant de celle-ci une langue « réelle »⁴³³, c'est-à-dire usuelle, vitalisée et officielle. Les propos de cette touriste rejoignent donc la position des touristes québécoises, nonobstant toutefois une condition nouvelle : l'institutionnalisation de la langue. Pour être reconnu comme authentique, le nouvel arrivant doit être reconnu, en somme, d'après les critères que les touristes associent à une « langue » : un critère d'*ubiquité* pour les touristes québécoises, cohérent avec le fonctionnement d'une langue nationale standardisée⁴³⁴, mais aussi un critère d'*officialité*, comme le souligne cette touriste.

⁴³² La touriste s'était présentée en début d'entretien comme une professeure d'anglais travaillant au Québec. Très intéressée par la question des langues autochtones, elle écrivait parfois des articles sur le sujet en qualité de pigiste.

⁴³³ Ailleurs dans l'entretien, la touriste comparera l'existence de ces langues « réelles » à l'existence de langues « irréelles » telles que des langues « mortes » comme le latin : des langues selon elle « artificielles » et dont la seule utilité est académique.

⁴³⁴ Si la question du standard n'est pas thématisée comme telle, elle se redessine dans les attentes des touristes, qui rattachent leur connaissance des langues à la situation du français au Québec, qui représente une langue standard dans ce contexte. Dans ces extraits, l'idéologie nationaliste qui innervait les perceptions du lien entre

Ici, la présence de la langue dans l'espace semble remplir de manière réussie l'*attente topolinguistique* de la touriste : celle-ci semble la considérer comme cohérente et en adéquation avec sa perception d'une langue vitalisée, ou tout du moins, d'une langue en voie de revitalisation. Dans d'autres cas, la contradiction de ces attentes dans le cadre de l'expérience touristique pouvait générer des moments d'inauthentification, qui mettaient précisément en jeu la capacité de la langue à fonctionner sur le modèle d'une langue standard. Les moments d'inauthentification relevés ou rapportés en discours chez les touristes survenaient généralement lorsque le *nelueun* était, comme cela a déjà été dit, absent des espaces de la vie courante⁴³⁵, ou plus généralement, lorsqu'il était majoritairement présent dans des espaces traduisant une fonction plus mémorielle qu'officielle, tels que le musée ou les autres espaces touristiques⁴³⁶. Cette perception d'une inadéquation entre la *place* de la langue et son *statut*, participait chez ces touristes à rendre l'authenticité de la langue suspecte – manufacturée pour le touriste –, et réactivait chez eux une impression de discontinuité culturelle et de commercialité de l'expérience touristique. L'extrait suivant, issu d'un entretien avec les deux touristes québécoises déjà mentionnées précédemment, illustre l'un de ces moments. Cet extrait vient après une discussion sur la situation du *nelueun* dans la communauté⁴³⁷, où l'une des touristes, prenant conscience que le *nelueun* n'est en réalité pas parlé couramment par la majorité de ses membres, émet alors une critique des initiatives de valorisation linguistique dans le tourisme, et plus généralement, se met à questionner la « visée » de l'affichage linguistique dans la communauté :

T1 : c'est que le tourisme peut pas remplacer peut pas + peut pas + CRÉÉR c(e) qui est pas là t(u) sais + c'est ça là + si la langue est en train d(e) se perdre ben le touriste + le touriste i(l) va s'en rend(r)e compte + c'est pas + c'est pas une cruche t(u) sais + le le le touriste qui arrive dans l(e) Grand Nord là il sait qu(e) ça parle pas Inuktitut juste pour pour faire authentique + ça parle Inuktitut parce que c'est ça qu(e) ça parle tout l(e) temps partout + TOUT L(E) TEMPS + t(u) sais/ + (ça) fait que c'est pas POUR LUI qu'on fait ça là ++ euhm si tu vas

langue et identité se croise à une idéologie du standard, qui détermine l'usage et la fonction des langues dans les attentes topolinguistiques des touristes.

⁴³⁵ La faible place accordée au *nelueun* dans le contexte scolaire de la communauté activait par ailleurs les perceptions d'assimilation culturelle des touristes.

⁴³⁶ Par exemple, le fait que des livres en *nelueun* soit disponibles uniquement au carrefour d'accueil ilnu ou au musée, plutôt que dans une librairie ou un dépanneur, contribuait à rendre la vitalité de la langue suspecte pour certains touristes.

⁴³⁷ Les touristes cherchaient à évaluer le degré de vitalité de la langue et la compétence des Inuutsh dans celle-ci, en me posant notamment des questions sur son enseignement à l'école, sur la programmation de la radio locale, ou sur le nombre de locuteurs présents dans la communauté. J'avais répondu à leurs questions, et avais cité le tourisme comme une espace alternatif de valorisation de la langue.

chez les Attika- les Attikameks ils parlent leur langue + i(ls) ont pas eu beaucoup de: + d'assimilation + euh linguistique + (il) y a d'autres communautés où c'est vraiment c'est une bataille/ de de la conserver de + et p(u)is on a vu nous la même ch- +> moi j(e) l'ai vu en Afrique + (il) y a des (il) y a (il) y a des (il) y a des communautés qui parlent pratiquement + plus/ leur langue=en Angola par exemple euh euh: + avec la guerre tout ça (il) y a eu beaucoup de brassage/ ethnique beaucoup d(e) déplacement de population (ça) fait que t'arrives à Luanda [capitale de l'Angola] presque tout l(e) monde parle seulement portugais et et leurs parents ou leurs grands-parents parlent la langue nationale + mais + les: jeunes parlent + ils parlent juste portugais/ + j'avais pas vu ça au Mozambique au Mozambique les gens parlent leur langue + mais: les communautés sont restées plus + à à leur place p(u)is ++

[T 16-08-18, 38'22 – 39'50]

La vive réaction de la touriste laisse entrevoir une attente linguistique contrariée, basée sur l'anticipation préalable d'une correspondance entre affichage linguistique et compétence linguistique généralisée, comme c'est généralement le cas en contexte de vitalité linguistique. Cette attente contrariée réactive chez elle une crainte de la commercialité de l'expérience touristique dont elle parle juste avant, en faisant du nelueun un marqueur d'authenticité factice car ne s'inscrivant pas dans une réelle continuité culturelle de la pratique de la langue. Ainsi, l'affichage linguistique tenterait de « simuler » une vitalité linguistique basée sur l'ubiquité de la langue et une forme de statut, et ce afin de duper le touriste (« [...] le touriste i(l) va s'en rend(r)e compte + **c'est pas une cruche** t(u) sais + le le le touriste qui arrive dans l(e) Grand Nord là il sait qu(e) ça parle pas Inuktitut juste pour **faire authentique** »). Cette attente contrariée produit ici un moment d'inauthentification où le nelueun, par définition, n'est plus reconnu par la touriste comme un marqueur d'authenticité : sa présence ne permet plus d'encoder l'identité et la vitalité culturelle du groupe⁴³⁸. Cet enjeu de la vitalité culturelle et son rapport à la langue sera plus apparent dans la suite de son propos, lorsque celle-ci entreprendra de comparer la situation des Ilnuatsh à celle d'autres peuples autochtones et/ou colonisés ayant réussi ou échoué à sauvegarder leurs langues « malgré l'adversité ». Elle cite ainsi le cas des Inuits et des Attikameks qui, du fait de leur isolement géographique, sont en mesure de parler couramment leur langue : ce parallèle sert ici à souligner comment les Ilnuatsh, à l'inverse, ont été « assimilés linguistiquement ». Le cas de l'Angola en situation de guerre, sert quant à lui à souligner le facteur premier de perte d'une langue locale au profit de la langue du

⁴³⁸ De surcroît, on comprend à partir de la réaction de la touriste que la langue ne devrait pas investir les espaces habituellement réservés aux langues nationales ou « standard » si elle n'est pas la langue parlée principale de la communauté.

colon pour la touriste : le brassage ethnique et le déplacement des populations, qui ne correspondraient plus au groupe originel⁴³⁹. Cette situation est contrastée par le cas du Mozambique, que la touriste mobilise enfin pour souligner l'importance de l'ancrage territorial d'une communauté pour assurer la survie et/ou la vitalité de sa langue. La situation locale du nelueun est ainsi recontextualisée à partir de ces parallèles entre situations linguistiques minoritaires, qui laissent entrevoir les jugements normatifs et les critères de vitalité linguistique, et donc d'authenticité linguistique, que la touriste projette sur le nelueun et les Innuatsh. Les propos de la touriste sur la langue et sa matérialisation dans l'espace sont ici fortement associés à l'imagination de communautés culturelles territorialisées et homogènes sur le plan ethnique⁴⁴⁰ – propre à une conception nationaliste des langues et des peuples. Au-delà de l'enjeu de la compétence linguistique, de l'affichage et de ce qu'il indexe ou n'indexe pas, l'attente contrariée de la touriste et le moment d'inauthentification qu'il génère, traduisent aussi un conflit plus large entre la situation de réclamation du nelueun et les attentes nationalistes des touristes, qui ici exercent une pression normative sur la langue et les efforts locaux menés pour sa réclamation⁴⁴¹.

On notera également que ces moments d'inauthentification motivaient chez les touristes des formes de rationalisation en discours qui, comme l'extrait ci-dessus l'illustre, prenaient la forme d'analogies à des situations linguistiques trans-locales. Ce procédé de rationalisation particulier, dont ces deux touristes sont les modèles, était commun chez les touristes interrogés. En discours, celui-ci avait cependant pour effet d'invisibiliser les spécificités locales de la réclamation linguistique, en (im)posant des critères de fonctionnement, de planification et de statut au nelueun calqué sur la situation des langues standard⁴⁴², et en

⁴³⁹ Cette idée de groupe originel est amenée indirectement à travers la référence à la filiation générationnelle.

⁴⁴⁰ L'idée des « communautés restées à leur place », le lien établi entre vitalité linguistique et vitalité culturelle, de même que l'accent que mettrons plus tard ces touristes sur les institutions de défense de la langue peuvent plus largement être rattachées au discours de la gouvernance franco-canadienne sur la « vitalité » des communautés francophones minoritaires. Ce discours met l'accent sur l'existence de communautés culturelles définies par leur langue, et dont la composante première de l'autonomie culturelle et de la « bien portance » est leur sédentarité (à l'inverse de leur mobilité), leur uniformité linguistique et culturelle, leur suffisance institutionnelle et leur sentiment d'appartenance. Pour une critique de ce discours et de la manière dont il reproduit les écueils du modèle nationaliste, voir Heller et al. (2014).

⁴⁴¹ Les touristes ne semblent pas prendre en compte la dimension glottopolitique de l'affichage linguistique (Blanchet, 2005) dans le contexte du projet de réclamation de la communauté : le fait que le nelueun revêt, dans ce contexte, une dimension plus sémiotique que linguistique, en étant un marqueur d'affirmation culturelle et politique. Cette décontextualisation rentre donc en conflit avec une conception nationaliste de l'affichage linguistique, où la matérialisation d'une langue standard dans l'espace est généralement plus indicative du statut de cette langue et de la compétence linguistique généralisée des locuteurs.

⁴⁴² Ainsi, les touristes viendront à plusieurs reprises questionner l'absence du nelueun à l'école, ou l'absence de standardisation de la langue, en pointant le fait que d'autres communautés autochtones plus démunies

reportant la faute de la situation de la langue sur les locuteurs eux-mêmes, jugés responsables de ne pas avoir fait les efforts nécessaires – contrairement à d’autres communautés – pour sauvegarder leur langue. Les analogies faites par les touristes relevaient ainsi d’une vision essentialiste de la minoration linguistique – et par extension, de la réclamation linguistique : celle-ci serait la même partout, dans tous les contextes.

L’extrait suivant, toujours issu de l’entretien déjà analysé avec les deux touristes québécoises, illustre bien cet effacement des spécificités locales de la minoration linguistique, au profit d’une vision *universalisante* de celle-ci. Dans cet extrait, les touristes précédemment interrogées me débattent sur les raisons de la non-standardisation du nelueun. Gênée, je tente alors de leur expliquer les défis idéologiques et pratiques que pose ce projet pour la communauté. S’ensuit un chevauchement de considérations visant à rationaliser leurs attentes :

E : mais là aussi (il) y a beaucoup de défis comment standardiser euh: la langue parce que la langue innue (il) y a une variété pour chaque euh communauté + là ici au lac Saint-Jean alors (il) y a beaucoup de +> bon c’est des questions:

T2 : oui et puis de toute façon ça existe des des académies linguistiques euh l’Académie euh du créole en Haïti qui s’est formée euh j(e) veux dire euh c’est ça peut exister et puis là ça devient des des centres de discussions

T1 : en Afrique les langues bantoues ont toutes un p(e)tît que(l)que chose en commun mais c’est des langues distinctes mais + même maint(e)nant + dans cette famille de langues-là + chaque langue est parlée peut-être différemment + (il) y a des DIALECTES selon les régions mais (il) y a

T2 : mais (il) y a d(e) la recherche linguistique

T1 : mais (il) y a UNE t(u) sais (il) y a UNE langue zoulou (il) y a une langue Ndébélé (il) y en a pas cinq (il) y a p(eu)t-être cinq + dialectes zoulou mais + (il) y a une langue zoulou

E : la catégorie langue zoulou qui a été identifiée comme étant: euh//

T1 : ben c’est ça et puis j(e) pense que quand tu parles Zoulou + que ce soit de Durban ou d’ailleurs tu comprends les autres zoulou là

[...]

T1 : enfin PEU IMPORTE [xxx] + (il) y a des antécédents ailleurs dans l(e) monde donc c’est faisable

avaient quant à elles, dit simplement, « réussi à le faire ». Bien que ce point soit intéressant à développer, je le laisserai de côté par souci de concision, et parce que la question des procédés de rationalisation a déjà été évoquée au chapitre 4.

T2 : oui oui moi j'y crois tout à fait

T1 : c'est sûr qu'ici la population est moindre + mais en même temps elle est plus riche + t(u) sais quand même les les autochtones ont beau être + pauvres + toutes proportions gardées + i(ls) sont pas plus pauvres que b(i)en des peuples africains ou:

T2 : p(u)is il doit y en avoir un renouveau aussi ou d'un intérêt linguistique ça doit exister chez les jeunes quand même qui qui étudient et p(u)is que ça leur paraît totalement naturel à un moment donné qu'il y a des gens qui vont s'intéresser à 'oh qu'est-ce qui s(e) passe au niveau de la langue'

[T 16-08-18, 43'01 – 45'01]

Comme on le comprend ici, cette *universalisation* de la minoration linguistique n'est universelle qu'en apparence seulement : les tentatives de T1 et T2 de rationaliser le bien-fondé de leurs attentes linguistiques – ici l'existence d'une langue autochtone fonctionnant comme une langue standard – témoignent au contraire d'une vision *située*, ou *spécifique*, de la réclamation linguistique. Alors que T1 défend la légitimité d'une langue standard de référence en terrain multilingue (« [...] (il) y a UNE langue zoulou (il) y a une langue Ndébélé (il) y en a pas cinq (il) y a peut-être cinq + dialectes zoulou mais + (il) y a une langue zoulou [...] que ce soit de Durban ou d'ailleurs tu comprends les autres zoulou là »), T2 discute quant à elle de l'importance de la « recherche linguistique », qu'elle conçoit comme la conscientisation et la mobilisation collective d'un peuple pour sa langue, chapeautée par une « académie linguistique », comme cela se fait pour la langue créole en Haïti (« [...] puis là ça devient des des centres de discussions »). Dans les deux cas, la référence au contexte africain et antillais, que les touristes semblent concevoir comme un terrain linguistique et culturel « complexe » à tous points de vue – mais aussi un terrain minoritaire, devenant la mesure de ce que doivent viser les communautés autochtones pour réussir à revitaliser leurs langues (« [...] quand même les autochtones ont beau être pauvres toutes proportions gardées + ils sont pas plus pauvres que bien des peuples africains ou: ») –, vient légitimer une vision nationaliste de la langue et de la réclamation linguistique basée sur la standardisation et l'existence d'institutions officielles de défense de la langue. Ce parallèle avec le contexte africain, comme on le voit à la fin de l'extrait, sert aussi à relativiser les circonstances propres à la situation du nelueun (« T1 : ENFIN peu importe + (il) y a des antécédents ailleurs dans le monde donc c'est faisable // T2 : Oui oui moi j'y crois tout à fait »). Les défis idéologiques et pratiques de la standardisation linguistique, de la scolarisation en langue autochtone, de même que l'absence de soutien institutionnel et

financier pour les langues autochtones – et plus largement les défis de la réclamation, sont ici totalement éludés : il y aurait malgré tout, selon elles, *une* stratégie de réclamation linguistique logique et évidente⁴⁴³. Ainsi, dans une tentative de rationaliser leurs attentes topolinguistiques, les deux touristes invisibilisent les conditions spécifiques de la réclamation en minimisant d’une part les défis posés par la standardisation linguistique en contexte autochtone – et en imposant aussi cette standardisation, ou l’existence d’un standard, comme seule voie possible pour revitaliser la langue –, et en décrédibilisant d’autre part les efforts locaux pour réclamer la langue, en postulant un manque d’effort et de concertation communautaire allant en ce sens (« [...] *il doit y en avoir un renouveau aussi ou d'un intérêt linguistique ça doit exister chez les jeunes quand même qui qui étudient et p(u)is que ça leur paraît totalement naturel à un moment donné* »). Plus largement, en percevant la réclamation linguistique comme un projet « clé en main », les touristes, sous couvert de bonnes intentions, invisibilisent le colonialisme linguistique⁴⁴⁴.

Les extraits illustrant le point de vue des touristes nord-américains sur l’affichage en ne lueun nous renseignent donc sur les critères que ces derniers tiennent essentiels pour établir la valeur de la langue comme marqueur d’authenticité. Ces critères s’apparentaient chez ces derniers à des preuves linguistiques d’officialité et de statut, informées par la situation du français au Québec, ou par la situation de langues minoritaires d’ailleurs ayant fait le choix d’adopter un modèle nationaliste pour leur sauvegarde. Dans la suite de l’analyse, je me focaliserai sur le point de vue des touristes français, en montrant comment leurs attentes topolinguistiques réinterprètent ces mêmes critères à travers un autre régime de valeur.

⁴⁴³ On soulignera bien évidemment que les procédés de rationalisation des touristes se conjuguèrent aussi à une certaine ignorance de la situation politique des langues autochtones, notamment leur absence de reconnaissance et de protection officielle par l’État (tout du moins à l’époque où cet entretien a été mené). J’avancerais que cette ignorance est imputable à la position comparativement privilégiée des touristes en tant que locutrices de l’une des deux langues officielles reconnues par le Canada : le français – qui fait de la reconnaissance politique des langues autochtones un processus qui semble « aller de soi » pour elles.

⁴⁴⁴ Ce constat fait écho à l’analyse que j’ai faite du rapport d’enquête de 1993 au chapitre 1.

3.3. Du territoire au « terroir » : le point de vue français

Toutes sortes de suppositions, d'associations et de fictions semblent se presser dans l'espace non familier, qui est à l'extérieur du nôtre. [...] L'espace acquiert ainsi un sens émotionnel et même rationnel, par une espèce de processus poétique qui fait que les lointaines étendues, vagues et anonymes, se chargent de signification, pour nous, ici (Said, 2005, p.111)

E : Comment vous la percevez cette langue//
T1 : Ben + ne pas oublier + j'ai que ce mot qui vient [T 02-08-18, 29'16 – 29'28]

Les attentes toponymiques des touristes français s'ancraient, comme pour leurs homologues québécois, dans l'imagination d'un espace *francophone*. Cet espace francophone était recherché par certains, qui valorisaient une expérience culturelle leur permettant d'établir des liens avec leur propre histoire nationale, mais qui vienne aussi s'inscrire dans une forme de résistance à une culture « globalisante » incarnée par l'anglophonie. L'extrait qui suit, provenant d'un entretien effectué avec une touriste française de passage au lac Saint-Jean pour voir un membre expatrié de sa famille, en est une bonne illustration. Interrogée sur les raisons de son voyage, cette touriste férue d'Histoire m'exprime avoir voulu faire coïncider sa mobilité transnationale avec la recherche d'un territoire francophone, représenté par le Québec. Dans son discours, le « Québec » – qu'elle singularise et distingue d'emblée du « Canada » – est ainsi présenté comme un espace familier, auquel elle associe des racines culturelles et linguistiques, mais aussi comme un espace garant de la protection du français contre l'anglais :

E : alors j(e) vais pas prendre ++ trop d(e) vot(r)e temps quand même il s'agit pas de + euh mm j(e) voulais simplement commencer par + savoir + qu'est-ce qui vous amène ici dans l(e) fond + par- parlez-moi un peu d(e) vous qu'est-ce qui vous amène ici//

T : ben + euh: moi c'est un désir de de connaître + le Québec/ + c'est pas tant l(e) Canada c'est LE QUÉBEC + parce que c'est francophone + et ça c'est ((rires)) très intéressant + surtout qu'i(ls) préservent vraiment le français + i(ls) + utilisent très peu d'anglicismes euh: + et ça c'est: + comparé à la France où on utilise de plus en plus de mots euh anglais ou: + ou autres + c'est + et: beaucoup viennent de France + donc forcément euh: ((rires)) + c'est: toujours intéressant de de rencontrer des gens et de voir un peu de quelle région ils sont originaires parce que certains le savent + beaucoup même + et: ont fait des recherches euh généalogiques + [...]

E : oui c'est vrai\ + et + qu'est-ce qui vous a amené À Mashteuiatsh en particulier//

T : Mashteuiatsh ben quand j'ai su qu'(il) y avait une communauté euh autochtone forcément il a fallu que j(e) vienne voir/ + parce que bon c'est quand même euh LEUR TERRE à l'origine + et puis avec tout c(e) qu'on leur a fait subir/ depuis euh la colonisation euh c'est: + et euh quand on voit qu'en 2018 on en est toujours au même point ils n'ont toujours pas vraiment récupéré + leurs droits + et tout ce qu'on leur a fait subir en enlevant les enfants pour les mettre dans les pensionnats ((reprend sa respiration)) ça je trouve ça euh: tellement INADMISSIBLE euh + et horrible

[T 01-08-18, 1'21 – 3'46]

Dans le discours de la touriste, le Québec se présente ainsi comme un modèle de la sauvegarde du français contre l'ingérence de la langue anglaise⁴⁴⁵ (« *i(ls) + utilisent très peu d'anglicismes euh: + et ça c'est: + comparé à la France où on utilise de plus en plus de mots euh anglais ou: + ou autres +* »). Cette francophonie québécoise que loue la touriste, s'incarne ici dans une forme de résistance à la variation linguistique, quelle qu'elle soit⁴⁴⁶ – variation que la touriste semble déplorer dans sa propre langue nationale. Interrogée ensuite plus spécifiquement sur les raisons de sa venue à Mashteuiatsh, la touriste exprime sa curiosité quant à l'existence d'une communauté autochtone dans cet espace francophone idéalisé, mais néanmoins toujours conçu comme colonial (« [...] *quand j'ai su qu'(il) y avait une communauté euh autochtone forcément il a fallu que j(e) vienne voir/ [...] c'est quand même euh LEUR TERRE à l'origine* »). Cette conscience d'une situation de domination et de dépossession coloniale passée, que la touriste réinscrit ici dans une histoire commune avec la France à travers l'emploi du pronom « on » (qui désigne les colons Français : « *tout c(e) qu'on leur a fait subir/* »), active son *éthos progressiste* puisqu'elle se positionne en soutien à ses hôtes en reconnaissant leur autorité territoriale (« *LEUR TERRE* »)⁴⁴⁷ et en exprimant son indignation quant à leur traitement passé (« [...] *tout ce qu'on leur a fait subir en enlevant les enfants pour les mettre dans les pensionnats ((reprend sa respiration)) ça je trouve ça euh: tellement INADMISSIBLE euh + et horrible* »). Cet extrait d'entretien, en apparence anodin, revêt en réalité un intérêt majeur pour la compréhension des

⁴⁴⁵ Plus loin dans l'entretien, la touriste ira jusqu'à s'auto-qualifier « d'anti-anglaise ». Cette position peut sembler étonnante en contexte français, et pourtant, de nombreux travaux de recherche ont montré que les discours québécois sur la supposée « menace » de l'anglais (ou de l'anglophonie) sur la culture et la langue française portent, d'un continent à l'autre (voir entre autres Moïse, 2009c, ainsi que Moïse, Delpérié et Vernet, 2015).

⁴⁴⁶ En effet, le segment « *anglais ou: + ou autres +* » laisse penser que l'anglais n'est pas la seule langue perçue comme un écueil à « la préservation du français », pour reprendre les termes de la touriste.

⁴⁴⁷ Commentaire d'une collaboratrice : même en étant une perception de la touriste, ce concept d'appropriation (« *leur terre* ») ne reflète pas les valeurs inlu. Le sens de la propriété chez les Inuatsh n'est pas le même que chez les allochtones. [voir Lebeuf-Paul, 2018].

représentations de la valeur du nelueun chez les touristes français. Dans un contexte de recherche et de valorisation du français – qui plus est d’un français considéré, localement et trans-localement « en lutte » –, il peut être intéressant de questionner la place et la valeur que peut revêtir le nelueun *par rapport au français*, dans un espace imaginé et attendu avant tout comme francophone.

La suite de l’entretien avec cette même touriste apporte un début de réponse à cette question. Dans l’extrait qui suit, où je l’interroge sur sa conception de l’authenticité culturelle, celle-ci me cite la langue comme l’un des critères définitoires de cette authenticité, avant d’enchaîner immédiatement sur une défense de la présence prioritaire non pas du français, mais du nelueun dans l’affichage public et les brochures touristiques :

E : [...] pour vous/ + une c- une culture + montrer son l’authenticité de sa culture c’est quoi en fait// + dans un contexte comme le tourisme// + c’est une question difficile mais

T : ben montrer + l’art + l’art déjà euh: c’est: + c’est à l’origine j(e) pense l’art est à l’origine de de de tout + quand on voit euh: dans les grottes euh c’est c’est l’art qui nous transmet euh: + la culture de: de c(e) qui s’est fait + et + **après ben on en vient à la langue** + donc c’est pour ça qu(e) la langue i(l) faut impérativement euh: la développer + et puis: communiquer +> même sur les brochures euh qu’on trouve euh: dans les: centres d’initiatives euh un peu partout euh sur la région + euh **i(l) faudrait davantage de: de traductions + ON L’A EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS** + pourquoi on ne l’aurait pas également en: en en langue innue// + pourquoi//

[...]

E : [...] et vous pensez qu(e) c’est important//

T : ah oui oui moi j(e) pense + je pense

E : pourquoi//

T : ben parce que: **c’est l(e) TERROIR + c’est l(e) TERROIR** donc euh: + il faut absolument le le développer + **on l’a trop trop écrasée euh cette notion de: + de terroir**

[T 01-08-18, 25’54 – 27’48]

En souhaitant voir le nelueun supplanter le français et l’anglais sur la documentation touristique, la participante a recours à une vision particulière de la langue en rapport avec l’espace : celle de terroir. Pour l’historienne Anne-Marie Thiesse (2021, p.2), la notion de terroir encapsule l’idée de folklore, de traditions et de retour aux sources, et « est

généralement associé à l'idéal d'authenticité »⁴⁴⁸ (*Ibid.*, p.4). En contexte français, le terroir, terme évocateur de la ruralité mais aussi des luttes paysannes du 19^e siècle (Thiesse, 1997), est également une composante centrale de l'imaginaire nationaliste français⁴⁴⁹. À l'instar des deux touristes québécoises interrogées dans les analyses précédentes, cet extrait nous permet de comprendre quel imaginaire sociolinguistique informait les attentes topolinguistiques de cette touriste : ici, la notion de *terroir*, mobilisée dans un argumentaire en faveur de la défense de la place du nelueun par rapport à d'autres langues majoritaires, fait corps avec un imaginaire régionaliste, inscrit en contrepoint d'un imaginaire nationaliste français.

L'activation de cet imaginaire régionaliste s'observait de manière systématique dans le discours des touristes français. Contrairement aux touristes nord-américains pour qui la présence du nelueun dans le paysage linguistique de la communauté appelait entre autres des preuves d'*officialité* et de *statut* pour répondre à leurs attentes topolinguistiques, les touristes français appréhendaient quant à eux la valeur du nelueun dans l'espace à travers un prisme essentiellement *patrimonial* – propre à des ordres indexicaux informés par la situation des langues régionales de France. Par « prisme patrimonial », ou « patrimonialisation », je veux faire référence au :

[...] processus – ou regard – par lequel des éléments de la culture ou de la nature deviennent, à un moment donné de l'histoire des sociétés, investis de la qualité de bien patrimonial digne d'être sauvegardé, mis en valeur au profit des générations actuelles et transmis aux générations futures (Skounti, 2010, p.19)

Comme le souligne Henri Boyer (2018), ce processus suppose que certains signes ethnosocioculturels fassent l'objet d'un « figement » sémiotique, et qu'ils acquièrent, à travers ce figement, une « teneur mémorielle et symbolique [c'est-à-dire] emblématique/mythique (Boyer 2003, 2016) [qui] fait l'objet d'un consensus quasi général » (*Ibid.*, p.131-132). Au sujet de la patrimonialisation des langues en particulier, Romain Colonna (2022, p.26) souligne que :

⁴⁴⁸ Le terme en lui-même fait référence à un espace principalement rural et pittoresque, souvent imaginé en contraste avec la modernité. L'usage spontané de ce terme par la touriste est cohérent avec la manière dont elle perçoit, dans un autre moment de l'entretien, l'espace de la réserve et ses habitants (des personnes « proches de la nature »).

⁴⁴⁹ La notion de terroir est aussi liée à un imaginaire colonial associé à l'unification linguistique de l'État jacobin, qui a marginalisé les cultures et langues régionales au bénéfice d'un dessein d'unité nationale. La participante mentionnera à plusieurs reprises la problématique des langues régionales et migrantes pour dénoncer l'uniformisation linguistique imposée aux minorités linguistiques.

[...] cette corrélation avec le patrimoine s'effectue presque exclusivement au sujet d'une catégorie de langue, celles dites 'régionales' en France, ou 'en danger' pour reprendre la terminologie de l'Unesco (2003) et qu'elle concerne bien moins les langues fortement institutionnalisées notamment la (ou les) langue(s) d'État.

La patrimonialisation des langues suppose que ces dernières passent par des formes de figement sémiotique qui les affranchissent de leur fonction première, généralement communicative (Colonna, 2005, p.31), et qu'elles deviennent des éléments de mémoire, à défaut d'être vues comme des pratiques sociales. Cette construction discursive avait des implications pour la reconnaissance de la valeur du nelueun, qui dans le contexte de la rencontre touristique assumait un rôle essentiellement *symbolique* et *apolitique* pour les touristes français, ce que j'argumenterai dans cette section.

Considérons l'extrait suivant issu d'un entretien avec une touriste française venue découvrir la spiritualité autochtone :

E : en passant en voiture est-ce que + t'as r(e)marqué un p(e)tit peu les: la signalisation en: nelueun//

T : OUI + oui oui j'ai r(e)marqué ((rires))

E : ça t'a frappé ou://

T : ben en fait **ça fait comme en Alsace + parce qu'en Alsace on a la même chose** + (il) y a des panneaux ils sont en français et en alsacien + et donc j'ai fait 'ah c'est rigolo' parce qu'ils font pareil ((rires)) **(il) y a leur langue et (il) y a la langue euh** + enfin (il) y a le nom du village les arrêts aussi enfin les stop et tout c'est=non NON c'est + puis les couleurs aussi les panneaux et du coup c'est différent mais c'est pour ça **qu'on les remarque aussi parce qu'ils sont un peu différents** + et (il) y a ouais ouais **on sent qu'on est + qu'on est dans une communauté quand on arrive [...]**

[...]

E : t'en penses quoi de ça//

T : ah ben moi je trouve ça super + c'est: enfin c'est bien parce que justement **c'est ancré + ça reste + donc euh: + voilà c'est dans des panneaux ben on n'y touche pas quoi** ((rires))

[T 19-09-18, 19'23 – 23'11]

Dans cet extrait, la touriste tire son interprétation de la valeur indexicale du nelueun dans l'espace de sa connaissance de la situation de l'alsacien, langue de sa région d'origine, avec laquelle elle établit un parallèle direct (« *Ben en fait ça fait comme en Alsace + parce qu'en Alsace on a la même chose + (il) y a des panneaux ils sont en français et en alsacien* » ; « *ils*

font pareil ((rires)) »). Ce parallèle contribue à sa perception de l'authenticité du nelueun, puisqu'elle construit tantôt la langue comme étant *représentative du groupe* (dans l'énoncé « (il) y a leur langue et (il) y a la langue euh », où « leur langue » renvoie à la langue des Innuatsh, le nelueun, et « l'autre » au français⁴⁵⁰), et tantôt comme étant emblématique de sa *territorialité*⁴⁵¹ et du « sense of place » qu'il confère (« on sent qu'on est + qu'on est dans une communauté quand on arrive [...] »)⁴⁵². Si la touriste semble ici reconnaître le nelueun comme un marqueur d'authenticité, la fin de l'extrait nous renseigne toutefois sur le sens qu'elle accorde à cette authenticité en contexte local. Interrogée sur son opinion de l'affichage en nelueun, la touriste tient le propos suivant : « c'est ancré + ça reste + donc euh: + voilà c'est dans des panneaux ben on n'y touche pas quoi ((rires)) ». L'usage du verbe « ancrer » dans cet énoncé, traduit une perception du nelueun comme une entité *immuable*, fixée voire *figée* dans le temps par des panneaux, qui lui garantissent à la fois de ne pas changer, mais aussi d'être protégée des « menaces » extérieures : un double sens que je retire de l'énoncé « on n'y touche pas quoi ». Ce critère d'*immuabilité* sera étayé par la touriste dans la suite de la discussion, lorsque je lui demanderai de justifier le lien qu'elle avait préalablement établi – et, dans un extrait coupé, assumé – entre la situation des langues régionales de France et celle des langues autochtones :

T : ben en en fait euh ben **c'est ancré dans l'histoire quoi** + enfin euh: enfin **la langue le patois régional c'est ancré dans la région** donc faut: + **c'est important de le garder quoi** + pour euh: + pour comprendre les choses on sait que + par exemple + bon j(e) vais encore parler de l'Alsace mais l'Alsace c'est + bon c'est très germanique/ donc ça s'entend + euh après les basques (il) y a un mélange aussi un p(e)tit peu entre l'Espagne et la France tout ça enfin c'est + pareil **c'est un patois du coin + mais du coup ça raconte aussi l'histoire + donc c'est important de le garder quoi** + donc euh voilà ((rires))

E : et ici//

T : **et ici ben euh c'est pareil/ c'est un c'est c'est** + c'est dans la culture donc c'est + il faut rappeler que ces gens + ont vécu là en premier + et que: ils sont là encore pour longtemps

⁴⁵⁰ L'hésitation manifeste de la touriste quant à la juste nomination du français par rapport au nelueun est intéressante ici. Il est possible de spéculer que la touriste ressent une certaine difficulté à décider spontanément s'il s'agit aussi de leur langue ou d'une langue à part pour eux. Cette hésitation renforcerait le rapport langue-identité présumé dans l'extrait.

⁴⁵¹ Les touristes parlaient souvent (directement ou via des lapsus) de « régions » ou de « terroir » pour parler de la communauté : « [...] on sait/ qu'on RENTRE dans un dans LE pays le Pays basque ben c'est pas un pays/ c'est c'est une région/ mais + ben ici pourquoi on on on afficherait pas + cette zone qui est donc la zone + de cette nation + [...] si c'est là si c'est la ville + si c'est là si + c'est un peu une région euh moi je + je trouve » [T 02-08-18].

⁴⁵² Ses commentaires sur la couleur des panneaux nous indiquent également comment le nelueun participe, conjointement à d'autres éléments sémiotiques, à marquer une différence culturelle visible, et présumément appréciable, pour la touriste (« [...] on les remarque aussi parce qu'ils sont un peu différents »).

j'espère et qu'ils faut qu'ils gardent euh + enfin voilà **c'est important de garder la langue c'est lié vraiment à leur identité** voilà faut pas + faut pas séparer les deux qui +

E : ça marque aussi le territoire tu disais//

T : oui + ben voilà ça **ça prouve qu'ils ont été là et qu'il faut qu'ils restent là quoi** c'est ((rires)) + enfin voilà c'est leur + [...] (il) **faut qu'ils gardent cette identité faut qu'ils gardent le passage faut qu'ils gardent** + pour moi c'est une partie de l'histoire la langue on peut pas: + **si ils ont eu cette langue il faut la garder quoi** + on peut pas euh: c'est dommage d'éradiquer tout ça quoi euh: + enfin non + je vois pas l'intérêt + je trouve que c'est important

[T 19-09-18, 25'22 – 26'51]

La description que donne la touriste des *patois*⁴⁵³, ces langues régionales minorisées par les politiques d'uniformisation linguistique passées et actuelles de l'État français et autrefois considérées comme des « sous-langues » ou des langues « sauvages »⁴⁵⁴ (« *c'est ancré dans l'histoire quoi* », « *le patois régional c'est ancré dans la région* », « *c'est un patois du coin + mais du coup ça raconte aussi l'histoire* »), est ici symétrique à la description qu'elle fait du nelueun (« *c'est dans la culture* », « *il faut rappeler que ces gens ont vécu là en premier* », « *ça prouve qu'ils ont été là* », « *faut qu'ils gardent cette identité faut qu'ils gardent le passage* », « *c'est une partie de l'histoire la langue* », « *si ils ont eu cette langue il faut la garder quoi* »). La référence fréquente faite à l'histoire⁴⁵⁵, de même que l'énoncé « *c'est important de le [ou la] garder* », répété six fois dans l'échange, nous renvoie directement à la fonction mémorielle que la touriste accorde au nelueun, par contraste à une vision de cette dernière comme une *pratique sociale*. Dans le discours de la touriste, représentatif de la position des autres touristes français du corpus, le nelueun n'est en effet jamais représenté comme une entité dynamique et évolutive, mais davantage comme une entité statique ou réifiée incarnant un passé idéalisé, qu'il faut « conserver » comme un élément du patrimoine⁴⁵⁶. Le critère d'*immuabilité* que la touriste attribue au nelueun en s'appuyant sur le modèle des langues régionales, semble donc davantage le construire comme une *langue en danger* qu'une *langue officielle*. En somme, le prisme patrimonial à travers lequel les

⁴⁵³ Si la touriste semble ici hésiter à qualifier le nelueun de « patois » (« *ici ben euh c'est pareil/ c'est un c'est c'est* »), d'autres touristes ne manqueront pas de faire un parallèle plus direct entre ce type de langues et le nelueun.

⁴⁵⁴ Pour une discussion des parallèles entre « patois » et langues autochtones au Canada, voir Deslandres (2003). Voir également Boyer (2021).

⁴⁵⁵ Ou plus précisément, à la valeur historique des patois et du nelueun pour comprendre la présence passée et présente des groupes et leurs rapports.

⁴⁵⁶ On notera à ce titre, pour contraster avec les analyses de la section précédente, que la présence du nelueun dans des espaces « non-usuels » tels que le musée, était acceptable, voire même attendue par les touristes.

touristes évaluaient la valeur du nelueun, bien qu'il lui assure sa valeur comme marqueur d'authenticité culturelle, vient néanmoins réindexer sa minoration, en lui refusant son statut d'officialité et de pratique sociale.

D'autres éléments participaient à relayer cette vision patrimoniale et à construire le nelueun comme une langue « à préserver ». Dans la suite de mon propos, j'illustrerai deux rouages et/ou conséquences de cette patrimonialisation du nelueun, et leurs effets sur la réception de sa valeur locale : la *dépolitisation de l'affichage linguistique* et l'argument de *l'inintelligibilité de la langue*.

3.3.1. La dépolitisation de l'affichage linguistique

La patrimonialisation du nelueun passait par une décontextualisation des usages linguistiques : en étant vu à travers un prisme patrimonial – entendu comme mémoriel et réifiant –, l'affichage en nelueun était davantage perçu comme un acte symbolique, visant à honorer la présence d'une langue ancestrale, plus que comme un acte glottopolitique. Lorsqu'interrogés directement sur la potentielle dimension politique de l'affichage en nelueun, les touristes étaient catégoriques :

E : vous diriez qu(e) c'est un **acte politique** [l'affichage bilingue] ou simplement euh

T : non/ parce que bon euh: + euh dans la Somme j'habite à côté d(e) la Somme donc euh (il) y a des villages où (il) y a l(e) nom en français et l(e) nom en patois en: en Picard + donc euh: ça m(e) rappelle + ça m(e) fait penser à ça

E : d'accord + donc vous faites un rapproch(e)ment euh

T : ouais

E : d'accord + c'est: ++

T : c'est comme chez nous **l(e) patois qui s(e) perd**

[T 01-08-18, 23'54 – 24'21]

La présence du nelueun dans l’affichage urbain répondait à la recherche d’authenticité des touristes en venant constituer un marqueur de différenciation culturel pour ces derniers, ainsi qu’une preuve de la présence contemporaine et historique d’une communauté autochtone locale. Comme le montre la réponse de cette touriste, cet affichage linguistique n’avait toutefois pas de valeur politique pour ces derniers, qui ne percevaient pas le nelueun – sur le modèle du « *patois qui s(e) perd* » – comme un objet lui-même politique. À l’inverse, la valeur authentifiante de l’affichage linguistique se situait précisément dans sa capacité à manifester la cohabitation contemporaine entre les groupes : la co-présence du français et du nelueun sur les panneaux de la communauté symbolisait pour les touristes l’historicité du contact entre autochtones et allochtones, un contact entre groupes qui sera souvent envisagé ou espéré par ces derniers comme étant plus pacifié à l’heure actuelle⁴⁵⁷. C’est l’idée que m’exprimait une touriste française préalablement interrogée sur sa perception de l’affichage linguistique :

E : [ça a] une valeur symbolique dans l(e) fond//

T1 : non plus que ça c'est plus euh + en fait c'est: euh ++ **c'est que les deux cultures se côtoient dans un quotidien** + encore aujourd'hui + alors peut-être que c'est moi qui bloque sur le **ENCORE AUJOURD'HUI** je sais pas + mais c'est vrai que quand on va dans n'importe quel pays + on te raconte l'histoire + même des autochtones ou quoi enfin des même des des + **ouais de ce qu'il y avait avant** + on te raconte l'histoire + alors que là on te raconte l'histoire mais elle est ENCORE vécue aujourd'hui + donc + j'ai eu l'impression moi j'ai PAS voyagé hein autant que toi [s'adresse à son conjoint] + et j'ai l'impression que ça c'-' + j'ai pas l'impression qu'on l(e) voit partout + j(e) sais pas si j(e) réponds à ta question

[T 02-08-18, 29'30 – 30'14]

Pour la touriste, l’affichage linguistique (bilingue) ne dénote pas un rapport hiérarchique entre groupes et entre langues, mais semble davantage être interprété comme le signe d’une proximité et d’une cohabitation réussie entre les Innuatsh et les Québécois – ce qu’elle perçoit manifestement comme un gage de continuité culturelle (« [...] *là on te raconte l'histoire mais elle est ENCORE vécue aujourd'hui* + [...] *j'ai pas l'impression qu'on l(e) voit partout* »). Ici, la valeur de l’affichage linguistique fait donc corps avec une attente particulière liée à (la dimension relationnelle de) la recherche d’authenticité des touristes :

⁴⁵⁷ L’usage du terme « pacifié » ne doit pas laisser penser que les rapports actuels entre autochtones et allochtones au Canada et ailleurs étaient imaginés par les touristes comme exempts de formes d’inégalités ou de domination.

la proximité des touristes avec leurs hôtes, impliquant une forme de « réconciliation ». Ici, l’affichage dit quelque chose sur les groupes plus que sur les langues. C’est cette attente relationnelle – directement rattachable à *l’éthos progressiste* des touristes – qui amènera ces mêmes touristes, plus tard dans l’entretien, à rejeter la possibilité d’une dimension politique à l’affichage :

E : du coup ça m'amène à vous poser la question est-ce que + enfin à vous poser la question aussi + est-ce que vous diriez qu(e) c'est politique comme euh comme ACTE quand même de re- + de demander + ben une traduction dans sa langue euh locale euh +

[...]

T1 : ben moi j(e) le vis pas comme ça + j'ai pas cette euh **entre guillemets violence-là** + et revendication + j'ai j'ai pas l(e) sentiment **j'ai l'impression que c'est une revendication douce**

E : une reconnaissance plutôt//

T1 : voilà/ + une reconnaissance + complètement

T2 : mais nous on est pas très politique au quotidien + donc on est pas sur de la revendication politique + nous-mêmes + et: euh on l'interprète pas comme ça +

T1 : voilà

[T 02-08-18, 31'49 – 32'49]

Signe que la politisation de l’affichage linguistique l’incommode, T1 qualifie cette dernière de « violence », et rejette l’interprétation avancée avant de se ranger à la notion de « reconnaissance » que j’amène finalement : l’affichage en nelueun ne serait pas une revendication politique, chose que T1 voit négativement, mais une revendication « douce » – cet adjectif venant en tempérer la potentielle violence –, une reconnaissance : forcément symbolique, car ici sapée de son intentionnalité politique. Les propos des touristes sont très clairs ici : l’affichage est vu comme un acte patrimonial, pas comme un acte politique de revendication d’un droit à la compétence⁴⁵⁸.

Le prisme patrimonial dans lequel est pris le nelueun coïncide en somme, dans le discours des touristes, avec une *dépolitisation* de la langue et de l’affichage linguistique. Par

⁴⁵⁸ On pourrait argumenter que cet idéal de patrimonialisation est en adéquation avec les attentes relationnelles des touristes dans le contexte de leur expérience. Cet idéal fige les autochtones dans l’image pacifiée et amicale que les touristes attendent d’eux, et qui leur permettent de transcender leur(s) statut(s).

extension, cette dépolitisation touche aussi les initiatives locales en faveur de la valorisation du *nelueun* comme objet et outil de reconnaissance, invisibilisant ainsi la situation de réclamation de la langue et le contexte colonial dans lequel elle s'inscrit. Cette dimension (a)politique pouvait aussi produire des anxiétés particulières chez les touristes – liées, comme on le voit dans l'extrait précédent, à l'éventualité d'une dimension politique de l'affichage, et de ce qu'elle signifiait pour les rapports entre groupes, et donc pour la propre place des touristes dans la communauté – et leur capacité à transcender le rapport colonial-marchand entre eux et leurs hôtes⁴⁵⁹. L'extrait d'entretien suivant illustre bien ce type de crainte qui animait les touristes. Dans ce cours extrait, produit dans le contexte d'une justification de la touriste du bien-fondé de la présence du *nelueun* dans l'espace – en tant que vecteur de mémoire et de territorialité pour le groupe –, celle-ci thématise, dans une digression furtive et personnelle, la question de la « place » des allochtones :

T : [...] enfin voilà c'est leur + au début c'est quand même leur territoire/ quoi + enfin j(e) veux dire ils ont été en- enfin voilà **(il) y a des gens qui sont venus/** + et donc (il) **faut qu'ils [les Inuatsh] gardent ça [la langue] euh sans les j(e)ter dehors/** j(e) veux dire **on est les bienvenus mais ((rires))** j(e) veux dire quand même voilà ((rires))

[T 19-09-18, 26'23 – 26'36]

Bien que lancé sur le ton de la rigolade, la participante ressent le besoin d'euphémiser la présence coloniale⁴⁶⁰ et de présenter l'affirmation territoriale par la langue comme inconditionnelle au maintien des relations de groupes (« *faut qu'ils gardent ça [la langue] euh sans les jeter dehors/* »). Ainsi, elle traduit son malaise face à la place peut-être illicite qu'occupent les allochtones au Québec – cette place pouvant agir comme un rappel de la position sociale et linguistique dominante de la touriste – et que l'affichage en *nelueun* vient précisément déstabiliser. Ce malaise se retrouvera également chez d'autres touristes déstabilisés quant à eux par l'absence de l'anglais ou du français dans le paysage de la communauté et/ou les espaces touristiques. Je discute de cet enjeu dans le point suivant.

⁴⁵⁹ On voit donc ici que d'autres enjeux sont à l'œuvre dans l'évaluation de l'affichage et de la valeur de la langue.

⁴⁶⁰ L'expression « les gens » renvoyant ici aux premiers colons français et à leurs descendants et/ou aux allochtones en général, auxquels elle se rattache plus loin à travers l'emploi de la première personne du pluriel : « *on est les bienvenus* ».

3.3.2. Une langue « imprononçable »

À l'issue de la visite, vous saurez enfin prononcer, et sans l'aide d'un orthophoniste, « Kuei aux Pekuakamiulnuatsh de Uashassihthsh à Mashteuiatsh » ! Et pour dire « merci », c'est tshinishkumitin (Le Guide du Routard : Québec + Ontario, 2019, p.294)

La matérialisation du nelueun dans l'espace de la communauté élicitait un commentaire récurrent chez les touristes : celui de l'*imprononçabilité* de la langue. Cette idée d'imprononçabilité, ou d'inintelligibilité, des langues autochtones par rapport aux langues européennes – que j'ai déjà caractérisée au chapitre 1 comme un type particulier d'idéologie raciolinguistique⁴⁶¹ –, pouvait se décliner de différentes manières dans les réactions des touristes à la signalétique ou la documentation en nelueun, allant de leur incapacité individuelle à comprendre la langue, à l'incapacité de la langue elle-même à être comprise :

T : mon premier contact avec la langue ça a été à travers + ben à travers les brochures oui la brochure notamment présentant euh la communauté + **donc euh: avec des mots imprononçables** ((rires)) [T 01-08-18, 21'53 – 21'59]

T : ben c'est en fait même quand j'ai fait euh le musée en fait au niveau des plantes (il) y avait tous les noms des plantes [...] et ouais mais + en fait **j'arrive pas à l(e) prononcer je: enfin voilà j(e) suis bloquée sur la prononciation donc on lit le mot mais on les retient pas quoi** du coup c'est dommage ((rires)) + [...] mais euh: sinon oui NON j(e) trouve ça super c'est comme en Alsace où (il) y a des noms euh imprononçables euh + **voilà mais au moins (il) y a les deux noms quoi** [T 19-09-18, 22'22 – 23'46]

À l'instar de l'*accent*⁴⁶², je considérerai ici la « prononçabilité » d'une langue non pas comme une caractéristique linguistique objective mais comme une donnée de perception intersubjective, résultant d'un processus de catégorisation linguistique et social (Gasquet-

⁴⁶¹ Cette idée d'imprononçabilité peut aussi être rattachée à un imaginaire linguistique nationaliste. À ce sujet, Gaëlle Planchenault (2014a, p.45) souligne que « les idéologies de l'articulation que l'on connaît aujourd'hui ont fait leur apparition il y a plusieurs siècles, lors du processus de standardisation de la langue, et furent maintes fois invoquées comme outils de discrimination vis-à-vis des variétés non-standard (régionales ou sociales) ».

⁴⁶² L'accent est conçu sociolinguistiquement comme un objet de contact et de catégorisation : l'on a un accent par rapport à un autre qui l'identifie comme une différence – l'accent est donc une production individuelle dont la perception est toujours relationnelle et codifiée par des relations de pouvoir (Tabouret-Keller, 1997 ; Canut, 2000).

Cyrus, 2010). Est imprononçable, en somme, ce qu'un auditeur ne parvient pas à prononcer, ou à reconnaître comme prononçable en regard d'une norme qui lui est familière. Elle est aussi une forme d'altérisation à part entière. Comme le souligne Médéric Gasquet-Cyrus (2012, p.9) au sujet de la discrimination à l'accent :

Dire à quelqu'un qu'il a « un accent » [ou qu'il parle une langue imprononçable], c'est non seulement le renvoyer à une altérité, mais également à un rapport normatif et hiérarchique implicite, puisque s'il a « un accent » [s'il parle une langue imprononçable], c'est par rapport à quelqu'un (l'interlocuteur) qui n'en aurait pas [qui parlerait une langue prononçable, ou légitime]

Dans les extraits présentés, les commentaires des touristes sur l'imprononçabilité du nelueun et des langues régionales produisent un jugement de valeur sur ces langues, qui trouve son fondement dans l'absence de familiarité de ces derniers à une altérité linguistique « *autochtone* », comprise de manière large. L'imprononçabilité des langues minoritaires devient ainsi leur caractéristique définitoire, qu'il s'agisse du nelueun ou des langues régionales auxquelles il est associé dans l'espace⁴⁶³. Dans la continuité de cette idée, leur imprononçabilité pouvait également servir à justifier la présence ou la réintroduction des langues majoritaires dans l'espace : l'imprononçabilité – ou l'inintelligibilité – du nelueun était en effet un argument mobilisé par les touristes pour légitimer la prédominance du français comme langue première de communication dans l'espace⁴⁶⁴. Considérons les réactions suivantes à la présence du nelueun dans l'affichage public :

T1 : on a vu les panneaux bleu touristiques ça c'est en français là + ben c'est correct aussi pour que les gens comprennent là t'es t'es au volant (il) **faut pas qu(e) ça soit en trois langues chaque chose parce que + t'enregistres rien** [T 16-08-18, 34'03 – 34'14]

T : [...] c'est ici/ + donc ici ça devr- **bon on va pas dire on va mettre que ça [l'affichage en nelueun] puisque sinon euh: tout ce qui n'est pas autochtone on aurait du mal à: respecter** euh même si on connaît le panneau stop euh: [T 01-08-18, 23'29 – 23'53]

⁴⁶³ Ce que ces commentaires autour de l'imprononçabilité dénotent, au-delà de l'idée de norme, c'est le fait que ces langues ne sont pas faites pour être parlées ou comprises – tout du moins par les touristes.

⁴⁶⁴ On notera que les touristes français n'étaient pas les seuls à formuler cet argument. Les touristes québécois (voir extrait suivant) manifestaient également une gêne quant à la cohabitation du français avec d'autres langues dans le paysage. Les touristes américains légitimaient quant à eux la présence de l'anglais dans l'espace en avançant également l'argument de l'intercompréhension (l'anglais comme « langue universelle »), et en qualifiant le nelueun et le français de « gibberish ».

Dans ces deux extraits, les touristes appréhendent au final la présence spatiale du *nelueun* dans un espace linguistique pensé avant tout pour eux : le français doit demeurer présent, afin qu'ils puissent décoder les signes présents dans l'espace, et sentir qu'ils sont accueillis dans cet espace. Dans le premier extrait, la touriste valorise la présence de panneaux unilingues français, en avançant l'argument que la saturation plurilinguistique du paysage routier pourrait nuire à la compréhension des directions routières. La touriste fait preuve d'une certaine exagération, en citant l'existence hypothétique de trois langues dans le paysage, plutôt que les deux langues existantes à Mashteuiatsh. Dans son discours, le français l'emporte. Dans le deuxième extrait, la touriste, qui auparavant soutenait la présence exclusive du *nelueun* dans la documentation, se reprend pour justifier pourquoi le *nelueun* ne doit pas être la seule langue utilisée dans le paysage linguistique. Elle avance, pour ce faire, l'argument de la compréhension et du (bon) « respect » des règles routières, bien qu'elle admette par ailleurs, de manière paradoxale, saisir la signification – universelle quand il s'agit de signalétique – de certains panneaux (« *même si on connaît le panneau stop euh: »*). Cette préoccupation l'amène à vouloir voir le français, sa langue, co-exister dans le paysage linguistique. On pourrait avancer que les discours des touristes traduisent également la perception d'une langue (le *nelueun*) qui n'est pas « à sa place », et donc nécessite d'être accompagnée de langues majoritaires, dans la mesure où elle existe dans un espace jugé francophone. Ici, l'argument de l'intercompréhension sert donc à justifier la co-présence des langues majoritaires dans l'espace, et en cela, assure le maintien des hiérarchies linguistiques.

Comme les analyses de la section précédente l'ont montré, le *nelueun* était rarement évalué seul par les touristes : au contraire, la perception de sa valeur et de sa place dans l'espace était contrainte par les ordres indexicaux des touristes et les hiérarchies linguistiques locales et globales au sein desquelles le *nelueun* était vu comme pris et à partir desquelles sa présence dans l'espace était évaluée : avec le français au Québec, et avec les langues régionales en France.

Dans le cas des touristes français, la reconnaissance de la valeur identitaire et culturelle du *nelueun* – qui lui confère sa qualité authentique pour les touristes⁴⁶⁵ –, invisibilise cependant

⁴⁶⁵ On notera en effet que les attentes topolinguistiques des touristes français n'ont pas une seule fois fait l'objet de moments d'inauthentification contrairement aux attentes de leurs homologues nord-américains.

sa valeur politique et la maintient dans des hiérarchies linguistiques imaginées et en place. Dans le cas des touristes nord-américains, pour qui la compétence linguistique est un critère légitime de reconnaissance de l'identité culturelle d'autrui et pour qui l'affichage linguistique est associé à des formes d'officialité, une absence de compétence linguistique perçue vient discréditer l'affichage du nelueun dans les espaces de la communauté, et donc, les prétentions autour de la valeur politique et culturelle (en tant que langue vitalisée marqueur d'un groupe vitalisé). Dans les deux cas, le nelueun ne peut être souveraine ou opérer sur le même plan qu'une langue nationale ou officielle : la superposition des situations linguistiques trans-locales, en opérant un transfert des cadres de légitimation – et de valuation – des langues, opère par le même coup un double-mouvement de (dé)valuation du nelueun, tout en légitimant la primauté du français.

On assiste ainsi, à travers les attentes topolinguistiques des touristes, à l'articulation de deux visions nationalistes : l'une française, qui relègue les langues minoritaires en contexte francophone au statut de langues patrimoniales et nie leur vitalité et leur valeur glottopolitique, et l'autre, francophone minoritaire ou québécoise, qui fait de la vitalité linguistique le critère de définition de la vitalité culturelle du groupe. Cette vitalité dépend de critères institutionnels et fonctionnels généralement associés aux langues standards et/ou propres au contexte francophone minoritaire, et ce peu importe la volonté des touristes de faire une place au nelueun et de lui reconnaître une valeur. Comme pour leurs attentes raciolinguistiques, les attentes topolinguistiques des touristes puisent dans des interprétations à la fois nationalistes et coloniales des langues et des espaces linguistiques et sociaux associés à ces langues. Au final, la reconnaissance de la visibilité du nelueun dans l'espace n'équivaut pas forcément à la reconnaissance de sa valeur – culturelle, politique ou communicative – pour le groupe, mais au contraire, reproduit une forme de méconnaissance de son sort en contexte de réclamation.

Conclusion

Dans ce chapitre dédié aux attentes linguistiques des touristes, j'ai montré que dans le contexte de l'expérience touristique, les touristes s'appuient sur leurs propres conceptions de ce que signifie une langue et un locuteur autochtone pour authentifier la langue et l'identité de leurs hôtes. À partir des témoignages prospectifs et rétrospectifs des touristes sur leur expérience, j'ai caractérisé les attentes linguistiques des touristes en deux types : *raciolinguistiques* et *topolinguistiques*. Ces deux types d'attentes, comme je l'ai montré dans mes analyses, charrient avec elles un certain nombre postulats normatifs qui ont des implications pour la manière dont la valeur du nelueun, la situation linguistique locale et l'identité des Innuatsh est reconnue dans le contexte de la rencontre touristique. Ces attentes linguistiques réarticulent des visions nationalistes et racialisantes des langues et des locuteurs, qui dans le contexte local de la réclamation, invalident ponctuellement les efforts menés pour la langue et font pression sur les locuteurs : dans ce contexte, la valeur du nelueun, mesuré à un standard nationaliste ou bien invisibilisé en vertu d'être mis sur le même plan qu'une langue régionale, n'est pas toujours reconnue. Cet état de fait s'observe également pour les locuteurs, qui ne correspondent pas à la figure altéritaire, constamment renégociée, du locuteur autochtone-type bilingue et/ou racialisé – et à terme, de l'autochtone, imaginée par les touristes. D'une manière générale, les attentes linguistiques des touristes reconstruisent une réalité linguistique cohérente avec les divisions identitaires caractéristiques de leurs régimes d'authenticité⁴⁶⁶. Au final, la situation de réclamation du nelueun de même que les tentatives locales de valoriser la langue dans l'espace restent voilées par les idéologies linguistiques plus larges dont les touristes sont porteurs, qui réactivent des perceptions d'assimilation culturelle et linguistique. En somme, les attentes linguistiques des touristes, qu'elles touchent à l'identité des guides ou à l'espace légitime de leurs pratiques, de même que les arguments et procédés mobilisés pour rationaliser ces attentes, sont inauthentifierantes par essence : elles posent des contraintes normatives – de compétence linguistique et de locutorat natif – auxquelles les Innuatsh ne peuvent, du fait de leur hétérogénéité sociale et de leur situation de réclamation linguistique, pas « parfaitement » correspondre.

⁴⁶⁶ Voir le chapitre 4.

Ainsi, les attentes linguistiques des touristes n'étaient, de fait, pas toujours remplies dans le contexte de la rencontre touristique. On remarquera toutefois que, à l'exception des extraits cités, les touristes ne faisaient pas état de moments d'inauthentification assez « forts » pour invalider la globalité de leur expérience : la majorité des touristes des interrogés dans le cadre de cette recherche se disaient satisfaits de leur expérience touristique dans la communauté. On peut avancer que cette position est cohérente avec leur éthos et/ou la rationalisation de leurs attentes en situation. On peut aussi faire l'hypothèse que les attentes des touristes étaient négociées ou validées ailleurs, ou autrement, par exemple via d'autres éléments ou pratiques culturelles présentées dans les espaces touristiques – qui venaient créer la « cohérence » thématique de l'expérience au-delà du simple critère linguistique. Ou bien, l'on peut voir cette absence d'inauthentification globale de l'expérience touristique comme le résultat du travail de médiation culturel et linguistique des guides, faisant eux-mêmes l'objet de ces attentes. C'est ce travail stratégique que je souhaite visibiliser, dans toute sa complexité, dans le dernier chapitre de cette thèse, où je montrerai comment les idéologies d'authenticité des touristes ne sont pas seulement imposées aux guides mais aussi co-construites avec ces derniers. Dans le chapitre suivant, qui consacrent les dernières analyses de ce travail, je m'intéresserai cette fois à la réponse – mais aussi, la riposte – des principaux destinataires de ces attentes linguistiques normatives : j'ai nommé les guides ilnu.

Chapitre 6. Négocier l’(in)authentification dans l’interaction : la valorisation linguistique comme positionnement stratégique

[Un des deux touristes] Me sort aussi : « vous les appelez comment les gens ici ? Parce que chez nous on les appelle les peaux-rouges, je peux les appeler comme ça ? ». [Ils] Finissent par partir pour aller visiter le musée. Une fois sortis, je me retourne vers Sylvain [qui] éclate de rire [...]. On passe un moment à ressasser ce qui vient de se passer, puis on le raconte à Hélène et Stéphanie qui n’en reviennent pas. [...] Sylvain me dit : « je suis très content que tu aies vécu cette expérience. Maintenant tu vois un peu ce qu’on vit. Et on a déjà eu pire que ça. » Me raconte d’autres histoires comme ça (j’en connaissais la plupart). (Carnet de terrain, entrée du 9 mai 2017)⁴⁶⁷

Introduction

La question des attentes linguistiques et culturelles des touristes – et plus largement, celle des stéréotypes – revenait fréquemment dans les discussions formelles et informelles que j’avais avec mes collègues guides sur le terrain. En étant une donnée centrale de leur expérience du milieu, ces attentes représentaient une source inépuisable de commentaires – amusés, étonnés ou frustrés –, pouvant surgir de manière inopinée dans nos conversations. J’en veux pour preuve un entretien mené avec un·e guide en septembre 2018. Lors de cet entretien, j’interrogeai le·a guide sur son expérience globale dans le tourisme et sur ses relations avec les touristes. Après une longue discussion sur les stéréotypes culturels et les défis de la représentation de soi dans ce secteur, où iel me partageait son opinion sur l’ignorance de certains touristes, je décidai de changer de sujet et d’amener la discussion sur un autre thème d’intérêt : les stratégies de valorisation du nelueun dans le tourisme, et ses potentiels apports pour les membres de la communauté ne travaillant pas dans ce secteur. Alors que je pensais le sujet des attentes des touristes clôt et celui du nelueun bien entamé, le·a guide y revint indirectement à travers sa réponse,

⁴⁶⁷ Les noms ont été modifiés pour préserver l’anonymat des guides. J’ai également choisi ici de déroger à ma norme de codification habituelle des noms et genres des personnes (l’expression générique « le·a guide » ou la mention « [nom du / de la guide] » afin d’humaniser l’extrait.

en reliant l'enjeu de la motivation des Innuatsh à apprendre le nelueun à celui de l'image de soi projetée à l'autre dans le contexte de la rencontre touristique :

E : [...] est-ce que tu penses que ça peut avoir un impact positif t(u) sais d'afficher d'utiliser euh le: le nelueun su- dans l(e) tourisme + est-ce que tu penses que ça peut avoir un impact positif sur les membres de la communauté=par exemple les motiver à davantage utiliser des mots ou les motiver à apprendre//

AT-G : ben j(e) pense que ouais parce que t(u) sais quand les gens te posent une question + t(u) sais t'es comme fier·e qu'ils te posent ça à toi là + ils veulent savoir t(u) sais ils te posent des questions sur la culture mais t(u) sais quand ils te posent une question sur la LANGUE et p(u)is qu(e) tu sais pas quoi leur répondre t(u) sais t'as l'air un peu euh + t(u) sais ils s'attendent à c(e) que t(u) sais t'es autochtone (ça) fait qu'ils s'attendent t(u) sais à c(e) que tu saches parler la langue + (ça) fait que t(u) sais quand tu sais pas c'est quoi le mot en nelueun t(u) sais t'as l'air un peu + un peu con·ne là ((rire gêné))

[AT-G 08-09-18, 34'20 – 35'01]

La référence du·de la guide au rapport d'iconisation entre langue et identité communément établi par les touristes (« *t'es autochtone (ça) fait qu'ils s'attendent à c(e) que tu saches parler la langue* ») est significative ici : celle-ci renvoie moins à une représentation personnelle de cet·te dernier·e de la légitimité de ce rapport, qu'à la conscience du poids qu'il revêtait pour un public étranger⁴⁶⁸. La valence positive que le·a guide accorde de surcroît aux questions culturelles des touristes (« [...] *quand les gens te posent une question + t(u) sais t'es comme fier·e qu'ils te posent ça à toi là + ils veulent savoir t(u) sais ils te posent des questions sur la culture [...]* ») par opposition à leurs questions d'ordre linguistique (« [...] *mais t(u) sais quand ils te posent une question sur la LANGUE et p(u)is qu(e) tu sais pas quoi leur répondre t(u) sais t'as l'air un peu euh* ») traduit également le statut singulier qu'avait *la langue* pour les touristes, ainsi que l'anxiété que les questions linguistiques en particulier provoquaient chez les guides. La réponse de cet·te guide fournit somme toute un bon exemple de l'impact concret qu'avaient les attentes linguistiques des touristes sur le ressenti personnel des guides⁴⁶⁹, et sur leur rapport à la langue (et sa valorisation) dans le tourisme. Ce sont précisément ces deux enjeux que j'examinerai dans ce chapitre. Si j'ai montré au chapitre 3 comment la valorisation du nelueun dans le cadre de

⁴⁶⁸ Cet·te jeune guide me confiait à un autre moment de l'entretien son manque d'attachement personnel pour le nelueun et sa satisfaction quant à son niveau de compétence basique dans la langue. Ce manque d'attachement ne semblait pas impacter son sentiment d'appartenance culturelle puisque cet·te dernier·e se disait proche de son identité autochtone : il était donc possible, pour iel, de s'identifier comme ilnu sans être locuteur·ice.

⁴⁶⁹ En effet, le·a guide fait ici non seulement état d'une attente linguistique, mais aussi d'une peur du ridicule si iel ne remplit pas cette attente.

leur mission était pour certains guides une manière de confronter les catégorisations endogènes sur leurs personnes, je montrerai à présent comment la valorisation linguistique – toujours envisagée ici au prisme de la notion d'*authentification* – agit également comme une réponse aux catégorisations exogènes des touristes charriées par leurs attentes linguistiques. Je me focaliserai donc sur la part d'agentivité que manifestent les guides sur les processus examinés aux chapitres 4 et 5, ou comment ces derniers s'engagent eux-mêmes dans une « négociation d'attentes » (*negotiation of expectations*, Theodossopoulos, 2011) avec les touristes autour de la valeur de leurs identités et de leurs pratiques langagières.

Ce chapitre final s'intéressera à l'expérience des guides ilnu dans le contexte de la rencontre touristique – un moment critique de confrontation de ces derniers aux attentes culturelles et linguistiques des touristes⁴⁷⁰. Il se divise en deux parties, formant deux réflexions interconnectées. Dans une première partie, je chercherai à cerner l'impact des attentes linguistiques des touristes sur les guides, en traçant, à partir d'anecdotes d'interactions rapportées en entretien par ces derniers, les formes de surveillance que ces attentes induisent dans le contexte de la rencontre touristique, les insécurités particulières qu'elles procurent, et enfin les positionnements identitaires et linguistiques qu'elles suscitent en retour chez les guides. J'analyserai ensuite les stratégies sémiotiques – autant identitaires que linguistiques – que les guides déploient dans le contexte des visites guidées pour répondre aux attentes des touristes, en me basant sur des moments d'interactions particuliers ainsi que sur les commentaires des guides sur leurs propres pratiques recueillis en entretien. Je montrerai comment ces stratégies, basées entre autres sur une mobilisation du *nelueun* dans l'interaction, ne se contentent pas simplement de contourner ou résister aux attentes culturelles et linguistiques des touristes, mais ont aussi pour effet de les subvertir en intervenant sur les *régimes d'authenticité* des touristes à la base de ces attentes.

⁴⁷⁰ Je me focaliserai en particulier sur le contexte des visites guidées, en croisant des témoignages de guides recueillis en entretiens, et des moments d'interactions retranscrits en situation. En tant qu'« activité de discours oral [et de médiation] qui rend intelligible à un public précis une situation culturelle donnée » (Dufiet, 2012, p.21), la visite guidée m'a paru constituer un *événement discursif* (Moïse et Roy, 2009, p.58) intéressant pour analyser les dynamiques d'authentification propres à la rencontre touristique.

1. Le revers des attentes linguistiques : l'expérience des guides ilnu

La surveillance devient un opérateur économique décisif, dans la mesure où elle est à la fois une pièce interne dans l'appareil de production, et un rouage spécifié dans le pouvoir disciplinaire (Foucault, 1975, p. 206)

1.1. De la surveillance raciolinguistique à l'insécurité linguistique scalaire

Dans leur étude de 2019 sur la situation linguistique des étudiants Latinx expatriés à Madrid, les sociolinguistes Luisa Martín Rojo et Rosina Márquez Reiter proposent une re-théorisation du concept de *surveillance* issu de la théorie foucaldienne du pouvoir disciplinaire, pour caractériser la pression sociale exercée sur ce public à parler la variété standard locale d'espagnol et se conformer à un modèle de locuteur natif⁴⁷¹ (*native speakerhood model*), afin d'être reconnus comme des participants à part entière dans leur nouvelle communauté d'accueil (Rojo et Reiter, 2019, p.18). Ce faisant, elles théorisent ce que serait une « surveillance linguistique » : un contrôle continu (*monitoring*), en interaction, de la (non-)conformité des pratiques linguistiques d'autrui à la norme linguistique acceptée. Cette surveillance linguistique procède, dans l'analyse qu'elles en font, d'actes d'évaluation linguistiques coercitifs ayant pour effet de régir le comportement linguistique d'autrui : « It consists of hierarchical observation, normalising judgment and interrogation. [...] Language surveillance is a disciplinary power technique that prompts speakers to adapt to the centripetal force exerted by the reproduction of this knowledge » (*Ibid.*, p.17). Parler de « surveillance linguistique » pour caractériser, comme je le ferai dans cette section, l'impact des attentes linguistiques des touristes sur les guides, me semble particulièrement pertinent : d'une part parce que cette notion met en lumière la dimension prescriptive de ces attentes (en apparence anodines) et leurs liens avec la distribution du pouvoir (« Language surveillance entails that the language practices of **some speakers** are

⁴⁷¹ Au sujet du concept de surveillance et de sa re-théorisation, elles écrivent : “Participants’ way of referring to how their speech was observed by local interlocutors, and how such observation would pick up any linguistic element that identified them as Latin American speakers, evokes some of the properties that Foucault assigned to ‘surveillance’. For him ‘surveillance’ is a mechanism of control defined as permanent, exhaustive and omnipresent observation, capable of making everything visible, while itself remaining invisible (Foucault 1977)” (Rojo et Reiter, 2019, p.25-26).

observed and monitored **by others** [...] », *Ibid.*, p.20, mon emphase), et d'autre part, parce qu'elle rend compte de la dimension fondamentalement transactionnelle des processus d'authentification culturelle dans le tourisme : le fait que pour être reconnues comme « authentiques », les ressources culturelles et les personnes doivent performer ce qui est attendu d'elles⁴⁷². Cette performance de l'authenticité suppose de surcroît une *vérification* continue par autrui pour être reconnue – vérification qui s'appuie, entre autres, sur des procédés d'observation et d'évaluation dans l'interaction⁴⁷³.

Les attentes des touristes et les moments d'inauthentification qu'elles avaient le potentiel de générer induisaient chez les guides une pression particulière à la performance de l'authenticité. Dans le contexte de la rencontre avec l'autre, ces attentes produisaient un climat d'appréhension lié à la possibilité, pour les guides, de ne pas être perçus comme des locuteurs et/ou autochtones « légitimes ». Cette préoccupation émergeait avec force dans les témoignages des guides relatant leurs interactions avec des touristes, qui faisaient état de la *surveillance raciolinguistique*⁴⁷⁴ dont ils et elles faisaient l'objet de la part des touristes, et des diverses manifestations que celle-ci pouvait prendre dans l'interaction – regards évaluateurs, questions im/explicites, commentaires négatifs, demandes de traductions ou de performances linguistiques diverses – ayant pour but et/ou pour effet de confirmer leur appartenance culturelle et (parfois à travers) leur compétence linguistique. Considérons un instant l'expérience rapportée par cet·te guide :

AT-G : [...] moi p- personnellement c'est un problème à propos d(e) mon apparence + t(u) sais [...] les gens i(ls) s'attendent + i(ls) ont une image dans la tête + i(ls) [les touristes] ont une image de l'amérindien·ne typé·e/ la peau foncée + les cheveux noirs + les plumes sur la tête habillé·e en cuir avec les tipis puis t(u) sais + (ça) fait que là quand qu'i(ls) m(e) voient là c'est TRÈS désagréable + pour moi là/ depuis qu(e) j(e) fais ça c'est : + j'ai appris à vivre avec là + j(e) sais qu(e) ça fait partie +> j(e) comprends la patente [le truc] mais + euh c'est c'est quand même désagréable i(ls) te r(e)gardent là p(u)is + i(ls) te r(e)gardent vraiment

⁴⁷² Voir les chapitres 4 et 5.

⁴⁷³ Cette surveillance relève en effet d'un enjeu transactionnel. Cet enjeu n'est pas seulement propre aux dynamiques sociales de l'interaction. Il est également central, il convient de le rappeler, aux dynamiques du secteur touristique en tant que secteur néolibéral mondialisé misant sur la commodification des identités et des ressources linguistiques des individus (Heller, 2003) qui font de la recherche d'authenticité la finalité et la valeur de l'expérience touristique transmise (chapitre 4), mais aussi un critère de légitimation (et donc d'évaluation légitime) de cette expérience. Ces conditions amènent les manifestations et/ou pratiques de surveillance des touristes à être normalisées dans le cadre de la rencontre touristique.

⁴⁷⁴ J'emploie le terme « raciolinguistique » ici pour souligner que cette surveillance ne touchait pas seulement les pratiques langagières des guides, mais aussi, en même temps, leur identité autochtone (via le critère de l'apparence physique).

E : genre ils questionnent ton identité

AT-G : ouais + du bas à la tête là et puis i(ls) s(e) gênent pas là + i(ls) t(e) montrent qu'i(ls): i(ls) i(ls) l(e) disent pas en mots là mais les gestes là i(ls) te r(e)gardent dans les yeux p(u)is i(ls) regardent jusqu'aux bottes + là i(ls) te r(e)montent jusqu'à dans les yeux p(u)is i(ls) te r(e)gardent puis i(ls) ont l'air à dire 'qu'est-ce c'est qu(e) tu fais là toi// + t'es qui toi// + t(u) sais c'est PAS AGRÉABLE pantoute [du tout] + moi je sais que: j(e) suis j(e) suis quand même euh: j(e) suis quand même bon·ne dans c(e) que j(e) fais + (ça) fait que j(e) m'en fais pas + j'essaye de pas voir que j(e) vois ça p(u)is je vais juste faire c(e) que j'ai à faire et puis je l(e) sais que en faisant ma job + i(ls) vont changer + i(ls) vont changer d(e) façon d'agir parce qu'i(ls) vont s'apercevoir que j(e) suis très compétent·e quand même dans c(e) que j(e) fais même si j'ai pas l'allure + euh: donc j'ai au moins cette satisfaction-là + (il) y a CERTAINES personnes qui: i(ls) revirent jamais d(e) bord i(ls) continuent à être euh très désagréables mais: + bon ben ((balaye l'air d'un revers de main))

[AT-G 06-10-18, 32'19 – 33'47]

Dans cet extrait d'entretien, recueilli dans le contexte d'une discussion sur nos bonnes et mauvaises expériences dans le tourisme, le·a guide me rapporte un phénomène fréquemment vécu dans ses interactions avec les touristes : la mise en doute de son identité autochtone du fait de l'ambiguïté de son apparence physique. Dans cet extrait, le·a guide fait clairement état de la *surveillance* dont iel fait l'objet, qui se manifeste ici par des regards appuyés et insistants lui signifiant son écart à l'image prototypique attendue de l'autochtone racialisé. L'interaction relatée illustre les formes non-verbales que pouvaient prendre cette surveillance, mais aussi ses effets émotionnels et comportementaux chez les guides. Dans l'extrait présenté, les regards évaluateurs des touristes sur son apparence créent en effet un *malaise*, voire une *frustration* notable chez le·a guide (« *c'est PAS AGRÉABLE pantoutte* ») et motive ce·tte dernier·e à adopter une attitude de repli pour accomplir à bien sa mission : iel choisit ainsi de feindre l'ignorance (« [...] *j'essaye de pas voir que j(e) vois ça [...]* »), et de mettre l'accent sur ses compétences culturelles pour restaurer sa légitimité auprès des touristes⁴⁷⁵ (« *je l(e) sais que en faisant ma job [...] i(ls) vont changer d(e) façon d'agir parce qu'i(ls) vont s'apercevoir que j(e) suis très compétent·e quand même dans c(e) que j(e) fais même si j'ai pas l'allure* »). Dans l'anecdote rapportée par le·a guide en introduction de ce chapitre, les questions linguistiques et requêtes de traduction des touristes – évaluant (in)directement sa compétence en *nelueun* – induisent chez ce·tte dernier·e –

⁴⁷⁵ Le segment « même si j'ai pas l'allure » peut nous amener à interpréter cette focalisation sur les compétences ou les savoir-faire culturels comme une forme de *compensation*.

néolocuteur·ice – un sentiment de *honte* voire une peur du *ridicule*, qu'iel partageait avec gêne dans le contexte de l'entretien (« *quand tu sais pas c'est quoi le mot en nelueun t(u) sais t'as l'air un peu + un peu con-ne là ((rire gêné))* »). De même, dans d'autres instances d'interactions observées ou rapportées par des guides sur le terrain, ces manifestations non-verbales ou verbales de surveillance impactaient le comportement linguistique des guides. C'est ce que montre l'échange suivant où je fais remarquer à un·e guide les stratégies d'*accommodement linguistique* (questions, choix lexicaux) et d'*hypercorrection* en français que j'avais relevées dans ses scripts de visites guidées. Cette remarque élicite chez cet·te dernier·e la révélation d'une crainte liée à l'inintelligibilité de son français⁴⁷⁶, qu'iel associe au souvenir de commentaires négatifs reçus par le passé de la part de touristes français :

E : et j'ai remarqué aussi des fois + quand t'es avec des Français + tu : + au lieu de d'utiliser les mots québécois parfois tu les remplaces avec des mots français ((rires)) + j'ai entendu 'copain' j(e) me suis dit 'quoi mais pourquoi iel a pas dit 'chum' là j'ai [xxx]

AT-G : oui [xxx] j(e) m'adapte parce que j(e) veux m(e) faire comprendre/ [...] parc(e) que j(e) trouve que ben des fois 'chum' c'est: ((rires)) + mais oui j(e) le r(e)marque aussi moi ça ((rires)) + ben j(e) dis 'chum' ou ben oops là 'mon mon copain' + et je je je m(e) reprends moi-même là + parce que 'chum' c'est plus québécois ouais c'est c'est: ((rires))

E : puis j(e) me souviens plus c(e) que j'avais relevé aussi (il) y avait ça (il) ya avait euh ++ j(e) me souviens plus mais à un moment donné ça m'a fait rire j(e) me suis dit ((RIRES)) + tu parlais français vraiment euh + euh français de France j(e) veux dire

AT-G : j'essaie de BIEN parler

E : mais tu parles bien/ pourquoi t'essaies de bien parler//

AT-G : ((inspire)) oh ben euh j'ai l'accent québécois assez fort moi j'ai l'accent du lac Saint-Jean j'essaye de bien parler pour qu'ils me comprennent bien euh

E : j'ai vu aussi des fois tu leur d(e)mandais si vous + 'est-ce que vous m(e) comprenez bien//'

AT-G : ouais 'mon accent du lac Saint-Jean ça vous dérange pas trop//' puis là 'AH NON ça va' + 'ça va j(e) parle pas trop vite//' + OUI j(e) le demande un peu après mon introduction c'est normal + [...]

E : et tu penses qu'i(ls) comprennent pas les touristes//

AT-G : je l(e) sais pas/

E : honnêtement + honnêtement [nom du·de la guide] là on comprend tout

[...]

AT-G : parce que moi ça arrivait souvent quand j(e) travaillais dans une boutique puis là i(ls)

⁴⁷⁶ Crainte qu'iel ne manifestait pas en présence de touristes québécois.

d(i)saient 'MAIS QU'EST-CE QU'IEL DIT:// MAIS QU'EST CE QU'IEL DIT//' et là j(e) me disais 'ah ouais mais mon Dieu mais pourtant j(e) parle français' (ça) fait que depuis c(e) temps-là j'ai essayé de faire plus attention quand j(e) parle là

[AT-G 22-09-18, 18'58 – 21']

Comme on le comprend dans cet échange, le·a guide accommode son français à celui des touristes par crainte de recevoir de nouveaux commentaires négatifs (« [...] i(ls) d(i)saient 'MAIS QU'EST-CE QU'IEL DIT:// MAIS QU'EST CE QU'IEL DIT//' [...] (ça) fait que depuis c(e) temps-là j'ai essayé de faire plus attention quand j(e) parle là »). Ce faisant, le·a guide réaffirme l'existence – et l'autorité – d'une norme exogène, qu'iel construit comme un modèle à émuler pour être perçu·e comme intelligible par son audience : celle d'un français standard métropolitain – le français (perçu) de la majorité des touristes visitant la communauté. Toutefois, comme le révèle le reste de l'échange, l'adéquation à cette norme ne relève pas que d'un simple enjeu de compréhension, par les touristes, du lexique vernaculaire ou technique employé par le·a guide durant ses visites⁴⁷⁷ (« [...] je m(e) reprends moi-même là + parce que 'chum' c'est plus québécois ouais c'est c'est: (rires) »). En effet, le·a guide associe l'idée même d'*intelligibilité* à la variété normée de français que je nomme au tour de parole précédent (« [...] tu parlais français vraiment euh + euh français de France j(e) veux dire »), qu'iel évalue positivement par rapport à son propre français (« J'essaie de BIEN parler [...] j'ai l'accent québécois assez fort moi j'ai l'accent du lac Saint-Jean j'essaye de bien parler pour qu'ils me comprennent bien euh »). On passe donc dans cet échange d'une adaptation linguistique à l'autre justifiée par un souci d'intercompréhension (« j(e) m'adapte parce que j(e) veux m(e) faire comprendre/ ») à une question de qualité ou de « correction » de la langue via les commentaires et jugements de valeur que le·a guide formule sur son accent régional (« [...] j'ai l'accent du lac Saint-Jean j'essaye de bien parler [...] », « [...] 'mon accent du lac Saint-Jean ça vous dérange pas trop//' [...] 'ça va j(e) parle pas trop vite//' [...] ») – qui nous renseignent en réalité sur ses propres représentations de ce qu'est le « bon » français. La variété de français des touristes est ainsi perçue comme l'idéal à émuler dans l'interaction avec les touristes, non pas seulement parce qu'elle est *leur* norme linguistique, mais aussi parce qu'elle serait *le français* (« J'essaie de BIEN parler »).

⁴⁷⁷ Il était en effet courant lors des visites guidées que les guides traduisent certains termes techniques (ex : « épicea » au lieu d'« épinette ») afin que les touristes puissent s'y retrouver dans les informations historiques et botaniques présentées.

Cet extrait nous renvoie à la réalité bilingue dans laquelle s'inscrivent les attentes linguistiques des touristes : en tant que locuteurs ilnu *et* francophones, les guides doivent non seulement gérer des formes de surveillance touchant leur identité autochtone, leur compétence en nelueun, mais aussi, face à un public français, leur compétence en français. L'extrait d'entretien ci-dessus illustre bien cette réalité et la vigilance accrue dont doit faire preuve le·a guide dans l'interaction pour être perçu·e comme un·e locuteur·ice légitime, ici du français. Plus important encore, cet extrait nous rappelle à la colonialité de ces mêmes attentes : la réponse de cet·te guide, qui mesure et recalibre son français à un modèle perçu comme inaccessible, de même que le jugement de valeur qu'iel formule sur ses propres pratiques langagières traduit, comme chez les autres guides, une conscience exacerbée de sa différence linguistique. Cette différence est le produit de rapports de pouvoir coloniaux historiques : les guides se trouvent en situation de double – voire triple⁴⁷⁸ – minoration linguistique, en étant à la fois privés d'une pratique et/ou d'une transmission de leur langue ancestrale sur les marchés linguistiques allochtones dans un contexte d'imposition coloniale du français au Québec, tout en se trouvant, en même temps, dépossédés d'une compétence linguistique reconnue en français, celle-ci étant perçue – et ressentie – en décalage par rapport à la norme acceptée par les visiteurs (« [...] et là j(e) me disais 'Ah ouais mais mon Dieu mais pourtant j(e) parle français' [...] »). En cela, les évaluations langagières et identitaires que les touristes formulent à travers leurs attentes et la surveillance raciolinguistique qu'ils imposent aux guides dans l'interaction, reproduisent des différenciations culturelles et linguistiques inscrites dans des divisions, catégorisations et rapports de pouvoir coloniaux.

Comme on le voit dans tous ces extraits, les diverses manifestations de surveillance des touristes créaient chez les guides un sentiment généralisé d'*insécurité linguistique*⁴⁷⁹ portant,

⁴⁷⁸ On peut en effet relever un autre niveau de minoration à l'œuvre dans l'interaction rapportée par le·a guide, touchant cette fois son français régional (le français québécois du lac Saint-Jean). Celui-ci s'oppose non seulement à la norme exogène du français, mais aussi à celle d'un français québécois plus standard. D'après ce que m'ont confié mes collaborateurs et collaboratrices sur place, le français québécois dit « du lac Saint-Jean » jouit de représentations linguistiques globalement négatives parmi certaines franges de Québécois. Son accent en particulier serait associé à un côté « populaire ». Il est toutefois peu probable que des touristes français perçoivent cette différence entre variétés : le·a guide semble ici avoir intériorisé des représentations linguistiques négatives propre au contexte québécois.

⁴⁷⁹ Je ferai fi ici des débats sociolinguistiques passés et en cours sur la nature de l'*insécurité linguistique* (sentiment, comportement, manière d'être, processus ou expérience de vie), ou sur ses modes d'analyse. Pour un aperçu de ces questions, voir la discussion de Valentin Feussi et Joanna Lorilleux (2020) et les contributions

sans surprise, sur les éléments culturels tenus par les touristes comme des marqueurs ou critères d'authenticité : la langue et l'identité, que ces derniers avaient tendance à co-naturaliser en discours⁴⁸⁰. Cette insécurité se traduisait chez les guides par des mouvements de malaise, de honte, d'effacement, de culpabilité, ou plus généralement d'illégitimité⁴⁸¹, signalant leur sentiment d'inadéquation face aux attentes normatives des touristes, qu'elles soient linguistiques ou identitaires.

En somme, les extraits présentés illustrent la dimension *scalaire* de la surveillance linguistique dont les guides font l'objet dans la rencontre avec l'autre. Par « scalaire » je veux faire référence à la métaphore des « *scales* » pensée par Jan Blommaert (2010) pour conceptualiser le caractère pluridimensionnel de la mobilité temporelle et spatiale des ressources linguistiques à l'ère de la mondialisation. Cette métaphore me paraît ici parlante pour capter non seulement la diversité des catégories sociales faisant l'objet des évaluations des touristes (langue, *race*⁴⁸², espace, etc.), mais aussi pour décrire la pluralité et le croisement des centres d'autorité normatifs (*Ibid.*, p.39), ou ordres indexicaux (locaux, supra-locaux et trans-locaux) auxquelles ces dernières renvoient – et auxquels les guides doivent s'orienter dans ce contexte :

In sum, scales need to be understood as 'levels' or 'dimensions' (Lefebvre 2003: 136-150) at which particular forms of normativity, patterns of language use and expectations thereof are organized. Scalar processes are processes of shifts between such scales, and we should recall that such shifts involve complex re-semiotizations of TimeSpace [Wallerstein, 1979] : new images of time and space, new patterns of acting upon them. In this more complex understanding, the notion of 'scale' may allow us to understand the dynamics between local and translocal forces [...]. Different scales can interact, collaborate and overlap or be in conflict with one another, because each time there are issues of normativity at play. [...] Different scales organize different patterns of normativity, of what counts as language. (Blommaert, 2010, p.36-37)⁴⁸³

de l'ouvrage collectif dans lequel elle s'insère. La notion d'insécurité linguistique me servira ici à caractériser l'impact affectif et comportemental des attentes linguistiques des touristes sur les guides.

⁴⁸⁰ Voir le chapitre 5.

⁴⁸¹ Ces réactions étant généralement admises par les sociolinguistes comme des manifestations d'insécurité linguistique (voir Boudreau, 2017, 2021 ; Bretegnier, 2002 ; Francard, 1997).

⁴⁸² Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

⁴⁸³ L'adjectif « scalaire » fera donc, dans ma formulation, référence aux différentes « couches » (ou niveaux) de normes qui opèrent dans l'interaction, et qui amènent les guides à faire face à plusieurs formes d'inauthentification en même temps.

Cette surveillance linguistique scalaire génère – de manière évidente dans les extraits présentés – une insécurité linguistique elle-même scalaire, dans le sens où les guides manifestent à la fois une (*hyper*)conscience⁴⁸⁴ de leur écart à la norme de communication mythifiée attendue d’eux en vertu de leur appartenance culturelle⁴⁸⁵, et d’autre part, une (*hyper*)conscience de leur écart à la norme exogène du français standard, incarnée et reproduite en (méta)discours par les touristes français de passage dans la communauté⁴⁸⁶. En ce sens, je trouve pertinent de parler d’insécurité linguistique « scalaire » pour parler du défi que pose les (é)valuations multiples et simultanées⁴⁸⁷ des touristes sur les pratiques langagières des guides dans l’interaction et sur leurs représentations de leurs propres pratiques.

Ainsi, les attentes linguistiques des touristes confrontent les guides à plusieurs (é)valuations parallèles : les unes liées à leur compétence en *nelueun* – avec en toile de fond, leur proximité à un idéal de *locuteur natif* –, les autres liées à leur maîtrise d’un français normé – ou leur proximité à la norme exogène du français standard –, et enfin, les dernières liées à leur identité autochtone, majoritairement comprise d’un point de vue racial dans les anecdotes rapportées par les guides. En somme, le modèle de locuteur natif (*native speakerhood model*) auquel les guides doivent se conformer dans l’interaction est construit par des attentes liées, en même temps, à leur statut d’*ilnuophones*, de francophones, et d’autochtones, qui sont rattachées à des ordres indexicaux à la fois nationalistes et racialisants. Cette scalarité traduit en somme l’expérience de colonialité du pouvoir vécue par les guides, qui doivent s’orienter vers ces divers ordres indexicaux inscrits dans des divisions culturelles et raciolinguistiques, qui s’entrecroisent et se réactivent dans les attentes linguistiques que les touristes font peser sur eux.

⁴⁸⁴ La notion « d’hyperconscience de la norme » est issue des travaux d’Annette Boudreau et de Lise Dubois sur l’insécurité linguistique en contexte acadien (1992, 1993, 2008). Voir aussi Boudreau (2005).

⁴⁸⁵ À la fois locale (propre aux clivages ethnolinguistiques dans la communauté) et trans-locale (propre aux représentations racialisées des autochtones et de leurs pratiques langagières).

⁴⁸⁶ À la fois trans-locale (correspondant à la norme présumée des touristes français) et supra-locale (correspondant à la norme du français québécois hors-région).

⁴⁸⁷ Le terme « simultané » est important ici. En effet, ces insécurités ne rentrent pas en conflit les unes avec les autres mais opèrent au contraire de manière parallèle : par exemple, le sentiment d’illégitimité des guides dans la langue socialement valorisée (le français) ne suppose pas une disqualification de la langue minorée (le *nelueun*) comme cela peut être généralement le cas en contexte diglossique. Dans d’autres cas, elles peuvent même se renforcer mutuellement : par exemple, l’insécurité identitaire des guides se transforme en insécurité linguistique (et vice-versa) puisque la compétence en *nelueun* est fortement associée à l’identité autochtone chez les touristes.

L'analyse de l'expérience des guides nous révèle au final ce qui est en jeu pour ces derniers dans le contexte de la rencontre touristique. Les interactions avec les touristes représentent pour les guides des moments critiques où ils doivent démontrer leur allégeance à un ensemble de normes valorisées relevant de différents ordres indexicaux pour être reconnus comme des locuteurs et locutrices légitimes et ainsi participer à construire l'authenticité de l'expérience touristique. Cette pression à la performance de l'authenticité s'accompagne de formes de surveillance raciolinguistique dans l'interaction, et génère des formes complexes d'insécurité linguistique. Toutefois, si cette réalité créait de l'insécurité linguistique chez les guides, elle les incitait aussi à se positionner dans l'interaction en adoptant des choix sémiotiques particuliers. Dans la section qui suit, je montrerai comment la surveillance linguistique des touristes et l'insécurité qu'elle procure impactent la manière dont les guides considèrent *la langue* comme un outil stratégique d'authentification dans l'interaction.

1.2. Répondre à la surveillance linguistique : la langue comme rempart aux catégorisations exogènes

AT-G : [...] 'ben vous aut(r)es est-ce que vous apprenez la langue /' + t(u) sais ils posent la qu- +> + le client le client + te pose ce que tu fais ou ton vécu + disons + ce que tu vis / présent(e)ment + donc euh i(l) s'informe / + i(l) veut te connaître / + i(l) veut te voir / + comment tu réagis mais aussi comment tu es capab(l)e de répondre [AT-G 10-10-18a, 16'54 – 17'21]

J'ai montré au chapitre 3 que les guides choisissaient d'investir le secteur touristique pour s'approprier la langue et affirmer leur identité culturelle en réponse aux catégorisations endogènes de certains membres de la communauté. La valorisation de la langue dans ce contexte venait questionner les dynamiques identitaires locales ravivées par la situation de réclamation linguistique, et motivait les guides à se légitimer culturellement dans le secteur du tourisme. Dans ce contexte, j'ai discuté comment le *nelueun* était perçu par les guides les plus expérimentés comme un outil symbolique de reconnaissance et d'intégration au groupe. Cette tendance à considérer la langue moins comme un symbole d'identification individuelle

que comme un symbole d'identification sociale se retrouvait également dans la perception qu'avaient les guides de la valeur du nelueun dans le cadre de leur rapport avec les touristes.

Les diverses manifestations de surveillance raciolinguistique évoquées précédemment – et leur internalisation⁴⁸⁸ –, amenaient les guides à développer une conscience aigüe des attentes des touristes et des catégories sociales – langue, *race*⁴⁸⁹, espace – sur lesquelles elles se cristallisaient⁴⁹⁰. En entretien, les guides m'exprimaient ainsi être conscients du fait que les attentes des touristes étaient structurées par ce rapport d'iconisation entre langue et identité, et reconnaissaient plus largement être évalués sur leur compétence(s) linguistique(s) et sur leur conformité avec une représentation racialisée que se faisaient les touristes de leur identité. Ces catégorisations « exogènes » amenaient les guides à concevoir le nelueun comme un outil d'identification sociale et de *retournement du stigmat*, c'est-à-dire comme un moyen de s'identifier localement et de déjouer les assignations identitaires ou linguistiques des touristes. Dans cette section, je fournirai un aperçu de ce que les guides *disent* faire avec la langue avant d'illustrer, dans la partie suivante, comment ces stratégies s'actualisent dans le contexte interactionnel des visites guidées.

1.2.1. Les stratégies linguistiques axées sur le nelueun

Certains guides me rapportaient en premier lieu se servir du nelueun en réponse à l'absence de reconnaissance des touristes de leur identité. Pour les guides concernés, ceux issus d'un milieu mixte, le nelueun servait ainsi d'élément compensatoire d'une identité non-reconnue. C'est ce qu'exprimait cet-te guide, qui affirmait conjuguer l'utilisation de la langue dans son script comme élément de distinction au sein d'une offre touristique régionale compétitive, mais aussi de manière plus personnelle, pour déstabiliser les attentes des touristes autour de « l'ambiguïté » de son identité – ici établie par les touristes à partir d'une attente phénotypée :

⁴⁸⁸ Il n'est en effet pas improbable que l'insécurité linguistique vécue par les guides soit le résultat de l'internalisation de leur surveillance linguistique. Comme le soulignent à nouveau Luisa Martín Rojo et Rosina Márquez Reiter : « Surveillance [...] can be viewed as having an important influencing effect in speakers' communicative performance, thus as an essential element in self-reflection. » (2019, p.19).

⁴⁸⁹ Pour un commentaire sur l'emploi de ce terme, se référer à l'avertissement général en préambule de cette thèse, ainsi qu'à l'avertissement p.29-30.

⁴⁹⁰ Ou tout autre élément culturel tenu par les touristes comme un indice d'authenticité culturelle.

AT-G : [...] i(ls) viennent ici puis même + c'est parce que + c'est exotique oui + mais juste l'effet que + tu leur parles + autre que du français + ou autre que l'anglais ++ ben là + t(u) sais + moi c'est avec ça que avec euh: la la la face que j'ai + tu vois la face là// ((pointe du doigt son visage)) + tu la vois la criss [putain] de face là// ((RIRES)) [xxx] + ben c'est ça t(u) sais + quand j(e) vois arriver euh la madame là t(u) sais + qui cherche le village indien t(u) sais + elle m(e) regarde + 'mais vous êtes pas indien·ne vous'

E : ah: elle te juge sur ton faciès

AT-G : exactement

E : elle pense que t'es un·e blanc·he

AT-G : exactement + puis + PIRE que ça + 'combien de pourcentage vous avez d'indien//' + ÇA + c'est dans les: effets là négatifs

E : ça te: heurte toi//

AT-G : ça me heurte ça me: dé +> ben ça me: + ça me + ça m- + ça m'agresse beaucoup + parce que + ça revient au côté de la pur(e)té de la RACE + t(u) sais l'histoire les blancs sont à telle hauteur les chinois les + les amérindiens sont en bas + cette GUERRE-là t(u) sais euh la race Aryenne + donc euh tu vois c'est ÇA qui me fatigue le + le plus [...] [avec la langue] c'est simplement leur dire écoutez + que tu sois bleu vert ou rouge + quand tu parles de ta langue + ben là OH/ + ça déstabilise un peu [...]

E : dans l(e) fond avec ces touristes + ces touristes ils te reconnaissent pas dans ton identité quoi//

AT-G : exactement

E : et la langue ça vient rétablir ça//

AT-G : un peu

E : ça vient montrer que si + t'es d(e) là//

AT-G : je suis natif·ve de là

[AT-G 10-10-18b, 39'47 – 42'23]

Dans cet échange, le·a guide thématise ouvertement – sur un ton humoristique mais néanmoins tranchant – la violence symbolique exercée par les attentes raciolinguistiques des touristes sur sa personne. Sa référence à sa « face », que l'on comprend comme pas assez « typée » pour que les touristes le·a reconnaissent comme autochtone, de même que les réflexions de ces derniers sur sa quantité de sang autochtone (« [...] '*mais vous êtes pas indien·ne vous*' [...] + puis PIRE que ça + '*combien de pourcentage vous avez d'indien//*' [...] »), sont emblématiques de hiérarchies raciales inscrites dans des conflits historiques

(« ça revient au côté de la pureté de la RACE + t(u) sais l'histoire les blancs sont à telle hauteur les chinois les + les amérindiens sont en bas + cette guerre/ là t(u) sais la race Aryenne »). Ces hiérarchies sont reproduites à travers les attentes linguistiques des touristes, qui ont ici pour effet de mettre en doute l'identité autochtone du·de la guide sur la base de son ascendance mixte – qui invaliderait par conséquent, selon ces logiques raciales, « la pureté de [sa] race ». Comme l'exprime ensuite le·a guide, le nelueun revêt une fonction centrale dans la gestion de ce type d'interaction déstabilisante, en étant mobilisé en réponse à la catégorisation racialisante (et désauthentifante) de la touriste. Dans le témoignage du·de la guide, l'utilisation de la langue participe à signaler son affiliation culturelle, et donc à (r)établir une identité précédemment invalidée (« [avec la langue] c'est simplement leur dire écoutez + que tu sois bleu vert ou rouge + donc quand/ là tu parles de ta langue + ben là OH/ + ça déstabilise un peu [...] je suis natif·ve de là »). Bien que cet·te guide ne se définisse pas comme « porteur·se de langue » – ce qu'il·elle avouera à un autre moment de l'entretien – il·elle affirme ici se servir de la langue à la manière des touristes : comme un substitut de l'appartenance ethnoraciale.

Cette identification par la langue opérait parfois un glissement de l'individu au groupe lui-même. L'enjeu pour les guides était alors moins d'être personnellement reconnus comme Innuatsh, mais d'enrayer la perception plus large des touristes de l'assimilation des autochtones – ou en l'occurrence ici, des Innuatsh – déterminée sur la base de l'extinction présumée de leur(s) langue(s). C'est ce que m'exprimait un·e jeune guide suite à une question de ma part sur l'intérêt de montrer la langue aux touristes :

E : tu penses que ça rajoute quoi d(e) montrer la langue au-delà de t(u) sais + oui ça ça montre la culture mais + euh dans dans l(e) fond ça montre quoi d'autre//

AT-G : ben: qui qu'on est là ça montre qu'on est fiers aussi de c(e) qu'on est donc euh + si si (ad)mettons on aurait peur de dire 'oh oui on parle le nelueun t(u) sais ça veut dire ça ça ça' t(u) sais **i(ls) [les touristes] auraient pensé qu'on aurait perdu not(r)e culture et not(r)e langue là** mais j(e) pense que le fait de + de l(e) montrer à tout l(e) monde ça montre qu'on est fiers de not(r)e culture puis que + c'est ça on a pas peur de montrer qui qu'on est là +

[AT-G 08-09-18, 40'16 – 40'45]

Comme sa réponse le met en évidence, la performance orale du nelueun dans le tourisme revêt une valeur performative dans le contexte des interactions avec les touristes : elle démontre à ces derniers la vitalité du groupe, en contrant l'idée de « disparition

linguistique » parfois reprochée aux autochtones dans le discours populaire – et aux Innuatsh n'étant pas en mesure de parler couramment le *nelueun*⁴⁹¹. C'est une idée similaire que me signifiait le·a guide d'avant, en invoquant, en réponse à une question sur l'utilité de la langue dans le contexte des visites guidées, sa valeur « démystifiante » dans l'interaction :

E : [...] j(e) voulais savoir dans l(e) contexte du tourisme la langue est-ce qu'elle peut avoir une valeur utilitaire//

AT-GT : + euh oui

E : à quel niveau//

AT-GT : ben ++ pour démystifier + t(u) sais juste l'effet là du qu'i(ls) [les touristes] rentrent à l'intérieur de de [nom d'un espace touristique] + qu'i(ls) parlent un peu euh **que les jeunes parlent quelques mots** + et c'est là +> que ce soit la clientèle québécoise ou autre + **ben i(ls) sont surpris** + puis c'est **c'est ça part par la jeunesse les les jeunes + si les jeunes euh aiment euh veulent valoriser la langue** + ben: quand ils travaillent soit au [nom d'un espace touristique] ou au [nom d'un espace touristique] juste l'effet qu'ils disent quelques mots + c'est sûr que (ils) y auront i(l) va (y) avoir certains employés que: qui vont avoir d(e) la difficulté + **c'est là c'est c'est là la problématique des jeunes + c'est c'est ben 'j(e) suis gêné·e + j(e) veux pas parler'** +

[AT-G 10-10-18b, 43'10 – 44'14]

La démystification dont parle ici le·a guide, qui fonde selon lui·elle l'utilité du *nelueun* dans le contexte du tourisme, est directement reliée à l'enjeu de l'assimilation linguistique des Innuatsh et par extension, à l'enjeu de leur assimilation culturelle – un préjugé que le·a guide semble vouloir déconstruire en présence des visiteurs. Cette idée de démystification se juxtapose en discours à une référence aux jeunes néolocuteurs et néolocutrices de la communauté et leur effort à valoriser la langue malgré leur insécurité linguistique (« [...] *c'est là c'est c'est là la problématique des jeunes + c'est c'est ben 'j(e) suis gêné + j(e) veux pas parler'* »). Comme on le comprend ici, la compétence linguistique des jeunes guides en *nelueun* est censée créer une « surprise » chez les touristes, et donc la valeur démystifiante de la langue, puisqu'elle vient contredire l'idée reçue selon laquelle le *nelueun* ne serait plus parlé ni transmis aux jeunes générations. En parlant *nelueun*, le·a guide

⁴⁹¹ Voir le chapitre 5.

contredit donc un stéréotype répandu en contexte québécois, voulant que les autochtones ayant « perdu » leur langue soient « acculturés »⁴⁹².

En somme, si la surveillance linguistique des touristes générait de l'insécurité linguistique chez les guides, elle amenait aussi ces derniers à déployer des stratégies de contournement ou de compensation d'une identité et/ou d'une compétence linguistique non-reconnue pour démontrer leur appartenance culturelle. Enfin, on pourra également souligner que la mobilisation de la langue comme rempart aux catégorisations exogènes des touristes se faisait en parallèle d'un travail narratif de déconstruction, au cours des interactions, des stéréotypes des touristes par les guides – notamment ceux portant sur l'attente d'une identité autochtone homogène, qui se traduisait physiquement par une apparence typée. Bien qu'il soit « extralinguistique » dans la mesure où il n'implique pas le langage comme outil, il est toutefois important à mentionner. Je présente brièvement ce travail dans la sous-section suivante.

1.2.2. Gérer les attentes, inverser la surveillance : les stratégies narratives

AT-G : j'observe + ou j'appréhende +
c(e) qu'i(ls) vont m(e) poser comme
questions [AT-G 10-10-18b, 23'19 –
23'26]

Le travail d'évaluation et de catégorisation d'autrui n'était pas le seul fait des touristes. En effet, les guides le plus souvent exposés aux attentes normatives des visiteurs s'adonnaient eux aussi à une « évaluation » des différents publics auxquels ils répondaient dans le contexte des activités touristiques. Cette évaluation prenait la forme d'une observation continue des réactions des touristes et de leur réceptivité à certaines thématiques. Elle supposait également, en amont des visites guidées, lorsque les guides avaient l'opportunité de discuter de manière informelle avec les touristes, de recueillir des informations générales sur ces derniers – leur origine, leur provenance, leurs connaissances

⁴⁹² Ce stéréotype n'est pas uniquement prévalent entre les autochtones et les allochtones. Comme me le rapportait un-e autre guide, les communautés autochtones de la province reprochaient aussi aux Pekuakamiulnuatsh d'être des « blancs » parce qu'ils avaient « perdu » leur langue (pour reprendre ses termes).

préalables sur les autochtones, leurs images de ces derniers, etc. – afin de dresser un profil général de leurs attentes. Ce recueil d’informations incombait à la nature de leur mission : orienter leurs stratégies narratives selon l’intérêt des touristes afin d’assurer la qualité des interactions. Il présentait toutefois une visée stratégique pour certains guides, qui se servaient des informations recueillies sur certains touristes pour confronter et/ou déconstruire d’emblée certaines de leurs attentes perçues ou anticipées.

Les stratégies des guides avec la langue allaient ainsi de pair avec des stratégies narratives qui amenaient ces derniers, dans la suite des visites, à se positionner idéologiquement vis-à-vis des visiteurs. Au cours de mon terrain, j’ai pu relever plusieurs stratégies employées ponctuellement par les guides⁴⁹³ : la *thématisation de stéréotypes et/ou lieux communs sur les autochtones* (pour amener les touristes à conscientiser la part « façonnée » de leurs attentes), la *perspectivisation* (pour amener les visiteurs à se mettre à la place des Inuats), ainsi que l’*humour* (pour tourner en dérision certaines de leurs attentes tout en maintenant un rapport de connivence avec eux). Ces stratégies visaient un seul et même objectif : sensibiliser les touristes à leur propre *surveillance* en faisant appel à leur éthos progressiste, afin de neutraliser les typifications que leurs attentes réactivaient dans l’interaction. C’est ce que m’expliquait cet·te guide :

AT-G : [...] c’(es)t un monde commercial=ça j(e) l’explique comme ça aux gens/ + j(e) leur dis ‘on est dans un monde commercial + le commerce c’est géré par quoi// + l’offre et la demande’ ++ ça d(e) même j(e) les explique puis i(ls) m(e) regardent au début p(u)is tu tu vois là ils s(e) d(e)mandent où est-ce que j(e) m’en va là i(ls) m’écoutent là + t(u) sais j(e) dis ‘est-ce que vous m(e) suivez jusque-là//’ + ‘oui oui + oui oui on vous suit’ + ‘ben c(e) qui veut dire que l’offre et la demande + ça veut dire si euh: un européen arrive dans un village amérindien + quelle va être sa demande//’ + p(u)is là là + j(e) les r(e)garde là et [...] c’est là que j(e) leur dis ‘la demande ça va être un tipi avec d(e) la boucane qui sort puis un amérindien qui sort avec le casque de plumes t(u) sais’ + c’est ça sa demande de l- beaucoup beaucoup d’européens + même des québécois/ des fois c’est surprenant même des québécois + (ça) fait qu- + c’est ça i(l) s’agit de r(e)mettre ça euh + de le + j(e) leur parle de tout ça ((RIRES)) [...] ‘j(e) suis désolé d(e) péter vot(r)e bulle mais i(l) faut le faire + parce que la réalité là c’est c(e) que j(e) suis en train d(e) vous expliquer là’ + puis euh après ça les gens au début (il) y en a qui sont un peu: frustrés un peu au début là mais + à la fin d(e) la visite quand j’ai fini d(e) parler là i(ls) + tu tu vois dans leur face i(ls) sont contents là t(u) sais j’ai comme réussi à changer d(e) quoi dans leur + fausse vision des choses

[AT-G 06-10-18, 53’28 – 55’23]

⁴⁹³ Je ne proposerai pas d’analyse de ces stratégies. Celles-ci pourront faire l’objet d’un travail ultérieur. Elles me semblent néanmoins intéressantes à mentionner ici.

À travers une discussion ouverte sur l'existence d'un marché axé sur la commodification des cultures autochtones (« [...] *c'(es)t un monde commercial=ça j(e) l'explique comme ça aux gens/ + j(e) leur dis 'on est dans un monde commercial + le commerce c'est géré par quoi// + l'offre et la demande'* ») le·a guide cherche à susciter chez les touristes une réflexion sur la nature potentiellement stéréotypée de leurs attentes – ou « demandes » – vis-à-vis des autochtones dans un contexte touristique (« [...] *'la demande ça va être un tipi avec d(e) la boucane qui sort puis un amérindien qui sort avec le casque de plumes t(u) sais'* »). En visibilisant la part économique du tourisme et sa tendance à capitaliser sur l'engouement des visiteurs pour un certain folklore autochtone, le·a guide amène les touristes à conscientiser leur « tourist gaze » (Urry, 1990) pour en déconstruire les implications sous-jacentes et introduire ces derniers à une présentation authentique de la culture (« [...] *j'ai comme réussi à changer d(e) quoi dans leur + fausse vision des choses* »).

Après m'être penchée, dans cette partie, sur l'expérience des guides face aux attentes des touristes, je souhaite à présent illustrer les stratégies concrètes mises en place par ces derniers pour *gérer* ces attentes dans l'interaction. En parlant de « gestion d'attentes » je veux faire référence aux stratégies déployées par les guides ayant pour but et pour effet de contourner et/ou mitiger les potentiels moments d'inauthentification – de leur identité autochtone, de leur statut de locuteur et/ou de l'expérience touristique – que les attentes des touristes sont susceptibles de produire en situation. Dans la partie suivante, je m'intéresserai donc au travail sémiotique effectué par les guides dans le contexte de la rencontre touristique. J'examinerai tout particulièrement les stratégies de « cadrage »⁴⁹⁴ des interactions avec les touristes que les guides mettent en œuvre *en amorce* et *au cours* des visites guidées afin d'être authentifiés par ces derniers.

⁴⁹⁴ Par stratégies de « cadrage » (*framing*), j'entends des stratégies rhétoriques visant à orienter la compréhension d'un discours par un auditoire en (im)posant un cadre interprétatif pré-établi (Kuypers, 2010). Ce type de stratégies peut également être considéré comme un exemple de stratégies de « contrôle de l'information », dans le sens donné par Goffman (1963, p.91-102) : le fait, pour un individu craignant une forme de stigmatisation, de sélectionner les informations biographiques ou visuelles divulguées à autrui afin de mieux contrôler la réception de son image sociale.

2. Anticiper l'inauthentification : les stratégies de cadrage de l'interaction

Caresser la cassure, la parole

Ce moment où personne ne me dit
à quoi je devrais ressembler⁴⁹⁵

2.1. De l'authentification partielle à la double authentification

Les scripts de visites guidées développés par les guides des différents espaces touristiques présentaient, malgré leurs différences respectives de forme et de contenu, plusieurs caractéristiques communes. L'une d'elle était la forme que prenait leur introduction – ou « amorce ». Ces scripts s'ouvraient systématiquement sur un message de bienvenue adressé aux touristes, comprenant une salutation en *nelueun*, suivi d'une courte présentation biographique permettant aux guides de s'identifier visuellement et verbalement auprès des visiteurs – en donnant leur nom et en précisant à travers des références à la langue ou d'autres pratiques culturelles locales leur identité et leur appartenance à la communauté.

Dans les visites guidées qu'il m'a été permis d'observer, j'ai pu constater que les guides d'ascendance mixte choisissaient de construire leurs discours d'introduction autour de la révélation systématique du métissage intra-communautaire et de leur *double-identité* (*ilnu* et québécoise), plutôt qu'autour de leur statut d'*ilnu*. Considérant l'importance que les touristes accordaient à une représentation « traditionnelle » de l'identité autochtone – conçue comme « homogène »⁴⁹⁶ –, cette habitude m'a paru pour le moins curieuse, et j'ai voulu en décrire les formes et les motivations chez cette catégorie de guides. Considérons les amorces de scripts suivantes⁴⁹⁷ :

[1] Je m(e) présente moi je m'appelle [nom du·de la guide] + ma maman est Innue de Mashteuiatsh c'est une conteuse connue de la communauté + puis mon papa est québécois donc **j'ai les deux personnalités** si on peut dire\ [VG 10-10-18]

⁴⁹⁵ Marie-Andrée Gill (2015), poétesse de Mashteuiatsh.

⁴⁹⁶ Voir le chapitre 4, partie 2.

⁴⁹⁷ Certaines informations identifiantes ont été modifiées afin de préserver l'anonymat des personnes.

[2] J(e) me présente tout d'abord + [nom du/de la guide] + moi mon père est ilnu ma mère est québécoise donc vous avez une petite biographie + moi je chasse **l'original encore aujourd'hui** [VG 31-08-18d]

[3] Moi mon père est ilnu mais ma mère est québécoise + voyez-vous je suis un·e **sang-mêlé·e** comme on dit chez nous [VG 31-08-18b]

[4] [...] moi je viens d'ici + ma mère vient d'ici et mon père venait de Saint-Prime + ((pointe du doigt son visage)) donc **ça peut vous donner des affaires de même [comme ça]** ((rires)) [VG 26-08-18]

Dans ces amorces, les guides annoncent d'emblée aux touristes les identités allochtone et autochtone de chacun de leurs parents, avant de s'identifier eux-mêmes comme doublement Inuatsh et Québécois. La révélation de cette double-identité est ici appuyée par des critères d'identification appartenant à des régimes de valeur familiaux des touristes⁴⁹⁸ : un régime d'esprit, via l'idée de « double-personnalité », et un régime de sang, via la notion de « sang-mêlé »⁴⁹⁹ et le renvoi indirect à l'apparence phénotypée (« ((pointe du doigt son visage)) donc ça peut vous donner des affaires de même »). Ce faisant, les guides orientent la perception des touristes de leur identité en faisant appel à une double-identité qui serait traditionnellement vue comme incongruente avec les attentes de ces derniers. Que performant-ils ou signalent-ils en faisant cela ? Quelle valeur revêt l'admission de cette double-identité ici ? Interrogé·e sur le sens de cette annonce au début des visites guidées, un·e guide me partageait, non sans un certain malaise, la visée « préemptive » de cette mention pour la suite de la visite⁵⁰⁰ :

E : mais le dire aux touristes ça ça ça créé euh le lien tu penses//

AT-G : ((parle bas)) Ben i(ls) comprennent peut-être que j'ai pas toutes les acquis de de deux parents qui auraient été autochtones +

E : ah:

AT-G : ok/ en lui disant ça ben j'ai certains MANQUES là

E : mais tu tu r(e)ssens vraiment qu(e) t'as des manques//c'est pour ça qu(e) tu <+

AT-G : AH OUI + ah oui/ c'est pour ça que j(e) dis 'ma mère est ilnu + puis mon père est

⁴⁹⁸ Voir Maligne (2006) et le chapitre 4.

⁴⁹⁹ Une expression (péjorative) employée par les colons français pour se référer aux enfants autochtones issus d'unions exogames.

⁵⁰⁰ Certaines informations identifiantes ont été modifiées pour préserver l'anonymat des personnes.

québécois' + (ça) fait que c'est ça + oui (il) y a (il) y a une différence + tandis que deux parents ilnu c'est pas pareil là

E : j(e) pense que tu : + j(e) pense que t'es trop dur·e avec toi-même là ((rires))

AT-G : ah peut-être peut-être mais t(u) vois c'est comme ça que j(e) le ressens quand même là

[AT-G 22-09-18, 17'55 – 18'32]

Dans le discours de cet·te guide, qui témoigne d'une certaine insécurité identitaire, l'annonce d'une double-identité en début de visite guidée semble avoir pour fonction ponctuelle de minimiser les attentes des touristes autour de sa compétence culturelle globale (« *Ben i(ls) comprennent peut-être que j'ai pas: toutes les acquis de de deux parents qui auraient été autochtones* ») – compétence culturelle qui, comme on le comprend ici, dépend selon iel d'une filiation autochtone unique. En s'authentifiant d'emblée en dehors de cette filiation autochtone unique, le·a guide anticipe les catégorisations identitaires des touristes et les attentes culturelles ou linguistiques particulières que ces catégorisations supposent dans l'interaction.

Cette stratégie d'annonce d'une « double-identité », à laquelle je me référerai dans cette section sous le nom d'*authentification partielle* – tout en ayant conscience de la portée polémique et sensible du terme *partiel*⁵⁰¹ – représente une première stratégie notable de gestion de l'inauthentification culturelle dans le contexte de l'interaction, ici axée sur la perception de l'identité autochtone des guides. Dans le contexte de la première interaction avec les touristes, cette stratégie vise, comme suggéré précédemment, à alléger une certaine *pression à la performance attendue de l'autochtonie* – qu'elle soit linguistique ou comme ici, liée à l'apparence physique ou la perception d'une identité autochtone « homogène » – imposée par les touristes et ressentie par les guides : en invoquant une « dualité identitaire », les guides intervenaient donc d'emblée sur les perceptions racialisées des touristes, mitigeant ainsi la potentielle inauthentification dont ils ou elles pourraient faire l'objet sur la base de l'ambiguïté de leur apparence physique et/ou de leur compétence limitée en nelueun. Cette stratégie était également une manière de rediriger l'attention des touristes vers d'autres

⁵⁰¹ Ici, l'authentification n'est « partielle » que si l'on imagine qu'il existe une authentification ou une authenticité « complète » qui se traduirait par la manifestation d'une identité homogène. C'est pourtant et précisément comme je le montre ici, cette conception totalisante qui est jouée ici à travers l'admission des guides de leur double-identité.

pratiques culturelles – par exemple, la chasse à l’orignal dans l’une des amorces précédentes – capables d’authentifier les guides sur d’autres bases, en venant démontrer leur compétence culturelle ou leur appartenance locale – et donc mitiger l’effet potentiellement conflictuel que pouvait revêtir par ailleurs l’admission de cette double-identité.

Si certains guides employaient cette stratégie en réponse à l’insécurité que leur procuraient les attentes et catégorisations des touristes sur leurs personnes, d’autres guides y adhéraient quant à eux pour défendre la légitimité même de leur double-identité comme une identité autochtone à part entière – s’inscrivant ainsi contre une vision homogénéisante et stéréotypée de l’identité autochtone en général. Dans l’extrait d’entretien suivant, venant après une discussion sur les assignations raciales des touristes et leur tendance à juger l’identité autochtone des guides sur la base de l’apparence physique, j’interroge un·e guide sur la manière dont iel gère personnellement cet enjeu dans le cadre de ses propres visites guidées. Cet·te dernier·e m’explique ainsi le sens qu’iel donne à sa stratégie de présentation de sa double-identité en amorce des visites – un sens notablement différent de celui revendiqué par d’autres guides⁵⁰² :

E : mais est-ce que toi dans +> tu tu tu dis rien dans ton: dans ton speech [script]// + euh tu tu parles du métissage ou tu ou tu casse les stéréotypes sur euh + l'idée d'une morphologie autochtone unique euh + est-ce que t'en parles un peu//

AT-G : oui si les gens m'en parlent mais: si euh les gens je sens pas quelque chose qui veulent pas vraiment + mais aussitôt que j(e) sens qu'i(l) y a une chance que un des clients + ben j(e) vais en parler t(u) sais j(e) vais dire par exemple + euh euh: euh: ++ les mots que j(e) vais mettre souvent c'est que j(e) vais dire que moi je moi je suis né·e ici + j(e) commence par le dire +> en fait + ma façon c'est que j(e) lui dis 'd'où est-ce que vous v(e)nez//' + puis là i(l) m(e) dit d'où est-ce qu'i(l) vient puis là CA M(E) PERMET D'AVOIR DES RENSEIGNEMENTS ENCORE + je pose des questions + puis là à un moment d(o)nné quand qu'i(ls) ont fini de répondre 'ben moi j(e) vais vous dire aussi d'où j(e) viens + comme ça ça va être égal pour tout le monde' + t(u) sais comme ça ça a pas l'air de + ça a par l'air trop puis là je dis + 'Ah oui bonne idée/' + 'ben je viens d'ici' + 'Ah' + puis là c'est là encore plus tu l(e) vois celui qui +> c'est là là + tu vas l(e) voir ouais lequel qui VRAIMENT +> ils vont m(e) regarder d(e) même et i(ls) vont dire 'Ah// ouais c'est euh' + 'ben oui ma mère est née ici son père était né ici aussi mais mon père v(e)naît de Saint-Prime + donc ça vous montre la réalité' c'est c(e) que je lui ai dit là 'ça vous montre la réalité d'aujourd'hui c'est qu'aujourd'hui on peut s(e) mélanger aussi avec d'autres personnes on est pas juste entre nous-autres là' + on se mélange avec d'autres personnes et ça fait pas + ça fait des mélanges qui sont plus typés ou moins typés mais ça: + ça vous dit pas nécessairement si la personne est amérindienne ou pas ou à quel DEGRÉ qu'elle l'est t(u) sais + c'est ça

[AT-G 06-10-18, 33'47 – 35'22]

⁵⁰² Certaines informations de l’extrait ont été modifiées afin de préserver l’anonymat des personnes.

Cette stratégie de présentation d'une double-identité repose sur un processus de *rupture indexicale* (Barrett, 2017) : les différentes amorces des guides ont en commun de produire une fracture dans la perception d'une identité autochtone attendue comme homogène et basée sur une filiation ethnoraciale. Cette rupture est produite par la combinaison inattendue de deux identités sociales généralement mises en opposition par les touristes : une identité autochtone et une identité allochtone. En exposant clairement leur double-identité à travers la référence à l'origine de leurs deux parents, les guides déstabilisent les attentes culturelles spécifiques associées à cette identité homogène, voire même, comme dans le cas du guide ci-dessus, légitiment une identité hétérogène basée sur l'idée d'un certain métissage. La double-identification des guides était donc aussi une manière plus large de réinterpréter ce que signifie l'authenticité culturelle locale, en rappelant la base culturelle et pas ethnisante qui fonde l'identité autochtone en contexte ilnu, et ainsi légitimer et normaliser une vision non-totalisante de l'identité tout en revendiquant d'emblée leur propre légitimité – *d'où ils parlent*.

2.2. L'authentification linguistique par proxy

Une autre stratégie, que je nommerai *authentification linguistique par proxy*, était fréquemment employée par les guides en réponse aux diverses requêtes des touristes pour des performances linguistiques en nelueun. Cette stratégie de contournement ou mitigation de moments de tension autour de la question de la compétence linguistique des guides consistait à rediriger les attentes linguistiques des touristes vers un locuteur de référence et/ou une personne emblématique d'une certaine expertise linguistique – généralement un aîné locuteur extérieur à l'interaction –, capable d'endosser ce rôle à la place du guide et de remplir l'attente de compétence linguistique que cette dernière ne pouvait apporter ponctuellement dans l'interaction. Revenons au témoignage de cette guide :

AT-G : [...] souvent là on me on me l(e) demande si euh si (ad)mettons la langue a été perdue ou euh + si on l'apprend (ça) fait que là ben moi encore j(e) leur dis que oui quand j'(é)tais jeune ben [xxx] je l'ai apprise à la maternelle jusqu'à mon secondaire + p(u)is que j'avais des cours chaque jour + p(u)is que aujourd'hui même aujourd'hui à la garderie ils l'apprennent + p(u)is que si euh +> ben/ des fois ils ((rires)) m(e) demandent de parler t(u) sais je j(e) peux

pas faire des longues phrases là <mais des mots>/ ouais des mots j(e) suis capab(l)e de le: + t(u) sais de d'avoir une bonne prononciation + euh sinon ben j'ai j(e) leur dis que au musée euh + ou euh au site ben là i(ls) vont p(eu)t-être côtoyer des aînés qui vont parler parfaitement la langue p(u)is + ça ça les intéresse p(u)is sont

[AT-G 16-08-18, 6'38 – 7'19]

Cet-te guide offre un aperçu de la manière dont iel gère les requêtes de performance linguistique des touristes dans l'interaction. Le scénario qu'iel relate est cohérent avec des interactions observées dans les différents espaces touristiques de la communauté : le·a guide accueille tout d'abord les questions des touristes sur la vitalité du nelueun, auxquelles iel répond en faisant référence à des indices légitimateurs d'une continuité linguistique tels que l'école ou la transmission linguistique aux jeunes enfants. Ces questions sont suivies d'une requête de performance en nelueun qu'iel confie ne pouvoir remplir que « partiellement » (« [...] *je peux pas faire des longues phrases mais des mots ouais je suis capable je suis capable t(u) sais de + d'avoir une bonne prononciation* »), et qui le·a motive à rediriger les touristes vers des locuteurs « légitimes » : les aînés travaillant sur le site de transmission, qui héritent de la responsabilité à parler la langue dans ce contexte. Ici l'aîné fonctionne comme un *proxy* pour le·a guide : il incarne la figure du locuteur autochtone attendu par les touristes, et permet aux guides d'indexer l'existence de cette figure pour le groupe sans l'incarner soi-même. Cette référence à l'aîné fait partie d'une tentative plus large de démontrer la vitalité de la langue et la place du·de la guide en tant que néolocutrice et membre de la communauté : cette mention a donc une valeur authentifiante, non pas seulement pour confirmer la vitalité de la langue et sa valeur sociale et culturelle, mais aussi pour le·a guide elle-même.

En situation, cette stratégie pouvait être juxtaposée à l'admission de la double-identité des guides, comme en témoigne l'extrait de script suivant, tiré d'une visite guidée avec un groupe de touristes français. Après avoir présenté l'état des relations commerciales entre les autochtones et les colons à l'époque de la traite des fourrures, le·a guide en profite pour se présenter⁵⁰³ en évoquant la question du métissage – le sien et celui d'autres membres de la communauté :

⁵⁰³ Le·a guide avait salué les touristes en nelueun mais ne s'était pas présenté·e individuellement.

[...] maintenant dans la communauté on est plus euh on fait plus la culture + **y a des gens qui parlent la langue** + comme je vous ai mentionné dans les textes que je vous ai présenté on se présentait dans **la langue de mes grands-parents** + **je suis métissé·e de de différentes nations**=ici on retrouve **6 nations amérindiennes et même 7** + qui ont été amenées par le gouvernement britannique de l'époque où quand on a créé notre réserve en 1856 [VG 10-10-18]

Dans cet extrait, l'admission de l'identité du·de la guide est précédée par deux références à la langue : l'une signalant l'existence de locuteurs de nelueun dans la communauté (« *y a des gens qui parlent la langue* »), l'autre signalant que ces locuteurs font partie de la famille proche du·de la guide (« *la langue de mes grands-parents* »). Ici, la langue permet à nouveau d'établir l'appartenance culturelle du·de la guide, à travers le lien linguistique intergénérationnel qui l'unit à ses grands-parents, locuteurs de nelueun. Cette filiation est ensuite juxtaposée à l'admission du métissage ethnoculturel dans la communauté, participant ainsi, on peut le penser, à normaliser cette dernière.

À travers cette stratégie d'*authentification linguistique par proxy*, les guides authentifient leur identité culturelle en capitalisant sur une connexion à la langue qui ne prend pas la forme d'une compétence linguistique effective, mais qui prend la forme d'une affiliation familiale ou sociale à des locuteurs reconnus. Cette affiliation permet d'une part, d'attester la vitalité de la langue dans la communauté, et d'autre part, d'assurer le rattachement des guides à celle-ci, et donc leur authentification comme membres légitimes de leur culture. Au final, les guides parviennent à gérer les requêtes ou attentes linguistiques des touristes, en signalant ou performant ce que la sociolinguiste chickasaw Jenny Davis (2018, p.77-78) appelle une position « d'affilié linguistique » (*language affiliate*). Dans la compréhension qu'en offre Davis, informée par sa connaissance des situations de réclamation linguistique autochtones, un *affilié linguistique* désigne une personne « non-locutrice » d'une langue autochtone donnée mais partageant un lien de proximité avec cette langue – via son exposition sociale à celle-ci ou la connaissance de locuteurs – lui permettant malgré tout de retirer un certain bénéfice social généralement réservé aux locuteurs : « As such, referencing a close relation to someone who is or was the speaker [...] garners **cultural capital** even for those who lack their own linguistic expertise » (*Ibid.* p.78, mon emphase).

Dans un autre mouvement, cette stratégie pouvait également être mobilisée par les guides en réponse aux attentes normatives des touristes portant sur leur compétence en français. Dans

ce cas précis, la figure « proxy » invoquée par les guides servait plus une fonction de comparaison qu'une fonction d'identification. Considérons le témoignage de cet·te guide, qui commente la structure de son script d'amorce dans le contexte des visites guidées. Ce témoignage s'insère dans une discussion plus large sur l'insécurité linguistique ressentie par cet·te dernier·e en présence de touristes français, et sur ses stratégies d'accommodement vers le français standard durant les visites guidées⁵⁰⁴ :

AT-G : [...] des fois aussi quand j(e) commence mon introduction + j'avertis comme euh madame Maria + 'madame Maria a toujours été ilnu' + 'elle a toujours parlé ilnu et puis sa langue maternelle c'est l'ilnu (ça) fait que des fois les mots français elle c'est elle qui les cherche là' + j(e) dis 'là vous prendrez d(e) l'attention vous f(e)rez attention de l'écouter comme i(l) faut + elle parle pas trop fort et puis des fois elle a p(eu)t-être un peu de difficulté avec son français' euh + mais euh <oui je l(e) précise> /

[AT-G 22-09-18, 20'12 – 20'38]

Le souci d'intercompréhension du·de la guide, son désir de se faire comprendre par les touristes – motivé par l'insécurité que lui procure son français non-standard, qu'iel discutait précédemment –, justifie à nouveau le recours à la figure de l'ainé locuteur. Comme on le voit dans cet extrait, cette figure sert toutefois plus d'avertissement que de modèle, en étant présentée comme une figure « non-idéale » de compétence en français, à laquelle les touristes devraient prendre garde et/ou s'adapter pour s'assurer la bonne compréhension du message de la visite guidée. Si dans le cas des attentes normatives des touristes portant sur le nelueun, la figure de l'ainé représentait celle d'un locuteur idéal, contribuant à marquer l'affiliation culturelle du guide qui l'évoquait, dans le cas de la compétence en français, la construction de cette figure comme un locuteur non-standard de français contribuait *en plus*⁵⁰⁵ à (re)mettre en perspective l'écart présumé du·de la guide à la norme du français standard, et ainsi, on peut le penser, à minimiser les potentielles critiques qu'iel pourrait recevoir sur son propre français – ici en pointant un locuteur moins « compétent » qu'iel, mais néanmoins ilnu. D'une manière générale, en déplaçant la norme incarnée sur laquelle se base l'évaluation des touristes, les guides « gèrent » cette évaluation dans le contexte de

⁵⁰⁴ Certaines informations de l'extrait ont été modifiées afin de préserver l'anonymat des personnes.

⁵⁰⁵ Je dis « en plus » car bien qu'il ne soit pas directement question du nelueun ici, le fait que la figure de l'ainé soit un locuteur « imparfait » de français suppose logiquement qu'il soit un locuteur monolingue de nelueun. Ainsi, le recours à la figure de l'ainé n'invalide pas ici son caractère authentifiant pour le·a guide, elle en augmente simplement la portée.

l'interaction. Ce repositionnement de la norme participe à leur reconnaissance comme « locuteur·ice légitime mais pas représentatif·ve », comme me le dira un·e guide.

Au final, comme j'ai voulu le montrer à travers les extraits présentés, la gestion des attentes des touristes dans le contexte des visites guidées implique chez les guides un travail stratégique de contournement ou mitigation de l'inauthentification culturelle. Les stratégies de cadrage de l'interaction mises en œuvre par ces derniers capitalisent plus largement sur une manipulation stratégique du rapport d'iconisation entre individu et langue ou entre individu et identité homogène comme base des perceptions de l'appartenance ethnoraciale et du statut de locuteur légitime. Ce travail implique dans certains cas une déconstruction de ce rapport, et dans d'autres, une renégociation de celui-ci – pour (re)légitimer des identités et des compétences linguistiques particulières aux yeux des touristes. On pourra noter que si ces stratégies visent à gérer entre autres les catégorisations raciolinguistiques des touristes, elles n'en invalident cependant pas toujours l'essentialisme ou l'autorité première, qui se retrouve instrumentalisé·e par les guides pour leur permettre de se légitimer dans l'interaction.

Les stratégies de gestion des attentes des touristes analysées dans cette section « cadrent » l'interaction en amorce des visites guidées pour assurer les perceptions d'authenticité des touristes. En « cadrant » ou orientant les interactions de la sorte, ces stratégies participent également à construire un *terrain sémiotique*⁵⁰⁶ (*semiotic backdrop* – Bell et Gibson, 2011, p.559) favorable à la valuation des ressources culturelles mobilisées par les guides dans le contexte des visites, en particulier la langue. Dans la dernière partie de ce chapitre, je délaisserai – en surface seulement – les enjeux d'identité et d'authentification culturelle adressés jusque-là, pour m'intéresser plus spécifiquement aux stratégies de valorisation du nelueun dans le contexte des visites guidées. Je me pencherai à nouveau sur l'analyse de scripts de visites guidées pour examiner comment le nelueun est mobilisé comme ressource sémiotique dans les performances et mises en scène culturelles présentées aux touristes – d'après les ressources linguistiques et socioculturelles dont disposent les guides –, en prenant en compte les rétroactions de ces derniers sur leurs propres pratiques. Outre sa valeur authentifiante dans l'interaction, je chercherai à comprendre

⁵⁰⁶ Que je comprends ici comme une base de signifiés à partir de laquelle une performance culturelle donnée prend son sens pour un auditoire.

quelle valeur les guides confèrent au nelueun dans ce contexte, et quelles stratégies ces derniers mettent en place pour assurer la reconnaissance de sa valeur – en tant que langue à part entière et en tant que bien culturel et identitaire du groupe – dans le contexte des visites guidées. Enfin, je chercherai également à cerner les régimes de valeurs particuliers auxquels ces stratégies peuvent être rattachées.

3. Entre alignements et résistances : les stratégies de valorisation du nelueun dans l'interaction

Les stratégies discursives servent à la fois à situer les actions dans un cadre idéologique légitime, et à composer avec les contradictions entre idéologie et faits, ou entre objectifs et contraintes, ou entre intérêts (Heller, 2002, p.76)

Comme je l'ai brièvement évoqué en partie 1, la visite guidée s'est présentée au cours de mon terrain comme un événement discursif particulièrement pertinent pour saisir les enjeux idéologiques impliqués dans les processus de *reconnaissance* de la valeur des ressources linguistiques et des identités culturelles, puisqu'elle se présente elle-même comme une forme de « transaction » économique et culturelle, accomplie à travers une relation de médiation, à la fois culturelle et linguistique, entre un guide, des visiteurs et un référent culturel donné (Dufiet, 2012, p.18, citant Gellereau 2005, p.45). Cette relation de médiation repose sur une situation d'interaction dialogale par nature. Le discours des guides sur le référent culturel choisi – ce que j'ai appelé jusque-là un *script* – est orienté par les représentations qu'ils se font du public et de leurs réactions, tandis que la réception – ou *uptake* (Blommaert, 2005, p.43) – du public est nécessaire à l'interprétation du discours transmis. Bien que d'un point de vue communicatif la parole soit essentiellement monogérée par les guides, les visiteurs s'imposent dans l'espace interactionnel en intervenant pour commenter les informations qui leur sont exposées et poser des questions⁵⁰⁷. Enfin, en

⁵⁰⁷ Dans les visites guidées auxquelles j'ai assisté, ces prises de parole étaient peu nombreuses mais qualitativement riches. Deux raisons expliquaient cette dynamique : le fait que les visiteurs étaient généralement hésitants à interrompre le discours des guides, et le temps limité imparti pour ce type d'activité. Ainsi, la rareté des interruptions rendait celles qui survenaient d'autant plus significatives. Elles étaient plus à même de révéler les attentes et impressions honnêtes des visiteurs vis-à-vis de ce qui leur était présenté.

supposant une relation orale face-à-face, la visite guidée pose également l'enjeu de la performance, de l'*embodiment*, et de la compétence linguistique – et donc de la catégorisation sociale, incarnée dans la rencontre culturelle avec l'autre.

La valorisation du nelueun pendant les visites guidées s'articulait autour de trois types de stratégies dont je ferai la démonstration dans cette partie : en premier lieu, une *codification stratégique de la langue*, que je définirai ici comme la mobilisation stratégique de termes et expressions sélectionnées en nelueun ayant la spécificité d'être emblématiques d'un usage courant de la langue ; en second lieu, des *commentaires métalinguistiques et métapragmatiques*⁵⁰⁸, visant à construire le statut du nelueun et la position des guides en tant que locuteurs et/ou Inuatsh ; et enfin, un jeu sur les parallèles ou transferts entre situations linguistiques (trans)locales, visant à rejouer ce qu'est une langue et/ou un locuteur légitime. Je me référerai à cette dernière stratégie sous l'étiquette de *liens indexicaux*. Ces trois stratégies étaient soutenues en discours par des *références intertextuelles*⁵⁰⁹, qui en renforçaient l'autorité et/ou la cohérence dans l'interaction. Ces références provenaient des ressources matérielles à disposition des guides dans le contexte des visites : des cartes, des dictionnaires, des lexiques, ou d'autres formes de documentation linguistique sur lesquelles ces derniers s'appuyaient pour servir leurs propos dans l'interaction.

L'ensemble des stratégies que je présenterai dans cette partie ont en commun de réapproprier certains des éléments ou thèmes caractéristiques des attentes linguistiques des touristes, soit pour les accommoder, soit pour les transgresser : l'enjeu de la compétence linguistique et son lien consubstantiel avec l'identité culturelle, celui de la vitalité linguistique et culturelle vs l'acculturation ou l'assimilation, celui de la continuité culturelle, celui de l'intercompréhension, ou encore celui des jugements normatifs – légitimité, officialité, standard – sur la langue et les locuteurs, pour ne citer qu'eux.

⁵⁰⁸ Ce par quoi j'entends des commentaires portant sur la langue elle-même, en tant que catégorie ou thème de discours (métalinguistique), ou sur son usage, ses conventions et sa structure en tant qu'outil de communication (métapragmatique).

⁵⁰⁹ Ce par quoi j'entends les scripts, supports matériels, ou autres discours pouvant être considérés comme des *textes* circulants se faisant écho d'un espace à l'autre.

3.1. Parler *la* langue : la codification stratégique du nelueun

AT-G : [...] (il) y a + les mots de BASE + de la langue/ + qui doivent être + éduqués + DÈS le premier conta- la première rencontre + *kuei* + *tan eshpalin*/ / + *nimilupalin* + *tan ishini*- +> *tan ishinikashin* t(u) sais + [nom du·de la guide en nelueun] *nitishinikashin* + alors donc c'est ces mots-là/ + c'est ces phrases-là qui vont êt(r)e primordiales + pour + par la suite + a- aller dans les produits touristiques + environnants + qui EUX vont REparler de leur langue [...] qui EUX vont poursuivre le le discours [AT-G 10-10-18a, 26'43 – 28'29]

Les visites guidées proposées aux touristes s'appuient sur des performances discursives articulées autour d'une mise en récit du peuple ilnu et de sa culture millénaire. Les scripts structurant ces visites offrent ainsi diverses narrations de la communauté, axées sur son histoire, son mode de vie passé et présent, et ses us et coutumes. Le nelueun est un élément central du contenu de ces scripts : en plus d'être thème narratif incontournable, il en assure également la structure et la progression en étant continuellement mobilisé à l'oral par les guides. Cette mobilisation orale s'observe en premier lieu à travers les *salutations* et les *termes d'adresse* qui ouvrent systématiquement le script des guides. Les termes et expressions les plus fréquemment relevées dans le contexte des visites sont recensées dans le tableau suivant :

Termes et expressions emblématiques utilisées par les guides	
Kuei	Bonjour
Tan eshpalin	Comment allez-vous ?
Nimila tekushiniak	Bienvenue dans notre communauté
[xxx] nitishin kashin	Je m'appelle [nom du guide]
Tshinishkumitin(au)	Merci (à tous)
Niaut !	Au revoir !

Figure 11. Termes et expressions emblématiques utilisées par les guides

Dans le contexte des visites, ces salutations et termes d'adresse servent plusieurs fonctions particulières en début d'interaction. Ils servent en premier lieu une fonction de *distinction* pour la construction de l'expérience des touristes. Comme me l'avouait un·e guide :

AT-GT : [...] i(l) faut l(e) parler comme j(e) te dis + c'est pour + c'est comme j(e) te dis euh si j(e) parle euh pas euh l(e) nelueun si j(e) parle mon français ou anglais i(ls) [les touristes] rentrent ici + ben: i(ls) sont pas dans une réserve indienne là + (il) y a pas de sentiment (il) y a pas d(e) coloration/ (il) y a pas de + de couleur/ + c'est comme si j(e) rentrerais dans un espace touristique de [la ville de] Québec [...] t(u) sais tu vas à Chibougamau ben i(ls) [les Cris] parlent anglais + par contre (il) y en a quelques-uns qui vont essayer d(e) parler en français + t(u) sais c'est l'obligation + c'est la standardi- +> mais si i(ls) commencent à t(e) parler en cri + ben là WOW + j(e) suis dans un + 'où j(e) suis rendu·e + où j'ai atterri + j(e) suis dans quelle planète + j(e) suis dans quel/' +> ben tu vois + c'est cette p(e)tite couleur + la langue peut être é- peut être moulée à l'intérieur de ta fonction de travail + qui te permet de t'identifier + premièrement + en tant que ilnu·e [...] et donc euh mon rôle est de représenter ça un peu + de présenter mon mon accueil mon appartenance [...] +

[AT-GT 11-10-18, 24'58 – 27'37]

Ces salutations et termes d'adresse introductifs remplissent également une fonction *identitaire*, que le·a guide thématise dans cet extrait (« *qui te permet de t'identifier + premièrement + en tant que ilnu* »). Cette fonction est cohérente avec l'usage du nelueun comme outil d'authentification par et pour les guides : la mobilisation de termes usuels en nelueun permet ainsi aux guides de signaler leur appartenance culturelle aux touristes au tout début des visites guidées. Cette fonction identitaire attribuée à l'utilisation d'expressions emblématiques dans une langue autochtone dans le cadre de scripts culturels mémorisés renvoie à une stratégie communicationnelle courante de « marquage de l'identité autochtone » (*native identity marker* – Ahlers, 2006) déjà documentée dans d'autres contextes autochtones⁵¹⁰.

Enfin, on pourra souligner que cette codification stratégique de la langue sert également à signaler la compétence linguistique et (inter)culturelle des guides. Dans le contexte des visites guidées, cette stratégie a aussi pour effet, en conjonction avec les autres éléments linguistiques présents dans l'espace (figure 12), de normaliser aux yeux des touristes une pratique d'alternance codique courante dans la communauté⁵¹¹, afin de présenter le nelueun comme une langue d'usage communicationnelle généralisée. Dans le contexte des visites, ces termes et expressions usuels sont généralement suivies de leurs traductions en français, réaffirmant ainsi les connaissances des guides sur la langue et leur inclinaison à accommoder

⁵¹⁰ Voir également Ahlers (2017).

⁵¹¹ Davantage limitée aux salutations et termes d'adresse pour les néolocuteurs et néolocutrices.

linguistiquement les interlocuteurs étrangers, comme cela se fait généralement en contexte interculturel.

Ce marquage de la compétence linguistique des guides se fait également grâce à l’affichage ou la documentation linguistique présente dans les espaces touristiques – généralement un dictionnaire ou un lexique de mots en nelueun distribué aux touristes au début des visites –, que les guides n’hésitaient pas à commenter à l’oral, allant même jusqu’à faire répéter les touristes pour les entraîner à prononcer le nelueun. Le recours à ces supports matériels – ou « discours garants » – permet ainsi aux guides de créer des formes de connivence avec les touristes tout en construisant leur position épistémique vis-à-vis de la langue, que ces derniers entretiennent tout au long des visites à travers leurs commentaires métalinguistiques et métapragmatiques.



Figure 12. Affiche comprenant des mots usuels en nelueun

Après s’être ouverts sur une salutation et une présentation des guides en nelueun, les scripts se poursuivent par un discours topographique d’amorce, où les guides localisent le

territoire de la communauté sur une carte⁵¹² afin d'introduire les explications du mode de vie traditionnel des Pekuakamiulnuatsh. Ce rituel d'introduction mobilise également le nelueun, cette fois à travers des *toponymes* et *ethnonymes* qui viennent ponctuer le discours des guides⁵¹³. Considérons ces deux extraits de scripts suivants :

[...] Je vous présente là monsieur madame notre territoire de trappe et de chasse que nous *appelons N-I-T-A-S-S-I-N-A-N* ((claque des mains pour marquer chaque lettre)) + *Nitassinan* veut dire notre territoire + on commence dans le coin du fleuve Saint-Laurent puis on passe par la petite flaque d'eau qu'est le lac Saint-Jean puis on remonte en partie vers le nord + ce qu'il faut bien comprendre c'est que *Mashteuiatsh Métabetchouan* et *Chicoutimi* étaient des lieux de rassemblement estivaux seulement + ok/ + pourquoi/ + parce que à la mi-août les familles partaient de *Mashteniatsb* + quand je parle de familles là c'est pas juste papa maman vous avez les cousins cousines les oncles les *tantes kukum mushum* les *grands-pères grands-mères* montaient aussi en territoire + on part de *Mashteuiatsh* et puis on remonte les rivières + voyez comment les rivières et les lacs sont partout sur le *Nitassinan* + nous avant là y avait pas d'exploitation forestière nos forêts étaient tellement denses que c'étaient les routes les rivières + [VG 01-09-18]

C'est ici [dans le fleuve St Laurent] que s'est acclimaté un poisson un saumon d'Atlantique + en eau salée en eau douce + *que nous appelons ouananiche* + c'est vous autres les *ouananiches* + parce que dans notre langue ce saumon il s'est égaré + ça veut dire égaré petit égaré + et ça veut dire que vous êtes perdus à *Mashteniatsb* ((rires)) [...] *et on a des noms + comme des rivières + toutes les grandes rivières autour du lac Saint Jean + comptent le nom de nos an- euh de + de nos ancêtres* + que ce soit l'*Ashapmushuan* là où on guette l'élan d'Amérique l'original à + Péribonka la rivière qui fait son chemin dans le sable + que ce soit la *Oniatchouan* la rivière aux grandes écumes blanches aux grands bouillons [...] alors donc voyez-vous c'est: *y a Mistassini + MISHTA grand énorme ASHINI roche + grosse roche + Mistassini dans Dolbeau-Mistassini* + [VG 10-10-18]

Dans les scripts présentés, les toponymes en nelueun ont pour double-fonction de documenter l'ancienneté du groupe sur le territoire et de démontrer l'appartenance individuelle des guides à ce groupe, via la démonstration d'un savoir linguistique et étymologique hérité de ce dernier⁵¹⁴. Ces toponymes sont soulignés en premier lieu par les

⁵¹² Selon les espaces touristiques, cette carte pouvait être clouée au mur ou être exposée sur un comptoir.

⁵¹³ Les toponymes que j'ai pu recenser dans les scripts des guides désignaient généralement les fleuves et rivières historiquement parcourus par les Ilnuatsh, ainsi que certains lieux de rassemblement inter-nations (*Mashteuiatsh*, *Pekupessekau*). Outre les toponymes et certains termes usuels tels que des salutations, les guides utilisaient aussi un certain nombre de termes culturels relatifs à la faune et la flore (écorce, outarde), aux objets de la vie courante (couteaux, porte-bébés, canot, etc.) ou aux activités traditionnelles (*makusham*, portage, etc.). À ces termes liés à la vie en territoire s'ajoutaient aussi l'usage d'ethnonymes et autres termes familiaux marquant l'affect (*kukum*, *mushum*). Enfin, comme je l'ai évoqué en partie 1, les guides « accommodaient » beaucoup en présence de touristes français. Dans le contexte des visites, ces derniers s'employaient aussi à traduire des mots et expressions québécoises (« gang », « boucane », « à la job », « du bois en masse », etc.)

⁵¹⁴ Connaître ces termes de localisation revient en effet à manifester aux touristes une certaine connaissance du territoire inscrite dans des traditions culturelles. Cela est d'autant plus vrai pour les guides pratiquant la chasse :

guides à travers des répétitions, une énumération et d'autres effets d'emphase, qui contribuent à leur conférer un certain poids au sein de la narration du mode de vie traditionnel en territoire (« [...] *notre territoire de trappe et de chasse que nous appelons N-I-T-A-S-S-I-N-A-N* ((claquer des mains pour marquer chaque lettre)) + *Nitassinan veut dire notre territoire* + [...] *voyez comment les rivières et les lacs sont partout sur le Nitassinan* + » ; « *ce qu'il faut bien comprendre c'est que Mashteuiatsh Métabetchouan et Chicoutimi étaient des lieux de rassemblement estivaux seulement* »). Ici, ces toponymes fonctionnent comme des « opérateurs mémoriels » (Paveau, 2008), qui marquent la filiation du groupe et construisent une histoire collective. Cette filiation est renforcée par l'usage exclusif de la première personne du pluriel (« *Notre Nitassinan* »), qui renvoie à la fois aux guides et au peuple ilnu lui-même, dont les guides font partie⁵¹⁵. Ces toponymes servent à situer la langue elle-même, ainsi que les autres pratiques culturelles commentées – le déplacement saisonnier des Ilnuatsh sur le territoire ainsi que leurs activités de chasse, pêche et trappe –, dans une représentation chronotopique (Britt, 2018, p.253-254) plus large, associant l'actuel au passé et le local au lointain – participant ainsi à la construction de la continuité culturelle du groupe. Cette référence à l'idée de continuité culturelle apparaît ici à travers la mention du guide de l'occupation millénaire des Ilnuatsh sur le territoire (« *et on a des noms + comme des rivières + toutes les grandes rivières autour du lac Saint Jean + comptent le nom de nos ancêtres + de nos ancêtres + que ce soit l'Ashpamushuan là où on guette l'élan d'Amérique l'original à + Péribonka la rivière qui fait son chemin dans le sable* + »). Comme on le comprend ici, les toponymes en nelueun ont aussi une valeur d'autorité dans le discours des guides, en venant démontrer, par leur existence, l'antériorité spatiale des Ilnuatsh sur le Nitassinan⁵¹⁶, précédant une appropriation coloniale de l'espace. Cette valeur d'autorité pouvait aussi être mobilisée comme argument dans l'interaction⁵¹⁷, pour défendre les droits actuels des Ilnuatsh sur le territoire lorsque ces derniers étaient remis en cause par

en nommant le territoire en nelueun (zones de chasse, cours d'eau, etc.), ces guides se présentent comme les preuves vivantes de la continuité d'un savoir culturel et linguistique.

⁵¹⁵ Ce que De Cillia, Reisigl et Wodak (1999, p.160) appellent le « we-group » est une stratégie discursive de construction d'une identité commune. Le nelueun, tout autant que le territoire, est ici un emblème du « we-group ».

⁵¹⁶ Cette antériorité était également démontrée par le travail de déconstruction étymologique des toponymes auquel s'adonnaient les guides, comme dans l'extrait ci-dessus, où le guide, s'adressant à un groupe de touristes québécois, « décortique » – pour reprendre le terme employé par un autre guide – le nom des villes environnantes pour en démontrer l'origine ilnu (« [...] *la Ouiatchouan la rivière aux grandes écumes blanches aux grands bouillons [...] alors donc voyez-vous c'est: y a Mistassini + MISHTA grand énorme ASHINI roche + grosse roche + Mistassini dans Dolbeau-Mistassini* + »).

⁵¹⁷ Dans des énoncés comme « c'est pour ça qu'on sait que c'est notre territoire, parce qu'il porte nos noms », qui viennent construire la langue comme une preuve de territorialité.

certains touristes – notamment des touristes québécois, qui reprenaient parfois les guides sur leurs velléités territoriales ou leur emploi fréquent de l’expression « Notre territoire » :

AT-G : donc je vous présente ici notre Nitassinan encore un gros mot de notre langue + le Nitassinan c’est notre territoire + regardez la grandeur du lac et regardez la grandeur du territoire + tu vois jusqu’à ((pointe un point A et un point B sur la carte)) + c’est notre territoire

T1 : C’ÉTAIT/

AT-G : + ben c’est encore/ + ça c’est notre territoire présentement donc ça doit être le même [xxx] sûrement que y a quelques différences sur le terrain même là de quelques kilomètres d’un bord ou de l’autre là + mais c’était pas mal nos nos territoires et ça L’EST encore aussi aujourd’hui + c’était très grand voyez nos routes + nos routes c’est tout ce qui est en bleu ++ les lacs les rivières + on se promenait là-dessus en canot d’écorce + [...]

[VG 02-09-18a]

Enfin, on notera à partir des extraits de scripts ci-dessus la manière dont les toponymes permettent aux guides de performer leurs savoirs socio-culturels et linguistiques dans l’interaction, à nouveau pour créer la connivence avec les touristes. Les toponymes, de même que d’autres termes reliés au territoire (ex : faune et flore), faisaient souvent l’objet de jeux de mots ou de traductions face aux touristes – les introduisant ainsi au nelueun (« [...] *c’est vous autres les ouananiches + parce que **dans notre langue** ce saumon il s’est égaré + ça veut dire égaré petit égaré + et ça veut dire que vous êtes perdus à Mashteuiatsh ((rires))* »). Comme on le voit dans ces scripts, l’usage qui est fait du nelueun dans ce type de performance est cohérent avec sa fonction emblématique de langue du territoire. La langue sert ici d’outil à une mise en récit collective du groupe, et confère une touche d’authenticité et d’historicité aux savoirs culturels réinvestis dans le cadre des visites guidées.

Une fois l’introduction des guides en nelueun effectuée et la description du mode de vie ancestral posée, les scripts de visites guidées progressent vers une mise en récit de la langue et de sa situation dans la communauté⁵¹⁸. C’est cette mise en récit que je décris dans la prochaine section.

⁵¹⁸ Il convient de noter que la place de ce récit dans la progression des scripts de visites guidées variait selon les guides : certains choisissaient de le commencer dès le début, d’autres après le récit sur le groupe. Si les choix des guides en la matière variaient, tous avaient cependant la fonction de légitimer, à un moment précis du script, l’identité des guides ou leur appartenance au groupe.

3.2. Parler *de* la langue : les commentaires métalinguistiques et métapragmatiques

Après une mise en récit du groupe ou du mode de vie, les scripts des guides glissent progressivement vers une mise en récit du nelueun, via une série de commentaires *métalinguistiques* et *métapragmatiques*. Pris ensemble, ces commentaires construisent la langue comme un élément culturel important pour le groupe, en la reliant à des usages passés et contemporains – et à des savoirs socioculturels sur ces usages –, contribuant tout autant à la situer face aux attentes normatives des touristes qu’à construire le statut légitime des guides par rapport à celle-ci.

Une première caractéristique importante de cette mise en récit est l’imaginaire de vitalité et de compétence linguistique dans lequel les guides (ré)inscrivent le nelueun et les membres de la communauté. À titre d’exemple, la situation locale de réclamation de la langue – bien qu’elle soit exposée aux touristes de manière transparente au cours des visites –, ne faisait pas l’objet d’une focalisation ou capitalisation particulière par les guides en discours : ces derniers insistaient au contraire sur des références, des attributs ou des qualités pouvant assurer au nelueun sa reconnaissance comme *langue* à part entière : vivante, et disposant d’un statut reconnu – qu’il soit culturel, identitaire ou institutionnel (localement).

Cet imaginaire de vitalité et de compétence linguistique est invoqué de différentes manières par les guides. Le nelueun est tout d’abord situé dans un cadre narratif reprenant les critères définitoires ou les lieux communs des langues vitalisées. Ainsi, la langue est fréquemment racontée en lien avec la famille, la communauté, mais aussi l’école – autant d’espaces socio-symboliques pouvant démontrer aux touristes sa valeur d’usage, sa valeur symbolique, et plus largement son poids social pour le groupe⁵¹⁹⁵²⁰ :

[1] Kuei kuei + bonjour + *nitishin kashin* [nom du·de la guide] + mon nom moi c’est [nom du·de la guide] + euh **on a une école ici où on enseigne la langue le nelueun la langue ilnu + on parle notre langue** [xxx] + euh moi je viens de là aussi + [VG 02-09-18c]

[2] + on essaye maintenant de valoriser notre langue + parce qu’elle est difficile comme je vous ai mentionné on est que 15% qui parlent encore la langue + **mon enfant l’a appris** [...] [désigne un·e autre guide présent·e dans l’interaction] parle + **iel a appris la langue** + [...] + alors la

⁵¹⁹ Ces références spatiales sont également soutenues par des références à des personnes locutrices (les aînés) ou néolocutrices (les jeunes ilnu ou des allochtones souhaitant l’apprendre), qui viennent démontrer son potentiel de transmission et/ou d’apprentissage, et la valeur qu’elle revêt aux yeux de certaines personnes.

⁵²⁰ Certaines informations identifiantes de l’extrait ont été modifiées pour préserver l’anonymat des personnes.

plupart de nos jeunes qui allaient ici au primaire ici + ou au secondaire + lycée + collège chez vous on dit collège + l'ont appris + peuvent l'apprendre + mais dès qu'ils l'ont- dès qu'ils s'en vont à l'extérieur + ben malheureusement ils apprennent l'anglais ou le français + par contre **on enseigne dans nos écoles les idées** on peut aller avec nos grands-parents marcher [xxx] + **mon arrière-grand-père était guide + il parlait la langue** + et il amenait les Américains + c'était comme ça + que le tourisme fonctionnait + [VG 14-08-18]

[3] Donc kuei + kuei ça veut dire bienvenue bonjour + *nitishin kashin* [nom du·de la guide] + ça veut dire mon nom c'est [nom du·de la guide] + on a une langue qui est enseignée ici à l'école + à l'école primaire et à l'école secondaire + **L'ANCIEN PENSIONNAT + qui a été transformé pour devenir une école** + donc maintenant ça a grossi maintenant on a l'école primaire secondaire où on apprend la langue + le nelueun [VG 26-08-18]

La référence à l'école était fréquente dans le discours des guides, comme ces extraits de scripts en témoignent. Cette référence vient poser d'emblée la *compétence linguistique du groupe* et/ou *l'importance de la langue* pour celui-ci ([1]), la *continuité de la langue* à travers la référence à la compétence des aînés et à la transmission des jeunes ([2]), et enfin, de manière plus évidente, sa *légitimité* via son statut institutionnel de langue d'enseignement ([3]). On notera également dans ce dernier extrait la référence du·de la guide à l'ancien pensionnat de Mashteuiatsh transformé pour devenir une école : cette référence visibilise les luttes innues autour de la réappropriation des structures scolaires – entre autres dans l'objectif d'y enseigner la langue – dans un contexte institutionnel passé visant précisément à éradiquer les langues autochtones⁵²¹. Cette référence a également pour effet de renforcer l'importance que revêt la langue comme élément culturel distinctif pour le groupe, ainsi que les efforts déployés localement pour la réclamer.

La vitalité de la langue et la loyauté linguistique du groupe étant ainsi établie, les guides se servent ensuite du nelueun pour introduire l'histoire particulière de la communauté au regard de la colonisation. La langue devient alors « *une porte d'entrée vers l'histoire* » (ou vice-versa), comme me le confiait un·e guide en entretien. Considérons l'extrait suivant :

[nom du·de la guide] *nitishin kashin* + [nom du·de la guide] je m'appelle + **en réalité nous avons 12 à 13 lettres de l'alphabet** + on est de différentes nations amérindiennes qui se sont greffées avec l'histoire des Britanniques + des Français avant + et quand les Français ont perdu la guerre + ben + le territoire est devenu anglais + et les Anglais euh ici ici **on parlait anglais et français et la langue locale** + on est d'une famille algonquienne + [...] + **nous avons nous une particularité on est Innu I-L-N-U mais on est INNUS I-N-N-U-S** + vous êtes des Innus vous aussi + ça veut dire êtres humains + moi je suis un·e piekuak(a)mi ilnu·e +

⁵²¹ Voir le chapitre 1.

référence au lac Saint-Jean + parce que évidemment notre premier touriste + notre premier touriste est arrivé en 1647 ((rires des touristes)) et ils sont restés là + c'est un jésuite le père Jean de Quen qui a découvert le lac Saint-Jean + et grâce à ses écritures + **parce que les langues amérindiennes sont orales** + alors donc lui il écrivait + et c'est lui qui a écrit comment le lac Saint-Jean était poissonneux et il rencontrait plusieurs millions milliers d'amérindiens [...] alors ça vous donne vraiment la présence amérindienne qu'il y avait beaucoup ici + [VG 10-10-18]

Comme on le voit dans ce script d'introduction, les commentaires du de la guide sur l'histoire sont interjectés de références à la structure de la langue et aux dynamiques langagières ilnu à l'époque coloniale : le-la guide mentionne ainsi la particularité phonologique du nelueun par rapport au français à travers la référence aux lettres de l'alphabet⁵²², les pratiques plurilingues des Innuatsh après le contact avec les Européens (« *ici on parlait anglais et français et la langue locale* »), et enfin, le fait que les langues autochtones étaient orales avant d'être codifiées à l'écrit par les missionnaires. Ces références permettent au de la guide d'aborder l'histoire coloniale tout en la contrastant à une réalité ontologique – linguistique, culturelle et territoriale – proprement ilnu. Le script du de la guide adopte également une visée didactique – à travers l'explication de certains termes⁵²³ – pour introduire les touristes à l'étymologie de la langue et ce qu'elle charrie d'informations culturelles sur le groupe (« *nous avons nous une particularité on est Innu I-L-N-U mais on est INNUS I-N-N-U-S + vous êtes des Innus vous aussi + ça veut dire êtres humains +* »).

Outre la mention de l'oralité de la langue et de l'hétérogénéité linguistique qui caractérisait les dynamiques langagières de l'époque, les guides se saisissent aussi du moment de la visite guidée pour se positionner face aux discours d'autorité antérieurs produits sur eux et leurs pratiques. Ainsi, la question des catégorisations linguistiques et culturelles des missionnaires, faisait fréquemment l'objet d'une déconstruction voire d'une critique dans le

⁵²² Le nelueun dispose de plus de phonèmes que le français. De plus, certains phonèmes existant en français n'existent pas en nelueun (ex : /c/, /j/, /o/, /r/, /u/, /v/, /x/).

⁵²³ D'une manière générale, les scripts des guides adoptaient fréquemment une orientation didactique, visible dans les explications fournies par les guides, qu'il s'agisse de commentaires étymologiques, grammaticaux, de traductions directes ou de commentaires sur des traductions (« *Tshinishkumitin euh qui veut dire merci + mange de l'outarde [...] + mais moi je vais vous dire tshinishkumitinau parce que vous êtes plusieurs* »), voire de corrections de la prononciation de certains touristes. Ces commentaires, portant sur la structure du nelueun – son lexique, sa phonologie et sa grammaire – servaient à démontrer la complexité du nelueun aux touristes, et par extension, le « génie » de son peuple – contre les idées reçues sur la simplicité des langues autochtones. Ils permettaient également aux guides de construire et d'entretenir un éthos d'expert face à la langue, puisque les savoirs linguistiques mobilisés par ces derniers devenaient des substituts à une absence de compétence bilingue en nelueun.

discours des guides, de sorte à rétablir une réalité linguistique et culturelle non-essentialiste, et l'autorité première des normes ilnu :

[...] on disait ChicoutiMISHT en: ilnu + ils: ont donné + **nous c'était les vrais noms qu'on donnait mais eux autres [les missionnaires]** ont été avec la la phonétique [VG 31-08-18c]

[...] le Père Jean Dequin un jésuite français + qui a écrit + et c'est grâce à ses écritures que euh on peut voir un peu l'histoire des premiers peuples qui vivaient ici + **par contre dans sa tête à lui quand il allait à des foires amérindiennes c'était plusieurs mondes + c'était plusieurs nations + mais en réalité c'était des petits groupes d'individus** d'une même euh famille linguistique + qui vivaient en forêt à 30 personnes en forêt l'hiver et à l'été qui se rejoignaient pour se donner les bonnes et les mauvaises nouvelles + [VG 10-10-18]

Ces liens avec l'histoire permettent également aux guides de développer un discours de distinction culturelle, fondé sur une particularité linguistique, allant à l'encontre de la vision culturellement homogénéisante – ou universalisante – de l'indigénité portée par les touristes. La construction de la langue comme outil de distinction culturelle pouvait ainsi s'intégrer à un argumentaire plus large sur les groupes autochtones présents au Québec. À travers des commentaires sur sa parenté / similarité ou différence avec d'autres langues autochtones ou allochtones, le nelueun est tantôt mobilisé comme un outil de singularisation du groupe par rapport à d'autres groupes autochtones :

[...] certains vont dire euh notre [nom ilnu d'un espace touristique] ((voix assertive)) + vous entendez le [phonème se référant au nom de l'espace en question] + si on va sur la Côte-Nord + une autre région nos cousins + ils vont dire [nom ilnu de l'espace touristique – autre prononciation] ((voix plus lente)) + voyez-vous y a un jeu + alors y a des variations + si vous montez vers le nord si on vous emmène dans le NORD du Québec + avec les Cris + eux vont vous dire la manière de vous recev-de la manière de vous dire au revoir ((lève l'avant-bras)) vont vous dire *atshiba* [*Watchiya*] + moi je dis *Tshinishkumitîn* + si vous allez à Coliette [Joliette] + en Mauricie + avec les Atikamekws + nos cousins + vont dire *matashi* [*Matshashi*] + mais ils vont toutes vous dire *kuei* + **voyez-vous on est toutes dans la famille algonquienne** + [VG 14-08-18]

ou tantôt utilisé pour servir la symétrisation des groupes, en étant comparé ou assimilé dans son lexique et sa structure à des langues majoritaires telles que le français, l'allemand, le chinois ou le japonais⁵²⁴. Dans l'extrait suivant, le nelueun est comparé au chinois dans une tentative du/de la guide d'établir un lien de connivence avec le groupe de touristes français

⁵²⁴ Dans des interactions observées.

à qui iel s'adresse – tout en rehaussant le statut de la langue, mise ainsi sur le même plan qu'une langue nationale⁵²⁵ :

[...] on a des mots qui nous représentent beaucoup plus + comme je vous ai dit kuei on a le bonjour + vous avez aussi le *kwé* [k] [w] [e] les hurons disent *kwé kwé* hein [xxx] + qui veut dire bonjour + euh nous on va dire *niant* + au revoir + **ni hao** [你好] + voyez-vous ça ressemble un peu au chinois + alors on a un peu le même nous on dit *niant* [n] [i] [a] [u] [t] + [VG 10-10-18]

Ces commentaires métapragmatiques – de même que les connaissances linguistiques et socioculturelles plus larges des guides – permettent également à ces derniers de répondre aux catégorisations des touristes dans l'interaction en défendant leur spécificité :

T : mais alors cette ville + Mash- + -t[eu]iatsh

AT-G : Masht[o]iatsh

T : Ma[s]t[o]iatsh + c'est essentiellement euh ++ des gens autochtones//

AT-G : regardez ((pointe une carte)) + on est 11 nations au Québec + vous avez Abénakis Algonquiens Cree Atikamek Hurons Innus Inuits + Inuit c'est ici + vous avez Malécites Micmacs Mohawks et Naskapis + **Ilnu c'est nous + on est au lac Saint-Jean et sur la Côte-Nord** + vous avez 3 familles linguistiques + vous avez l'innu + vous avez l'algonquoïen qui est notre langue et vous avez l'iroquoïen qui est les Hurons [xxx] ok/ + nous les Algonquoïens **on comprend pas ce qu'eux autres disent** + [xxxx] avec les Iroquoïens y a beaucoup de similitudes aussi fait qu'on pouvait arriver à s'entendre + **mais chaque nation a son dialecte propre avec** + c'est une langue très très très descriptive + [xxx] + on va prendre l'Ashpamushuan là + Ashpamushuan ashipi là ça veut dire la rivière Ashpamushuan + c'est euh la traduction d'Ashpamushuan veut dire là où je guette l'original + ok nos langues étaient très très descriptives + comme Mashteuatsh ça veut dire là où il y a la pointe +

[VG 31-08-18a]

Dans cette interaction où une touriste semble douter de l'appartenance autochtone des personnes locales, le·a guide se reporte sur un discours garant – une carte – et sur une explication des différentes nations présentes au Québec. Cette présentation permet de situer les Inuatsh dans une famille linguistique et culturelle plus large, authentifiant ainsi d'un point de vue culturel, historique et linguistique, l'appartenance et l'identité locale des personnes, sans avoir recours à une justification basée sur l'identité individuelle. Cette stratégie, qui se retrouvait fréquemment chez les guides, servait aussi à appuyer leur éthos

⁵²⁵ L'évocation d'une similarité ou filiation du nelueun avec des langues officielles vitalisées – via la parenté, réelle ou imaginée, de certains termes entre eux –, favorisait aussi un rapport d'analogie capable de charrier des imaginaires affectifs ou idéologiques relatifs à l'idée d'une langue parlée par un groupe homogène.

d'expert face à la langue – un éthos ici construit sur un savoir métalinguistique plus que linguistique :

[...] on va regarder les 11 nations qui sont ici + là où que je pointe ici c'est les 11 nations qui sont divisées en trois familles LINGUISTIQUES + elles sont très différentes parce qu'elles ont des environnements très différents puis elles ont une façon de vivre différente + euh déjà le langage de ceux du nord les Inuits + ça c'est une famille à part + c'est une autre famille puis ils ont leur langage + dans le sud + *keui* + il y a ceux qui ont [xxx] qu'on appelle les familles de nations hein on s'entend bien + les familles de nations + donc c'est la nation des iroquoiens + eux sont sédentaires + y a les Iroquois y a les Mohawks y a les Hurons-wendats à Québec aussi qui font partie de cette famille-là + qui sont vraiment euh sédentaires ils font des cultures + tu sais de maïs de courge de fèves [...] [VG 02-09-18b]

Comme on le voit dans ces deux extraits, les guides mobilisent la langue ou l'idée de familles linguistiques comme un élément définitoire de « nations », qui bien qu'elles soient autochtones, s'appuient néanmoins sur l'idée de groupes homogènes et territorialisés distincts les uns des autres sur la base de la langue et du mode de vie (« *chaque nation a son dialecte propre* ») – ce que d'autres guides déconstruisaient précisément à travers le thème de l'hétérogénéité linguistique. Au final, la légitimation d'une vision autochtone du mode de vie remobilisait parfois des tropes nationalistes contemporains, notamment à travers la question des frontières linguistiques et culturelles.

On notera enfin qu'au-delà de l'enjeu du *nelueun*, les guides s'efforçaient également, dans leurs interactions avec certains touristes, à redéfinir leur rapport au français, pour en être perçus comme des locuteurs légitimes. Si ce rapport légitime au français se construisait de différentes manières dans le script des guides, j'ai pu principalement relever le redoublement d'une position normative ou d'une adéquation à la norme des touristes. Ainsi, les guides adoptaient dans leur script ou dans les moments d'aparté de ces scripts, une position de défense du français québécois contre l'anglais, créant ainsi la connivence avec les touristes français en recherche d'un espace francophone. C'est ce qu'illustrent les extraits suivants, où la description de l'impact de la colonisation sur le sort des langues parlées par les autochtones devient l'opportunité pour les guides de défendre le français⁵²⁶ :

[...] nous appelons nous les rivières *shipi* + les Algonquins vont dire *zibi* voyez-vous y a des variations d'écriture parce que eux étaient plus anglophones comme missionnaires car nous on était anglais et français + et là on + **mon arrière-grand-père parlait les trois langues + moi je parle seulement une langue [xxx] le français** ((rires)) + **l'anglais je le laisse à Laurence** ((rires)) + Laurence c'est ma collègue d'Aix-en-Provence + [VG 10-10-18]

⁵²⁶ Certaines informations identifiantes de l'extrait ont été modifiées pour préserver l'anonymat des personnes.

ma grand-mère elle est Cri + mon autre grand-mère est Innue + mon arrière-grand-père est Innu + mon arrière-grand-père était Canadien français + [...] + et il a fait et voilà donc voyez-vous la colonisation amérindienne la colonisation québécoise ont fait que ils ont tassé les amérindiens du Québec + du lac Saint-Jean + et malheureusement on vit encore + comme les franç- les anglais disaient [xxx] y aura plus de français en terre d'Amérique + on est au Québec et on parle français + **mais malheureusement on a pas de parking + on a des stationnements + ça c'est français ((rires)) [VG 14-08-18]**

Enfin, bien que cette stratégie soit plus minimale dans le discours des guides⁵²⁷, on notera que la valeur du nelueun était aussi (re)construite à travers les *liens indexicaux* que ces derniers déployaient pour sensibiliser les touristes à sa situation. Je présente cette dernière stratégie dans la section qui suit.

3.3. Valoriser le trans-local pour valoriser le local : les liens indexicaux entre situations linguistiques

Dins la resèrva autoctòna // i a fòrça temps
qu'esperam // que se poiriguen los panaires //
deman la çaça es dubèrta // deman Indians
aurem tot !⁵²⁸

Une dernière stratégie de valorisation de la langue employée par les guides dans le contexte des visites guidées, consistait à établir des parallèles entre la situation du nelueun et d'autres situations linguistiques minoritaires – ou langues – en contexte translocal. Cette stratégie se présentait comme une réponse directe aux attentes topolinguistiques des touristes analysées au chapitre 5, et leur tendance à reproduire un discours normatif sur la langue, à invisibiliser les rapports de force dans lesquels celle-ci était prise localement, ou encore à discréditer les efforts de réclamation linguistique. Ces attentes topolinguistiques n'étaient pas thématiques que dans le contexte restreint de mes entretiens avec les touristes : elles l'étaient aussi dans l'interaction et dans mes entretiens avec les guides. La codification

⁵²⁷ En étant spécifique à certains guides seulement.

⁵²⁸ Paroles de la chanson « L'Indian », du chanteur occitan Claudi Marti. Traduction : « Dans la réserve autochtone, il y a longtemps que nous attendons que nos paniers soient remplis. Demain la chasse est ouverte. Demain, nous, Indiens, aurons tout ! ».

stratégique du nelueun et sa mise en récit dans le contexte des visites guidées, amenaient en effet les touristes, en particulier les touristes français, à faire de fréquents parallèles entre la situation du nelueun et celle des langues régionales de France, et à en discuter avec les guides. Lorsqu'ils étaient thématiques par les touristes dans l'interaction, ces parallèles suscitaient des positionnements stratégiques de la part des guides, qui se servaient des indexicalités propres à ces situations familières pour sensibiliser les touristes à la dimension universelle de la minoration des langues périphériques d'une part et, d'autre part, à la question du nelueun et l'enjeu de sa réclamation. C'est ce que me rapportait l'un·e de ces guides en entretien⁵²⁹ :

E : mais les Français euh est-ce que + est-ce qu'i(ls) t(e) parlent de leurs propres situations linguistiques est-ce qu'ils font des parallèles//

AT-G : OUI i(ls) font des parallèles + t'as été témoin toi aussi avec les Occitans Marseille euh la Bretagne les Bretons

E : les Bretons les Catalans

AT-G : exactement + **alors donc euh + et moi aussi je joue le jeu avec eux +** je mets beaucoup d'emphase + sur l'Occitanie étant donné qu(e) j'ai été par là-bas + **mais ++ en sensibilisant + eux + me me sensibilisent + à à garder cette langue + comme moi je sensibilise à ces gens qui ont perdu leurs langues + de 'ouais t'apprends//'** 'ok comme moi' + d'apprendre des termes ou de t(u) sais [...]

E : ((rires)) + en gros vous vous soutenez quoi c'est une forme de ++ c'est c'est vous vous encouragez mutuellement

AT-G : OUI exactement + ben moi/ en tout cas

[AT-G 11-10-18, 32'56 – 33'56]

Le « jeu » qu'évoque le·a guide dans cet extrait pouvait avoir différentes déclinaisons dans le contexte des visites guidées. Une première déclinaison était *la codification stratégique*, non pas du nelueun, mais des langues régionales en amorce des visites guidées – généralement via des salutations – une fois la provenance régionale des touristes français établie⁵³⁰. Ainsi, en substitut du « kuei » généralement employé pour saluer les touristes, les guides pouvaient mobiliser, dans leurs stratégies d'accueil, des termes usuels en langues

⁵²⁹ Certaines informations identifiantes ont été modifiées pour préserver l'anonymat des personnes.

⁵³⁰ La provenance nationale et/ou régionale des touristes était une information que les guides demandaient systématiquement avant les visites.

régionales⁵³¹ (« kenavo », « osca », « bounjour », etc.). Une deuxième déclinaison de cette stratégie était le travail discursif mené par les guides autour de ces langues. On notera ainsi que, lorsqu'ils n'étaient pas construits par les guides eux-mêmes à travers leurs salutations, les parallèles faits par les touristes entre le nelueun et les langues régionales étaient volontairement entretenus par les guides dans l'interaction. Comme le·a guide le commente ci-dessus, la discussion autour des langues régionales permettait de sensibiliser les visiteurs à la situation locale du nelueun, et à construire la motivation mutuelle à apprendre la langue. Dans le contexte des interactions, ce travail de sensibilisation opérait donc à travers une mise en discours de la situation de ces langues par les guides. Tel qu'il m'a été donné de l'observer parfois, celle-ci pouvait prendre la forme d'une thématization ouverte de la situation des langues régionales, d'encouragements à apprendre ces langues, de renvois à des références médiatiques ou linguistiques préalablement consultées sur ces dernières, ou encore, à des questions diverses sur leur structure.

Cette mise en discours avait pour but d'induire chez les touristes un positionnement symétrique face à la langue, c'est-à-dire de les conscientiser à la situation de leurs langues régionales pour les amener par la suite à mettre en perspective la situation locale du nelueun. Cette mise en discours adoptait ainsi une rhétorique valorisante, voire même politique, pour parler des langues régionales, afin de ne pas cantonner l'association entre celles-ci et le nelueun à un registre patrimonial ou « dévaluant ». En repositionnant les langues régionales comme des indices d'authenticité et d'identité au-delà d'une fonction simplement patrimoniale apolitique, les guides inversent la *hiérarchie indexicale* généralement associée à ces langues en contexte exogène : la dimension minoritaire de la langue – dévaluée sur certains marchés dominants – est justement ce qui fonde sa valeur en contexte autochtone, de par sa propension à indexer une forme de résistance, une lutte reminiscente de la situation des langues autochtones.

La cultivation de ces liens indexicaux faisait aussi partie du *retournement de la surveillance linguistique* des guides vis-à-vis de leurs hôtes en permettant aux guides de jauger en amont des visites les perceptions positives ou négatives des touristes à l'égard des langues et locuteurs minoritaires – ici en l'occurrence autochtones :

⁵³¹ Mon propos se focalise ici sur ces langues, puisqu'elles faisaient l'objet d'une attention particulière chez les guides. Toutefois, on notera que des langues telles que l'allemand, l'anglais, le flamand, faisaient aussi l'objet de salutations en langue d'origine.

AT-G : [...] c'est une manière aussi subtile + de voir l'image la caricature de jouer avec la caricature + parce que tu le sais moi je joue avec la caricature + quand j(e) me fais dire 'où sont les Indiens//' + t(u) sais 'où sont les pain-baguettes puis les bérets//' + c'est comme de revirer euh la langue euh de revirer + t(u) sais euh bon ben 'vous avez perdu la langue vous avez perdu.' + le Québec/ a été français l'Amérique a été française/ à cause de vous autres là + ben on sait que c'est pas la faute à eux autres c'est la faute aux généraux mais: tu sais euh + c'est d'être prêt·e aussi + c'est de premièrement + euh s'éduquer s'informer D'APPRENDRE + et en même temps si eux te posent une question ben là tu peux peut-être sournoisement jouer le jeu puis en même temps et et comparer euh les problématiques de notre langue avec certaines langues de chez eux

[AT-G 11-10-18, 33'56 – 34'35]

Ce travail discursif sur les langues régionales permet donc aussi, comme le·a guide en fait état ci-dessus, de contrer, voire de renverser, les éventuelles perceptions d'assimilation linguistique des touristes en pointant du doigt une situation similaire chez eux. En somme, la référence aux langues régionales de France dans le contexte des visites, que ce soit par l'entremise des commentaires des touristes ou des salutations et commentaires des guides, mise sur des liens indexicaux avec des situations linguistiques minoritaires d'ailleurs pour investir l'affect des touristes et créer des « nostalgies symétriques »⁵³² : c'est-à-dire des liens idéologiques et affectifs de similarité entre langues et/ou situations linguistiques locales et globales, favorisant le développement d'une solidarité linguistique. En étant mobilisées comme des ressources sémiotiques dans le contexte des visites, les langues régionales acquièrent une valeur indexicale augmentée dans l'interaction, en encodant d'une part des formes d'authenticité et de connivence entre communautés linguistiques minoritaires. Elles deviennent ainsi des éléments fédérateurs, utiles non seulement à la recherche d'authenticité des touristes mais aussi à leur identification à leurs hôtes, tout en déjouant certaines de leurs attentes normatives.

⁵³² J'emprunte cette expression au titre d'une communication orale délivrée par Malo Morvan dans le cadre du congrès RFS 2015. Cette communication n'a pas donné lieu à une publication par la suite.

Conclusion

With the concept of transgression, then, we seek to understand how boundaries – such as those between ‘authentic’ and ‘inauthentic’ speech, ‘native’ and ‘new’ speakers, communicative and emblematic use of small languages, ‘central’ and peripheral varieties of those languages and ultimately between nationalist ideologies or discursive frameworks – can be recognized and reinterpreted (Pietikäinen et al, 2016, p.156)

Dans ce chapitre final, j’ai cherché à saisir l’expérience des guides ilnu dans le contexte du tourisme, ainsi que les stratégies qu’ils mettaient en œuvre dans ce contexte pour répondre aux attentes linguistiques et culturelles des touristes et valoriser leurs propres ressources – qu’il s’agisse du nelueun, de leurs identités et/ou de leurs statuts de (néo)locuteurs. Ce faisant, j’ai montré comment les formes de surveillance linguistique et d’insécurité vécues par les guides, participaient à la portée stratégique de la valorisation du nelueun dans ce secteur. J’ai décrit comment les guides tiennent compte des attentes raciolinguistiques et topolinguistiques des touristes pour orienter leurs stratégies – de présentation de soi et de valorisation linguistique –, et accommoder, transgresser et/ou réinterpréter ces attentes dans l’interaction, afin de rétablir leurs propres conceptions de ce qu’est le nelueun et de ce qu’est une identité autochtone. Ces diverses stratégies construisent ainsi le nelueun comme un marqueur d’authenticité pour les touristes, tout en intervenant sur leurs perceptions préalables du rapport entre langue et identité – et plus largement, sur les *régimes d’authenticité* à la base de leurs attentes. J’ai aussi montré comment ces stratégies oscillent, en situation, entre le maintien stratégique d’un certain *statu quo*, visible dans la prééminence accordée à certaines catégories sociales et associations indexicales, et la transgression de ce même *statu quo*, à travers la défense d’une certaine hétérogénéité linguistique et identitaire inscrite dans une histoire millénaire ilnu. Ce faisant, les guides puisent dans des références « légitimantes » issues de deux *régimes de valeur* (ou de valorisation) distincts : un *régime nationaliste*, et un *régime traditionnel* (autochtone). Les guides alternent ainsi entre un alignement ou un accommodement à ce régime de valeur nationaliste mettant l’accent sur la vitalité, l’officialité, et l’autorité des locuteurs « natifs » – de même que l’unité et l’homogénéité du groupe –, et un régime axé sur le floutage des frontières linguistiques, identitaires et territoriales, et la primauté des normes linguistiques

ilnu. En négociant la valeur de leurs identités et de leurs pratiques langagières à travers les stratégies relevées, les guides négocient non seulement leur liberté à tirer profit des opportunités du secteur touristique pour valoriser la langue comme ils l'entendent, mais font aussi valoir la légitimité de leur appartenance et de leurs ressources langagières – tout en défendant pour certains, et en dépit de leur place au sein d'un clivage traditionnaliste, une idéologie autochtone de la langue.

Conclusion générale

Dans ce travail, j'ai proposé une réflexion sur la *valorisation linguistique* à partir de deux cas particuliers : celui du tourisme autochtone, et celui d'une langue autochtone en voie de réclamation. À travers un examen des processus et stratégies de valorisation de la langue à l'étude, le nelueun, j'ai mis en évidence les enjeux, intérêts et défis que ce projet de valorisation représente pour ses divers acteurs, à la fois dans le contexte du tourisme, et dans le contexte social plus large de la communauté.

Les analyses formulées dans ce travail pointent globalement vers l'importance d'une prise en compte des enjeux *d'hégémonie culturelle* dans l'appréhension de la valorisation linguistique, entendue aussi bien sur le plan économique (*language value production*) que sur le plan socio-politique et identitaire (*language valorization*). J'ai montré que cette hégémonie culturelle traversait tous les champs possibles de (re)valorisation de la langue : le champ socio-politique, le champ académique, le champ de la culture populaire en passant, bien sûr, par le champ économique du tourisme – un champ réapproprié comme un levier politique et identitaire par la communauté, de même que pour certains guides pour qui il constitue un espace d'affirmation et de transgression des normes, mais un espace malgré tout soumis aux attentes et spéculations du marché – qu'elles s'incarnent dans la demande des touristes ou celle des associations touristiques – qui (dé)valuent la langue et/ou les locuteurs selon des conceptions particulières de l'authenticité linguistique et culturelle.

Ainsi, sur le terrain du tourisme, cette hégémonie culturelle, que j'ai abordé via l'angle du colonialisme et du nationalisme arbitre, à travers des processus d'invisibilisation, d'(in)authentification, de catégorisation et de différenciation, la capacité des langues à se convertir en profit symbolique et/ou économique pour certains acteurs – autochtones ou allochtones. En ce sens, j'ai montré qu'il existait une certaine *colonialité* aux processus de (dé)valorisation linguistique, dans la manière dont les locuteurs autochtones et leurs compétences langagières doivent passer par des cadres interprétatifs dominants, et/ou être constamment (re)négociées par rapport à ces derniers, pour être reconnues porteuses d'une valeur particulière. Ce travail offre des pistes pour comprendre, sur le terrain du tourisme autochtone, comment cette colonialité peut être captée : entre autres à travers les idéologies

linguistiques de la vitalité linguistique francophone, de la standardisation, de la patrimonialisation, etc. – qui contribuent à invisibiliser les réalités locales de la réclamation linguistique, mais aussi ce que pourrait être une vision autochtone de la langue et de l'identité. Pour comprendre la valorisation linguistique sur un marché comme le tourisme autochtone, j'ai aussi montré qu'il était nécessaire de prendre en compte les enjeux propres à la distribution sociale des ressources linguistiques sur le marché linguistique local, elle aussi informée par des idéologies linguistiques et des divisions sociales héritées de la colonisation.

En captant les discours et les expériences des acteurs et actrices de Mashteuiatsh, j'ai montré les diverses formes que peuvent prendre ces processus de (dé)valorisation sur ces deux terrains : des luttes politiques et des luttes de classement, qui amènent le *nelueun* à être objectivé comme une ressource politique ou économique, mais aussi des processus d'(in)authentification linguistiques et culturels (Bucholtz et Hall, 2005). Ces processus sont toujours, comme j'ai eu à cœur de le montrer, des processus transactionnels, qui dépendent d'idéologies socio-raciolinguistiques « situées » pour se construire et s'interpréter. En ce sens, les acteurs et actrices de la communauté – qu'elles appartiennent au tourisme ou non – négocient la valeur de leur langue, et plus largement de leurs ressources culturelles, en dialogue constant avec ces idéologies, dans des dynamiques de confrontation ou d'alignement à celles-ci (Muni Toke, 2021). Cette tension est propre au contexte local, et à leur réalité sociale au sein d'un régime colonial contemporain.

De plus, si le terrain du tourisme ne semble pas déstabiliser un certain statu quo – celui des logiques culturelles et marchandes du marché économique – il peut se présenter, localement, comme un espace interstitiel de subjectivation, non pas pour renverser l'ordre colonial ou capitaliste dominant, mais pour agir sur des situations locales de tensions ou clivages instaurées par ce régime dominant : ce que j'ai montré dans le rapport des guides aux locuteurs et locutrices de *nelueun*, aux acteurs et actrices de la réclamation, et aux touristes. Ainsi, différentes formes de reconnaissances (culturelle, identitaire, politique) se jouent et se rejouent à différents paliers, à travers le tourisme et ce qu'il permet de faire *de la langue* d'un point de vue sémiotique – la construire comme valeur marchande et/ou de distinction, comme valeur culturelle et affective, comme marqueur d'identité et d'authenticité –, mais aussi *avec la langue* : marquer son identité, son appartenance, et défendre une vision autochtone des langues et de la réclamation linguistique.

En somme, les analyses de cette thèse nous amènent à penser la valorisation linguistique, tout du moins en contexte autochtone, comme une lutte, sociale et linguistique. Elles nous amènent également à considérer comment le contexte du tourisme peut être, au-delà ou en deçà des considérations économiques qui l'ont construit comme un secteur clé de la mondialisation, un espace de reproduction des idéologies linguistiques euro-impérialistes et des catégorisations raciales héritées de la colonisation. Ainsi, j'ai montré comment le tourisme pouvait et devait être un espace clé d'analyse des dynamiques raciales qui interviennent dans la (dé)valorisation des ressources linguistiques et des locuteurs et locutrices – et plus largement, un espace à considérer pour des travaux sociolinguistiques futurs inscrits dans une perspective raciolinguistique, matérialiste et décoloniale.

Enfin, l'étude du terrain touristique autochtone nous permet de revisiter certaines notions centrales aux théorisations de la commodification linguistique en sociolinguistique, telles que l'authenticité. Si la commodification des langues comme marqueurs d'authenticité dans le tourisme a souvent été théorisée en opposition à ce qui serait une commodification linguistique axée sur la compétence technique (Heller, 2010), j'ai montré sur mon terrain, celui du tourisme autochtone et de la réclamation, que cette distinction ne tenait pas : la commodification du *nelueun* comme marqueur d'authenticité est indissociable de la perception plus large de la compétence linguistique de ses locuteurs et locutrices, et de leurs identités. Ainsi, l'authenticité demeure dépendante de facteurs « matériels » pour être reconnue, informés par des catégories (langue, culture, identité, territoire) en lien avec les idéologies des États-nations.

Les analyses de cette thèse ouvrent ainsi des pistes pour penser, en sociolinguistique, la colonialité des processus de (dé)valorisation des langues et locuteurs minorisés, et leurs liens avec des « techniques de pouvoir » telles que la surveillance linguistique. Elles contribuent également aux réflexions passées et en cours sur les processus de catégorisation raciolinguistiques de certains groupes de locuteurs, notamment dans le champ du tourisme autochtone, jusque-là peu investi par la sociolinguistique. Enfin, à travers ma discussion sur la colonialité du savoir linguistique et à travers la réflexion menée sur la recherche collaborative, ce travail de thèse contribue également à penser ce que pourrait être une sociolinguistique (critique, ethnographique, matérialiste) décoloniale.

Bibliographie

- Anderson, B. (1996). *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. La Découverte.
- Agha, A. (2005). Voice, footing, enregisterment. *Journal of linguistic anthropology*, 15(1), 38-59.
- Ahlers, J. (2006). Framing Discourse : Creating Community through Native Language Use. *Journal of Linguistic Anthropology*, 16(1), 58-75.
- Ahlers, J. (2017). Native California Languages as Semiotic Resources in the Performance of Identity. *Journal of Linguistic Anthropology*, 27(1), 40-53.
- Albert, H. (2023). *Autochtoniser et décoloniser l'Université de Moncton : Un pas vers la réconciliation* [Communication orale]. 46ème congrès annuel de l'Association Française d'Etudes Canadiennes, « Un avenir en partage. Perspectives croisées et convergences possibles entre les peuples acadiens, québécois et autochtones », Université de Poitiers.
- Aldred, L. (2000). Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality. *American Indian Quarterly*, 24(3), 329-352.
- Alfred, T. (2004). Warrior Scholarship: Seeing the University as a Ground of Contention. Dans D. A. Mihesuah et A. C. Wilson, *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities* (88-99). University of Nebraska Press.
- Alfred, T. (2014). *Paix, pouvoir et droiture : un manifeste autochtone*. Éditions Hannenorak.
- Alim, H. S. (2016). Introducing Raciolinguistics: Racing Language and Languageing Race in Hyperracial Times. Dans Alim, H. S., Rickford, J. R. et Ball, A. F., *Raciolinguistics: How Language Shapes our Ideas about Race* (1-10). Oxford University Press.
- Alim, H. S., Rickford, J. R. et Ball, A. F. (Éds.). (2016). *Raciolinguistics: How Language Shapes our Ideas about Race*. Oxford University Press.
- Alim, H. S. et Smitherman, G. (2021). Raciolinguistic Exceptionalism: How Racialized « Compliments » Reproduce White Supremacy. Dans H. S. Alim, A. Reyes, P. V. Kroskrity, *The Oxford Handbook of Language and Race* (472-497). Oxford University Press.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- Arnold, A. et Candea, M. (2021). Voix. Dans J. Boutet et J. Costa, *Dictionnaire de la sociolinguistique, Langage et Sociétés*, Hors-série (171-174). Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Asselin, H. et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. Qu'en pensent les principaux intéressés ? *Éthique publique*, 14(1), 333-345.

- Auroux, S. (1998). Les enjeux de la linguistique de terrain. *Langages*, 129, 89-96.
- Avineri, N. R. (2012). *Heritage language socialization practices in secular Yiddish educational contexts: The creation of a metalinguistic community*. University of California, Los Angeles. <https://search.proquest.com/openview/68767a81f115286d4f3f489971d0e761/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>
- Bantigny, L. (2013). Historicités du 20^e siècle : Quelques jalons sur une notion. *Vingtième siècle*, (1), 13-25.
- Baraby, A.-M. (2011). L'écrit dans une langue de tradition orale : Le cas de l'innu. *Les langues autochtones du Québec : Un patrimoine en danger*, 47-66.
- Baraby, A.-M. (2002). The Process of Spelling Standardization of Innu-Aimun (Montagnais). *Proceedings of the 7th Annual Conference on Stabilizing Indigenous Languages (May 11-14, 2000)*. Indigenous Languages across the Community, Toronto, Canada. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED462244.pdf>
- Barontini, A. (2014). Approches théoriques du processus de transmission linguistique : Questionner la terminologie des générations. *Cahiers internationaux de sociolinguistique*, 6(2), 39-60.
- Barrett, R. (2017). *From Drag Queens to Leathermen: Language, Gender, and Gay Male Subcultures*. Oxford University Press.
- Barthes, R. (1964). Rhétorique de l'image. *Communications*, 4(1), 40-51.
- Battiste, M. (2017). *Decolonizing education: Nourishing the learning spirit*. University of British Columbia Press.
- Battiste, M. (2016). *Visioning a Mi'kmaw humanities: Indigenizing the academy*. Cape Breton University Press.
- Beaulieu, A., et Béreau, S. (2016). « Voir par eux-mêmes à l'administration de leurs propres affaires » : Les Innus de Pointe-Bleue et l'implantation des conseils de bande (1869-1951). *Recherches amérindiennes au Québec*, 46(1), 87-102.
- Beaulieu, A. (1995). Du nomadisme aux réserves : Histoire et culture des Montagnais du Québec. Dans A. Vitart, *Les Indiens montagnais du Québec : Entre deux mondes* (11-33). Éditions Sépia. Musée de l'Homme.
- Beaulieu, C. (1997). *L'apport entrepreneurial écossais dans le développement du Saguenay-Lac-Saint-Jean : Le lieutenant-colonel Benjamin Alexander Scott (1859-1928)* [Mémoire de Maîtrise]. Université du Québec à Chicoutimi.
- Beemer, J. H. (1893). *A Guide to the Lake St. John and Its Tributary Waters*. Published for H. J. Beemer by J. Lovell.

<https://qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/10114/guidetolakestjoh00qube.pdf;jsessionid=2B006C417B30A0E95D17DB4056626E44?sequence=1>

- Bell, A. et Gibson, A. (2011). Staging Language: An Introduction to the Sociolinguistics of Performance. *Journal of Sociolinguistics*, 15(5), 555-572.
- Bernstein, B. (1975). *Langage et classes sociales : codes socio-linguistiques et contrôle social*. Les Editions de Minuit.
- Berthiaume, P. (1992). Fleurs de rhétorique montagnaise : Fleurs vénéneuses. *Amerindia*, 17.
- Billiez, J. (2007). Être plurilingue, handicap ou atout ? *Écartés d'identité, Les mots de l'immigration (numéro thématique)* (111), 88-90.
- Bishop, J. (2021, mai). Les langues amérindiennes en Nouvelle France [Archives documentaires en ligne]. *BnF Amériques/Americas*. <https://heritage.bnf.fr/france-ameriques/fr/langue-amerindienne-article>
- Blanchet, P. (2005). Usages actuels du provençal dans la signalétique urbaine en Provence : Motivations, significations et enjeux sociolinguistiques. *Revue de l'Université de Moncton*, 36(1), 255-287.
- Blommaert, J. (2005). *Discourse: A Critical Introduction*. Cambridge University Press.
- Blommaert, J. (2010). *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge University Press.
- Blommaert, J. et Jie, D. (2010). *Ethnographic Fieldwork: A Beginner's Guide*. Multilingual Matters.
- Boitel, Q. (2022). Revitalisation linguistique, colonialisme et rapports sociaux de race : Contribution à partir du cas de la revitalisation du náhuat au Salvador. *Langage & Société*, (3), 83-109.
- Bonds, A. et Inwood, J. (2016). Beyond White Privilege: Geographies of White Supremacy and Settler Colonialism. *Progress in Human Geography*, 40(6), 715-733.
- Bonilla-Silva, E. (2002). The linguistics of color-blind racism: How to talk nasty about blacks without sounding "racist". *Critical Sociology*, 28(1-2), 41-64.
- Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Bouchard, S. (1998). *L'Amérique autrement : Les autochtones dans l'Histoire*. Rapport Hydro Québec.
- Bouchard, S. et Lévesque, M.-C. (2017). *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*. Lux.
- Boucher, N. (2005). La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les

Pekuakamiu-Inuatsh. [Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Québec].

Boucher, N. (2008). Qui est Pekuakamiulnu ? L'hétérogénéité du tissu social de Mashteuiatsh. *Aspects Sociologiques*, 15(1), 47-71.

Boudreau, A. (2005). Le français en Acadie : Maintien et revitalisation du français dans les provinces Maritimes. Dans A. Valdman, J. Auger et D. Pioston-Hatlen, *Le français en Amérique du Nord : État présent* (439-454). Presses de l'Université Laval.

Boudreau, A. (2016). *À l'ombre de la langue légitime : L'Acadie dans la francophonie*. Classiques Garnier.

Boudreau, A. (2017). *À l'ombre de la langue légitime : Dépossession et réappropriation du français en milieu minoritaire* [Conférence publique]. Université d'Ottawa, Canada.

Boudreau, A. et Dubois, L. (1992). L'insécurité linguistique et diglossie : Étude comparative de deux régions au Nouveau-Brunswick. *Revue de l'Université de Moncton*, 25(1-2), 3-22.

Boudreau, A. et Dubois, L. (1993). « J'parle pas comme les Français de France, ben c'est du français pareil : J'ai ma own p'tite langue ». L'insécurité linguistique dans les 320 communautés francophones périphériques. *Actes du colloque de Louvain-la-Neuve. Tome 1*, 147-168.

Boudreau, A. et Dubois, L. (2008). Représentations, sécurité/insécurité linguistique. Dans *Francophonie, minorités et pédagogie* (S. Roy, P. Dalley, p. 145-175). Presses de l'Université d'Ottawa.

Boudreau, A. et Urbain, É. (2013). La presse comme tribune d'un discours d'autorité sur la langue : Représentations et idéologies linguistiques dans la presse acadienne, de la fondation du Moniteur acadien aux Conventions nationales. *Francophonies d'Amérique*, 35, 23-46.

Boudreault, R. (2003). *Du mépris au respect mutuel : Clefs d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada*. Éditions Écosociété.

Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation [Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région]. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35(1), p.63-72.

Bourdieu, P. (2001 [1982]). *Langage et pouvoir symbolique*. Editions du Seuil.

Bourdieu, P. (2002). *Questions de sociologie* (2e éd.). Les Editions de Minuit.

Bousquet, M.-P. (1996). Visions croisées : Les Amérindiens du Québec entre le Musée de la Civilisation et les musées autochtones. *Ethnologie française*, 26(3), 520-539.

Bousquet, M.-P. (2008). Tourisme, patrimoine et culture, ou que montrer de soi-même aux autres : Des exemples anicinabek (algonquins) au Québec. Dans *Le tourisme indigène en Amérique du nord* (p. 17-41). L'Harmattan.

- Bousquet, M.-P. (2016). L'histoire scolaire des autochtones du Québec : Un chantier à défricher. *Recherches amérindiennes au Québec*, 46(2-3), 117-123.
- Bousquet, M. P. (2019). Les recherches-action ou collaboratives sont-elles plus éthiques ? Réflexions d'une ethnologue en milieu autochtone canadien. *Canadian Journal of Bioethics*, 2(3), 26-33.
- Boutet, J. et Heller, M. (2007). Enjeux sociaux de la sociolinguistique : Pour une sociolinguistique critique. *Langage et société*, 121-122(3), 305-318.
- Boyer, H. (2018). L'ère de la patrimonialisation ? Les identitèmes : construction et célébration. *Études Interdisciplinaires en Sciences humaines*, 5.
- Boyer, H. (2021). Patois. Dans J. Boutet et J. Costa, Dictionnaire de la sociolinguistique, *Langage et Sociétés*, Hors-série. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Bradley, D. et Bradley, M. (2019). *Language Endangerment*. Cambridge University Press.
- Bretegnier, A. (2002). Regards sur l'insécurité linguistique - Introduction. Dans Aude Bretegnier et Gudrun Ledegen, *Sécurité/insécurité linguistique : terrains et approches diversifiées*. L'Harmattan, 7-33.
- Britt, E. (2018). Oral History and the Discursive Construction of Identity in Flint, Michigan. *Journal of Linguistic Anthropology*, 28(3), 252-272.
- Bucholtz, M. et Hall, K. (2005). Identity and interaction: A sociocultural linguistic approach. *Discourse Studies*, 7(4-5), 585-614.
- Buies, A. (1890). *La région du lac Saint-Jean, grenier de la province de Québec : Guide des colons rédigé pour la Cie du chemin de fer de Québec et du lac Saint-Jean*. Collections de BAnQ. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2022410>
- Buies, A. (1900). *La province de Québec*. Département de l'Agriculture de la province de Québec.
- Bucholtz, M. et Lopez, Q. (2011). Performing blackness, forming whiteness: Linguistic minstrelsy in Hollywood film 1. *Journal of sociolinguistics*, 15(5), 680-706.
- Bunten, A. C. (2010). More like ourselves: Indigenous capitalism through tourism. *American Indian Quarterly*, 34(3), 285-311.
- Burelli, T. et Bambridge, T. (2015). L'encadrement des recherches scientifiques impliquant les communautés autochtones en France : commentaire de l'avis du Comité d'éthique du CNRS portant sur l'impératif d'équité dans les rapports entre chercheurs et populations autochtones. *Journal International de Bioéthique*, 26(4), 75-98.
- Butler, R. et Hinch, T. (2007). *Tourism and Indigenous peoples : Issues and Implications* (1st. ed.). Oxford, Burlington, Mass. Butterworth-Heinemann.
- Calvet, L.-J. (1998). *Language Wars and Linguistic Politics*. Oxford University Press.

- Canut, C. (2000). Subjectivité, imaginaires et fantasmes des langues : La mise en discours « épilinguistique ». *Langage et société*, 3, 71-97.
- Capitaine, B. (2012). *Autochtonie et modernité. L'expérience des Innus au Canada* [Thèse de Doctorat] École des Hautes Études en Sciences Sociales. https://www.academia.edu/2097289/Autochtonie_et_modernit%C3%A9_Lexp%C3%A9rience_des_Innus_au_Canada
- Capitaine, B. et Martin, T. (2010). La Déclaration des Nations Unies sur les droits des Peuples autochtones : Le dilemme canadien face à la reconnaissance du « sujet » autochtone. *Études canadiennes/Canadian Studies*, 69, 139-159.
- Castonguay, C. (2003). Politiques linguistiques et avenir des populations de langue anglaise et de langue française au Canada. Dans J. Maurais, *Les politiques linguistiques canadiennes : Approches comparées*. L'Harmattan.
- Cefaï, D. (2010). Introduction. Dans *L'engagement ethnographique*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Centre d'apprentissage interculturel. (1999). *Session de sensibilisation sur les autochtones*. Gouvernement du Québec.
- Chauveau, P. J. O. (1853). *Charles Ghérin, roman de mœurs canadiennes*. Presses à vapeur de John Lovell. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2022441>
- Chambers, E. T. D. (1893). *Quebec, Lake St. John and the new route to the far-famed Saguenay*. Collections de BAnQ : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3996430?docref=t8qDSS3Ux5H4gQBYBDoBvQ&docsearchtext=guides%20montagnais%20roberval>
- Chambers, E. T. D. (1896a). *The Ouananiche and its Canadian Environment*. Harper & Brothers Publishers.
- Chambers, E. T. D. (1896b). *The philology of the ouananiche a plea for the recognition of priority of nomenclature*. Creative Media Partners, LLC.
- Charest, P. (2009). La disparition des Montagnais et la négation des droits autochtones : Commentaires critiques sur le livre de Nelson-Martin Dawson, Feu, fourrures, fléaux et foi foudroyèrent les Montagnais (2005). *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(3), 81-95. <https://doi.org/10.7202/045806ar>
- Charlo, A. et Rivers, K. (2013, septembre 25). *Decolonizing Language Revitalization* [Conférence publique]. SFU's Vancity Office of Community Engagement, Simon Fraser University. https://www.youtube.com/watch?v=EcekBQceyN8&ab_channel=SimonFraserUniversity
- Chun, E. W. (2004). Ideologies of legitimate mockery: Margaret Cho's revoicings of Mock Asian. *Pragmatics*, 14(2-3), 263-289.

- Circuit patrimonial sur les traces Innu* (Episode 5- La maison Robertson). (s. d.-a). [Podcast audio]. Consulté 18 avril 2022, à l'adresse <https://baladodecouverte.com/circuits/683/poi/8077/la-maison-robertson>
- Circuit patrimonial sur les traces Innu* (Episode 6- La promenade de Mashteuiatsh). (s. d.-b). [Podcast audio]. Consulté 18 avril 2022, à l'adresse <https://baladodecouverte.com/circuits/683/poi/8085/la-promenade-de-mashteuiatsh>
- Clarke, K. (1892). *The Practical Angler: How, where and when to Catch Fish. Giving a Description of American Game Fish Caught with Hook and Line, Methods of Capture, Their Habits and Haunts and All Requisite Information Whereby the Novice Can Acquire the Art, and Enjoy the Delightful Recreation of Going A-fishing*. American News.
- Colonna, R. (2022). La patrimonialisation des langues (minorées) : Une voie (obligatoire) vers le marché ? *Langage et société*, 175(1), 23-49.
- Commission de Vérité et Réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada* [Rapport politique]. Gouvernement du Canada.
- Commission Royale. (1967). *Rapport de la Commission Royale d'Enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme* (Rapport politique Livre I : Les langues officielles). Gouvernement du Canada.
- Commission Tipelimitishun. (2019). *Projet de préambule de la constitution des Pekuakamiulnuatsh*. https://comissiontipi-live-47c568e79c0a4ff6afd2-2c792ed.divio-media.net/filer_public/3d/1a/3d1a5961-a02d-4f30-8b55-3cf0c310a49b/declaration_daffirmation_francais_vd.pdf
- Conseil tribal Mamuitin. (2004). *Mémoire du conseil tribal Mamuitun mak Nutashkuan présenté à la commission d'étude sur la gestion de la forêt publique québécoise*.
- Conseil des Montagnais du lac Saint-Jean. (2005). *Politique d'affirmation culturelle des Pekuakamiulnuatsh*. Commission consultative sur la culture. Mashteuiatsh.
- Cook, M. (2016). *Les droits ancestraux des Innus : Reconnaissance et contestation : analyse des discours sur l'altérité déployés lors d'une controverse à propos de négociations territoriales* [Thèse de Doctorat]. Université Laval.
- Costa, J. (2021). *Cours ILPGA Sciences du Langage* (1) [Podcast audio]. <https://open.spotify.com/show/1sPTQO4lRafOOoETvYXV9Q?si=6b5c3149a09c4c3a>
- Costa, J. (2010). Des derniers locuteurs aux néo-locuteurs : Revitalisation linguistique en Europe. *Faits de Langues*, 35-36(1), 205-223.
- Costa, J. (2013a). Enjeux sociaux de la revitalisation linguistique. Introduction. *Langage et société*, 145(3), 7-14.

- Costa, J. (2013b). Language Endangerment and Revitalisation as Elements of Regimes of Truth: Shifting Terminology to Shift Perspective. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 34(4), 317-331.
- Cottier, J.-F. (2012). Le latin comme outil de grammatisation des langues « sauvages » en Nouvelle-France : À propos des notes du P. Louis André sur la langue algonquine outaouaise (introduction, édition du texte latin et traduction). *Tangence*, 99, 99-122.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Coupland, N. (2003). Sociolinguistic authenticities. *Journal of sociolinguistics*, 7(3), 417-431.
- Courville, S. (2002). *Immigration, colonisation et propagande : Du rêve américain au rêve colonial*. Editions MultiMondes.
- Cove, J. (1987). *Shattered images: Dialogues and meditations on Tsimshian narratives* (Vol. 139). Carleton University Press.
<https://archive.org/details/shatteredimagesd0000cove/page/2/mode/2up?q=shock>
- Cusicanqui, S. R. (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95-109.
- Davis, J. L. (2017). Resisting rhetorics of language endangerment: Reclamation through Indigenous language survivance. *Language Documentation and Description*, 14, 37-58.
- Davis, J. L. (2018). *Talking Indian: Identity and language revitalization in the Chickasaw renaissance*. University of Arizona Press.
- De Korne, H. et Leonard, W. Y. (2017). Reclaiming languages: Contesting and decolonising 'language endangerment' from the ground up. *Language documentation and description*, 14, 5-14.
- De Sousa Santos, B. (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press.
- Deffain, D. (1995). Un voyageur français en Nouvelle-France au XVII^e siècle. Etude littéraire des Relations du Père Paul Le Jeune (1632–1641). Collection *Canadiana Romanica*, volume 9. Max Niemeyer, Tübingen.
- Delâge, D. (2011). La peur de « passer pour des Sauvages ». *Les Cahiers des dix*, 65, 1-45.
- De Lasteyrie, J. (1867). Le territoire de la compagnie de la Baie d'Hudson. *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, 72(1), 221-252.
- Delamour, C. (2017). « S'il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c'est la terre qui va venir à nous ». *Le processus de rapatriement des objets culturels et sacrés des Inuatsh de Mashteuiatsh, au Québec* [Thèse de Doctorat]. Université de Montréal, en cotutelle avec le Muséum national d'Histoire naturelle de Paris.

- Deloria, P. J. (1998). *Playing Indian*. Yale University Press.
- Deloria, P. J. (2004). *Indians in Unexpected Places*. University Press of Kansas.
- Delpérié, L. (2019). *La culpabilité de l'ethnographe : Caution éthique ou écueil scientifique ? Du complexe du « sujet en porcelaine » à la recherche d'une réflexivité émotionnelle* [Communication orale]. Colloque ICODOC - Émotion, empathie, affectivité. Les sujets et leur subjectivité à travers les pratiques langagières et éducatives, Ecole Normale Supérieure de Lyon.
- Delpérié, L. et Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. (2018). *Entente de recherche dans le cadre du projet de recherche doctorale « Tourisme et Identité Culturelle. La construction discursive d'une fierté autochtone au sein de l'économie néolibérale. Le cas de la communauté de Mashteuiatsh au Québec »* [Entente de recherche]. Université Grenoble Alpes / Université d'Ottawa / Pekuakamiulnuatsh Takuhikan.
- Demanche, G. (1890). *Au Canada et chez les peaux-rouges*. Librairie Hachette.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54409480/texteBrut>
- Deslandres, D. (2003). *Croire et faire croire : Les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650)*. Fayard.
- DiAngelo, R. (2011). White fragility. *International Journal of Critical Pedagogy*, 3(3), 54-70.
- Dickason, O. P. (1996). *Les Premières Nations du Canada*. Les éditions du Septentrion.
- Dionne, N.-E. (1904). *Serviteurs et servantes de Dieu en Canada, quarante biographies*. Collections de BAnQ. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2022623>
- Dlaske, K. (2015). Discourse matters. Localness as a source of authenticity in craft businesses in peripheral minority language sites. *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines*, 7(2), 243-262.
- Dorais, L.-J. (2015). Marchés linguistiques autochtones. *Anthropologie et Sociétés*, 39(3), 51-68.
- D'Orsi, A. (2013). Conservation et innovation : Les articulations contemporaines de la tradition innue. *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), 69-85.
- Doxtater, T. M. (2011). Healing historical unresolved grief: A decolonizing methodology for Indigenous language revitalization and survival. *ALAR: Action Learning and Action Research Journal*. <https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/informit.463522035223993>
- Drapeau, L. et Moar, L. R. (1996). La situation de la langue montagnaise à Mashteuiatsh. *Recherches amérindiennes au Québec*, 26(1), 33-42.
- Duchêne, A. et Daveluy, M. (2015). Présentation : Spéculations langagières : négociier des ressources aux valeurs fluctuantes. *Anthropologie et sociétés*, 39(3), 9-27.
- Duchêne, A. et Heller, M. (2008). *Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages*. A&C Black.

- Duchêne, A. et Heller, M. (Eds). (2012). *Language in late capitalism: Pride and profit*. Routledge.
- Dufiet, J.-P. (2012). Les visites guidées culturelles : Définition générique et caractérisation discursive. Dans *Les visites guidées. Discours, interaction, multimodalité* (Dufiet, J.-P, p. 17-54). Università degli Studi di Trento.
- Dufour, A. (1968, septembre 15). Les Montagnais du Lac-Saint-Jean redécouvrent l'art de leurs pères. *La patrie : l'hebdo des canadiens-français*, 75.
- Dupouy, M. (2020). A propos du volet linguistique du contrat d'intégration républicaine : Quand les représentations des accents renforcent le sentiment d'insécurité linguistique en formation linguistique obligatoire pour adultes migrants. Dans V. Feussi et J. Lorilleux, *(In)sécurité linguistique en francophonies : Perspectives in(ter)disciplinaires* (341-352). L'Harmattan.
- Dupuis, R. (1997). *Tribus, peuples et nations. Les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada* (Vol. 68). Les Editions du Boréal.
- Dupuis, R. (1991). *La question indienne au Canada*. Les Editions du Boréal.
- Duranti, A. (2013). *Linguistic anthropology* (2^e éd.). Cambridge University Press.
- Errington, J. (2008). *Linguistics in a colonial world: A story of language, meaning, and power*. John Wiley & Sons.
- Feussi, V. et Lorilleux, J. (2020). *(In)sécurité linguistique en francophonies : Perspectives in(ter)disciplinaires*. L'Harmattan.
- Feussi, V. et Lorilleux, J. (2020). L'insécurité linguistique : Quel paradoxe ! Dans V. Feussi et J. Lorilleux, *(In)sécurité linguistique en francophonies : Perspectives in(ter)disciplinaires* (9-18). L'Harmattan.
- Fontaine, L. S. (2017). Redress for Linguicide: Residential Schools and Assimilation in Canada/Réparations pour linguicide: Les pensionnats et l'assimilation au Canada. *British journal of canadian studies*, 30(2), 183-204.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1967). Des espaces autres. *Empan*, 54(2), 12-19.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard.
- Francard, M. (1997). Insécurité linguistique. Dans M.-L. Moreau, *Sociolinguistique. Concepts de base* (170-176). Pierre Mardaga et Sprimont.
- Fraser, N. (2004). Justice sociale, redistribution et reconnaissance 1. *Revue du MAUSS*, 23(1), 152-164.

- Fraser, N. (2011). Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution. La Découverte.
- Gadet, F. (2002). La standardisation au quotidien. Dans A. Boudreau, L. Dubois, J. Maurais, et G. Mc Connell, *L'écologie des langues/ecology of languages* (n.d). L'Harmattan.
- Gagnon, J. (2020). De la carte au territoire : Portée et usages des outils cartographiques au sein de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh Entrevue avec Michel Nepton, membre de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh et conseiller en aménagement du territoire. *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, 64(1), 10-19.
- Gal, S. et Irvine, J. T. (2019). *Signs of Difference: Language and Ideology in Social Life*. Cambridge University Press.
- Gardin, B., et Marcellesi, J.-B. (1974). *Introduction à la sociolinguistique, la linguistique sociale*. Larousse.
- Gasquet-Cyrus, M. (2012). La discrimination à l'accent en France : Idéologies, discours et pratiques. Dans C. Trimaille et J.-M. Eloy, *Idéologies linguistiques et discriminations* (227-245), Carnets d'atelier de sociolinguistique n°6.
- Gatti, M. (2006). *Être écrivain amérindien au Québec*. Editions Hurtubise, Cahiers du Québec.
- Gaudet, J.-F. et Poirier, H. (2005). *Les aventures de Théophile. Album souvenir du Saguenay-Lac-Saint-Jean*. Le Vent Qui Vente.
- Geiger, W. A. (2017). From the Logic of Elimination to the Logic of the Gift: Towards a Decolonial Theory of Tlingit Language Revitalization. *Open Linguistics*, 3(1), 219-235. <https://doi.org/10.1515/opli-2017-0011>
- Gentelet, K. et Timpson, A. (2014). Décoloniser les approches sur la gouvernance des Premières Nations : Présentation du dossier. *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 23-30.
- Ghasarian, C. (1997). Les désarrois de l'ethnographe. *L'Homme*, 37, 189-198.
- Gill, M.-A. (2015). *Frayeur*. Éditions La Peuplade.
- Gill, P. (1987). *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-Saint-Jean*. Éditions Mishinikan.
- Girard, C. et Perron, N. (1989). *Histoire du Saguenay-Lac-Saint-Jean*. Institut québécois de recherche sur la culture.
- Girard, J. (1995, février 25). Dans le respect de leurs droits, les Montagnais veulent collaborer au développement de la région. *Le Quotidien*, Page 26.
- Girard, J.-G. (1978, août). Entrevue avec Harry Kurtness, chef par intérim de Pointe-Bleue. *Focus : Saguenay Lac St-Jean*, 1(13 et 14), 20-23.

- Giroux, D. (2019). *Parler en Amérique. Oralité, colonialisme, territoire*. Mémoire d'encrier.
- Giroux, D. (2020). *L'oeil du maître : Figures de l'imaginaire colonial québécois*. Mémoire d'encrier.
- Glon, É. (2012). Cartographie participative autochtone et réappropriation culturelle et territoriale. L'exemple des Lil'wat en Colombie-Britannique (Canada). *Espace populations sociétés. Space populations societies*, 2012/1, Article 2012/1. <https://doi.org/10.4000/eps.4827>
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Simon & Schuster.
- Goody, J. (1979). *La raison graphique : La domestication de la pensée sauvage*. Les éditions de minuit.
- Grandia, L. (2015). Slow ethnography: A hut with a view. *Critique of Anthropology*, 35(3), 301-317.
- Gravier, G. (1900). *Vie de Samuel Champlain fondateur de la Nouvelle-France (1567-1635)*. J. Maisonneuve.
- Greco, L. (2021). Performance. Dans J. Boutet et J. Costa, Dictionnaire de la sociolinguistique, *Langage et Sociétés*, Hors-série. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Greer, A. et Daignault, N. (1998). *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*. Les Éditions du Boréal.
- Haque, E. et Patrick, D. (2015). Indigenous languages and the racial hierarchisation of language policy in Canada. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 36(1), 27-41.
- Havard, G. (2019). *L'Amérique fantôme*. Flammarion.
- Hébert, P. (2008a). *Le tourisme durable dans les communautés autochtones du Québec : Les cas de Mashteuiatsh et d'Odanak* [Thèse de Maîtrise]. Université Laval.
- Hébert, P. (2008b). Le tourisme ethnoculturel peut-il être un moteur de développement socioculturel durable pour les communautés amérindiennes du Québec ? Les cas d'Odanak et de Mashteuiatsh. *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, 69-97.
- Heller, M. (2002). *Éléments d'une sociolinguistique critique*. Didier, LAL.
- Heller, M. (2003). Globalization, the new economy, and the commodification of language and identity. *Journal of sociolinguistics*, 7(4), 473-492.
- Heller, M. (2010). The Commodification of Language. *Annual Review of Anthropology*, 39, 101-114.
- Heller, M. (2011a). Critical Ethnographic Sociolinguistics. Dans M. Heller, *Paths to Post-Nationalism: A Critical Ethnography of Language and Identity* (31-51). Oxford University Press.

- Heller, M. (2011b). *Paths to post-nationalism: A critical ethnography of language and identity*. Oxford University Press.
- Heller, M. (2017). Can Language Be a Commodity? Dans J. R. Cavanaugh et S. Shankar *Language and Materiality: Ethnographic and Theoretical Explorations* (252-254). Cambridge University Press.
- Heller, M. et Boutet, J. (2006). Vers de nouvelles formes de pouvoir langagier ? Langue(s) et identité dans la nouvelle économie. *Langage et société*, 118(4), 5-16.
- Heller, M. et Budach, G. (1999). Prise de parole : La mondialisation et la transformation des discours identitaires chez une minorité linguistique. *Bulletin VALS-ASLA*, 69(2), 155-166.
- Heller, M. et Duchêne, A. (2016). Treating language as an economic resource: Discourse, data and debate. *Sociolinguistics: Theoretical debates*, 139, 156.
- Heller, M., Jaworski, A. et Thurlow, C. (2014). Introduction: Sociolinguistics and tourism—mobilities, markets, multilingualism. *Journal of Sociolinguistics*, 18(4), 425-458.
- Heller, M., Lamarre, P. et McLaughlin, M. (2009). Les mots du marché : L'inscription de la francophonie canadienne dans la nouvelle économie. *Francophonies d'Amérique*, 27, 11-20. <https://doi.org/10.7202/039822ar>
- Heller, M. et McElhinny, B. (2017). *Language, capitalism, colonialism: Toward a critical history*. University of Toronto Press.
- Heller, M., Pujolar, J. et Duchêne, A. (2014). Linguistic Commodification in Tourism. *Journal of Sociolinguistics*, 18(4), 539-566.
- Heller, M., Bell, L., Daveluy, M., Noël, H., et McLaughlin, M. (2014). La mobilité au cœur de la francophonie canadienne. *Recherches sociographiques*, 55(1), 79-104.
- Hémon, L. (1913). *Maria Chapdelaine : Vol. 1 (version 2.0)*. La Bibliothèque électronique du Québec (BeQ).
- Henne-Ochoa, R., Elliott-Groves, E., Meek, B. A. et Rogoff, B. (2020). *Pathways forward for Indigenous language reclamation: Engaging Indigenous epistemology and learning by observing and pitching in to family and community endeavors*. *The Modern Language Journal*, 104(2).
- Hill, J. H. (1995). Mock Spanish, covert racism, and the (leaky) boundary between public and private spheres. *Pragmatics*, 5(2), 197-212.
- Hill, J. H. (2002). « Expert rhetorics » in advocacy for endangered languages: Who is listening, and what do they hear? *Journal of linguistic anthropology*, 12(2), 119-133.
- Hill, J. H. (2009). *The everyday language of white racism*. John Wiley & Sons.

- Hirt, I. (2009). Cartographies autochtones. Éléments pour une analyse critique. *L'espace géographique*, 38(2), 171-186.
- Hirt, I. et Collignon, B. (2017). Quand les peuples autochtones mobilisent l'espace pour réclamer justice. *Justice spatiale-Spatial justice*, 11. [En ligne] <https://www.jssj.org/article/quand-les-peuples-autochtones-mobilisent-lespace-pour-reclamer-justice/>
- Holborow, M. (2018). Language, Commodification and Labour: The Relevance of Marx. *Language Sciences*, 70, 58-67.
- Hot, A. et Terraza, J. (2011). Résistance et résilience linguistiques chez les Autochtones du Québec. Dans L. Drapeau, *Les langues autochtones du Québec : Un patrimoine en danger* (19-41). Presses de l'Université du Québec.
- Huard, V. A. (1897). *Labrador et Anticosti : Journal de voyage, histoire, topographie, pêcheurs canadiens et acadiens, Indiens montagnais*. CO Beauchemin & fils. <https://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2022740>
- Huhndorf, S. M. (2001). *Going Native: Indians in the American Cultural Imagination*. Cornell University Press.
- Hulot, É. (1888). *De l'Atlantique au Pacifique à travers le Canada et le nord des États-Unis*. E. Plon.
- Hymes, D. (1977). *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Tavistock.
- Hymes, D. (1964). Introduction: toward ethnographies of communication. *American anthropologist*, 66, 1-34.
- Iankova, K. (2005). Le tourisme autochtone au Québec. *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 8(1), 85-98.
- Iankova, K. (2008). *Le Tourisme indigène en Amérique du Nord*. L'Harmattan.
- Illouz, E. (2019). Les « emodities » ou la fabrique des marchandises émotionnelles. Dans E. Illouz (Dir.), *Les marchandises émotionnelles* (13-56). Premier Parallèle.
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383-395.
- Inwood, J. F. (2018). "It is the innocence which constitutes the crime": Political geographies of white supremacy, the construction of white innocence, and the Flint water crisis. *Geography Compass*, 12(3).
- Irvine, J. (2017). Afterword: Materiality and language, or material language? Dualisms and embodiments. Dans J.R. Cavanaugh et S. Shankar, *Language and Materiality: Ethnographic and Theoretical Explorations* (277-293). Cambridge University Press.
- Jacquin, P. (1995). Les Montagnais et les Français aux XVIe-XVIIIe siècles. In *Les indiens montagnais du Québec : Entre deux mondes* (p. 35-58). Editions Sépia. Musée de l'Homme.

- Jaffe, A. (2019). Poeticizing the economy: The Corsican language in a nexus of pride and profit. *Multilingua*, 38(1), 9-27.
- Jaspers, J. (2016). (Dis)fluency. *Annual Review of Anthropology*, 45, 147-162.
- Joe, R. (1996). *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq poet*. University of Nebraska Press.
- Joncas, L. Z. et Chambers, E. T. D. (1899). *The Sportsman's Companion: Showing the Haunts of Moose, Caribou and Deer, Also of the Salmon, Ouananiche and Trout, in the Province of Quebec, and how to Reach Them*. Published under the direction of the Hon. SN Parent, Commissioner of Lands, Forests and Fisheries. https://archive.org/details/cihm_55318/mode/2up
- Junker, M.-O., MacKenzie, M., & Mollen, Y. (2016). *Structures comparées de l'innu et du français* [Rapport linguistique]. Institut Tshakapesh. <http://grammar.innu-aimun.ca/fr/le-coin-des-enseignants>
- Kaufmann, J.-C. (1996). *L'entretien compréhensif*. Nathan Universités.
- Keller, S. (2019). The semiotics of Gallo dictionaries: Indexing modern localness and distributing epistemic authority in minority language advocacy. *Journal of Linguistic Anthropology*, 29(1), 95-118.
- Kelly-Holmes, H. et Pietikäinen, S. (2014). Commodifying Sámi culture in an indigenous tourism site. *Journal of Sociolinguistics*, 18(4), 518-538.
- Kimball, R. F. (1892). The Ouananiche of Lake St. John. *American Angler*, 22(3), 73-77.
- Kinsey, D. (2008). *Fashioning a Fresh Water Eden: Elite Anglers, Fish Culture, and State Development of Québec's 'Sport' Fishery* [Thèse de Doctorat]. Université du Québec à Trois-Rivières.
- Kovach, M. (2010). Conversation method in Indigenous research. *First Peoples Child & Family Review*, 5(1), 40-48.
- Kovach, M. (2015). Emerging from the margins: Indigenous methodologies. Dans S. Strega et L. Brown, *Research as resistance: Revisiting critical, Indigenous, and anti-oppressive approaches*. Canadian Scholars' Press.
- Kovach, M. (2021). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. University of Toronto Press.
- Kroon, S. et Swanenberg, J. (2019). *Chronotopic Identity Work: Sociolinguistic analyses of cultural and linguistic phenomena in time and space* (Vol. 18). Multilingual Matters.
- Kroskrity, P. V. et Field, M. C. (2009). *Native American language ideologies: Beliefs, practices, and struggles in Indian country*. University of Arizona Press.

- Kuypers, J. A. (2010). Framing Analysis as a Rhetorical Process. Dans P. D'Angelo et J. A. Kuypers, *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives* (286-311). Routledge.
- Labov, W. (1978). *Le parler ordinaire : La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*. Les Éditions de Minuit.
- Labrie, N. (2003). La politique linguistique en Ontario : De la reconnaissance des droits aux lois du libre marché. Dans M. A. Morris (dir.), *Les politiques linguistiques canadiennes : Approches comparées* (155-171). L'Harmattan.
- Lachapelle, J. (2000, octobre 27). Une année scolaire de plus pour les élèves montagnais. *Le Devoir*, Cahier A4.
- Lafont, R. (1967). Sur l'aliénation occitane. *Le fédéraliste*, 9, 107-138.
- Lambert, P. (2005). *Les répertoires plurilectaux de jeunes filles d'un lycée professionnel. Une approche sociolinguistique ethnographique. Volume 1*. [Thèse de Doctorat]. Université Stendhal - Grenoble 3.
- Land, C. (2015). *Decolonizing solidarity: Dilemmas and directions for supporters of indigenous struggles*. Zed Books Ltd.
- Lapassade, G. (1991). L'ethnosociologie. Paris. Méridiens Klincksieck.
- Laplante, J. (2004). *Pouvoir guérir : médecines autochtones et humanitaires*. Presses Université Laval.
- Latimier, E. (2020). « On serait habitués on le ferait comme tout le monde ». *Les dimensions sociolangagières des dispositifs scolaires destinés aux jeunes Voyageurs* [Thèse de Doctorat]. Université de Paris.
- Lazar, M. (2021). *Performing Strategic Nationalism and Accruing Nationalistic Capital in Singapore's Pink Dot Social Movement* [Communication dans un panel]. Sociolinguistics Symposium 23, University of Hong Kong.
- Lebeuf-Paul, A. (2018). *Territoire ancestral des Premières Nations : Évolution de la cohabitation* | Acfas. acfas.ca. <https://www.acfas.ca/publications/magazine/2018/11/territoire-ancestral-premieres-nations-evolution-cohabitation>
- Le Jeune, P. (1634). *Relation*. 2^{de} édition par A. Beaulieu (2009) sous le titre *Un Français au « Royaume des bestes sauvages*. Lux éditions.
- Léger, D. (2013). L'industrie de l'hospitalité et l'édition de guides touristiques – Le cas de Québec et des hôtels d'escale, 1874-1917. *Revue de Bibliothèque et Archives Nationales du Québec*, 5.
- Léger, L., McLaughlin, M., & Urbain, É. (2023). Valeurs en sociolinguistique : Approches et débats. Dans L. Léger, M. McLaughlin, E. Urbain (dir.), *Appartenances, marchés et mobilités : Penser la valeur des langues* (5-14). L'Harmattan.

- Legrand, C. (2015). *Au pays de l'Ashuapmushuan : Ashuapmushuan-Assi* [Concours d'Histoire UNIFOR]. CEGEP de Saint-Félicien.
- Leonard, W. (2019a). Musings on Native American Language Reclamation and Sociolinguistics. *Items*. <https://items.ssrc.org/sociolinguistic-frontiers/musings-on-native-american-language-reclamation-and-sociolinguistics/>
- Leonard, W. (2019b). Indigenous Languages through a Reclamation Lens. *Anthropology News*, 60(5), 92-98.
- Leonard, W. (2017). Producing Language Reclamation by Decolonising « Language ». *Language Documentation and Description*, 14, 15-36.
- Leonard, W. (2021). *Insights from Native American Studies for theorizing race and racism in linguistics*. En ligne : https://www.linguisticsociety.org/sites/default/files/e06_96.4Leonard.pdf
- Leonard, W. (2008). When is an “extinct language” not extinct? Dans K. A. King, N. Schilling-Estes, J. Jackie Lou, L. Fogle et B. Soukup (dir.), *Sustaining linguistic diversity: Endangered and minority languages and language varieties* (23-33). Georgetown University Press.
- Leroux, D. (2018). ‘We’ve been here for 2,000 years’: White Settlers, Native American DNA and the Phenomenon of Indigenization. *Social Studies of Science*, 48(1), 80-100.
- Leroux, D. et Gaudry, A. (2017). *Becoming Indigenous: The Rise of Eastern Métis in Canada. The Conversation*.
- Loomba, A. (2007). *Colonialism/postcolonialism*. Routledge.
- Lord, A. (2009). *Le ressac des non-Innus du Saguenay-Lac-Saint-Jean face à l'Approche commune des Pekuakamiulnuatsh ; défaut de communication interculturelle ?* [Thèse de Maîtrise]. University of Ottawa.
- Lorente, B. P. (2019). Dismantling the colonial structure of knowledge production. *Language, Culture and Society*, 1(1), 152-156.
- Lozada, J. (2022). Indigenous Language Reclamation Efforts Expand at Harvard. *The Harvard Crimson*. <https://www.thecrimson.com/article/2022/9/29/indigenous-language-reclamation-efforts/>
- MacCannell, D. (1973). Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings. *American Journal of Sociology*, 79(3), 589-603.
- Magazine GEO (2001, mai). En compagnie des derniers coureurs de bois. *GEO, Hors-Série* (Indiens d'Amérique du Nord).
- Maligne, O. (2006). *Les nouveaux indiens : Une ethnographie du mouvement indianophile*. Presses de l'Université Laval.

- Martin Rojo, L. (2021). *Language, value production and the market in (post)nationalism*, [Discussion de panel]. Sociolinguistics Symposium 23, Université de Hong-Kong.
- McElhinny, B. (2019). Acknowledging. *Language, Culture and Society*, 1(1), 132-140.
- McKenzie, J. (1889). Some Account of the King's Post, the Labrador Coast and the Island of Anticosti, by an Indian Trader Residing There Several Years; with a Description of the Natives, and the Journal of a Trip Through those Countries, in 1808, by the Same Person. Dans *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest : Récits de voyages, lettre et rapports inédits relatifs au Nord-Ouest Canadien* (405-454). Collections de BAnQ https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2022663?docref=yPnwye_nd6WYhXREGV4IzQ
- McLaughlin, M. (2016). Linguistic minorities and the multilingual turn: Constructing language ownership through affect in cultural production. *Multilingua*, 35(4), 393-414. <https://doi.org/10.1515/multi-2015-0008>
- McLaughlin, M. et Le Blanc, M. (2009). Identité et marché dans la balance : Le tourisme mondial et les enjeux de l'acadianité. *Francophonies d'Amérique*, 27, 21-51.
- McMillan, A. D. (1988). *Native peoples and cultures of Canada: An anthropological overview*. Douglas & McIntyre.
- Meek, B. A. (2006). And the Injun goes "How!": Representations of American Indian English in white public space. *Language in Society*, 35(1), 93-128.
- Meek, B. A. (2021). Racing Indian Language, Linguaging an Indian Race: Linguistic Racisms and Representations of Indigeneity. Dans H. S. Alim, A. Reyes, P. V. Kroskrity, *The Oxford Handbook of Language and Race* (368-397). Oxford University Press.
- Mignolo, W. D. (2007). Introduction: Coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies*, 21(2-3), 155-167. <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>
- Mohanty, C. T. (2003). "Under western eyes" revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs: Journal of Women in culture and Society*, 28(2), 499-535.
- Moïse, C. (2009a). *Pour une sociolinguistique ethnographique. Sujets, discours et interactions dans un espace mondialisé*. [Habilitation à Diriger des Recherches]. Université François Rabelais.
- Moïse, C. (2009b). De l'arrière à l'avant-scène ou de l'intérêt de la réflexivité en sociolinguistique. *Cahiers de sociolinguistique*, 1, 177-188.
- Moïse, C. (2009c). Le poids de la langue française, entre sentiment de menace et dynamiques langagières. Dans M. Gasquet-Cyrus et C. Petitjean, *Le poids des langues* (237-253). L'Harmattan.
- Moïse, C., Delpérié, L. et Vernet, S. (2015, juin 10). *Les discours sur le recul du français face à l'anglais, d'un continent à l'autre* [Communication dans un panel]. Congrès du RFS : Hétérogénéité et Changement, Université Stendhal - Grenoble 3.

- Moïse, C., McLaughlin, M., Roy, S. et White, C. (2006). Le tourisme patrimonial : La commercialisation de l'identité franco-canadienne et ses enjeux langagiers. *Langage et société*, 4, 85-108.
- Moïse, C. et Roy, S. (2009). Valeurs identitaires et linguistiques dans l'industrie touristique patrimoniale (Ontario et Alberta). *Francophonies d'Amérique*, 27, 53-75.
- Morency, J. (2007). Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945. *Tangence*, 85, 83-98. <https://doi.org/10.7202/018610ar>
- Moriarty, M. (2014). Contesting language ideologies in the linguistic landscape of an Irish tourist town. *International Journal of Bilingualism*, 18(5), 464-477.
- Muni Toke, V. (2013). Le locuteur natif et son idéalisation : Un demi-siècle de critiques. *Histoire épistémologie langage*, 35(2), 5-15.
- Muni Toke, V. (2021). *Of no value? Voicing and embodying autochthony within the postcolonial nation-state*. [Communication dans un panel]. Sociolinguistics Symposium 23. Université de Hong-Kong.
- Murray, W. H. (1869). *Adventures in the Wilderness; or Camp-life in the Adirondacks*. Fields, Osgood & Co.
- Myhill, J. (2003). The native speaker, identity, and the authenticity hierarchy. *Language Sciences*, 25, 77-97.
- Nation Innue. (2014). *Les enjeux de la filière uranifère au Québec (rapport déposé à la commission du BAPE)* (p. 69) [Rapport politique].
- N'Tsuk et Vachon, R. (1983). *Nations autochtones en Amérique du Nord*. Fides.
- Noury, C. (2010). *La conservation du Nitassinan : Besoins et intérêts des ilnus de Mashteuiatsh*. [Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec].
https://dam-oclc.bac-lac.gc.ca/download?is_thesis=1&oclc_number=1273936691&id=5e154a7a-8db3-4451-9a59-50528508722e&fileName=27447.pdf
- O'Rourke, B. et Walsh, J. (2020). *New speakers of Irish in the global context: New revival?* Routledge.
- Pablé, A. (2021). *Decolonizing without demythologizing?* [Communication orale dans un panel]. Panel: Decolonising, unsettling and rebuilding sociolinguistics, Sociolinguistic Symposium 23, 7 juin, Hong-Kong.
- Papillon, M. (2005). Entre l'héritage colonial et la recherche d'autonomie politique : Les peuples autochtones dans la tourmente des réformes de l'État-providence. Une comparaison de l'expérience australienne, américaine et canadienne. *Lien social et Politiques*, 53, 129-142. <https://doi.org/10.7202/011651ar>

- Papillon, M. (2012). Les peuples autochtones et la citoyenneté : Quelques effets contradictoires de la gouvernance néolibérale. *Éthique publique*, 14(1). <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/968>
- Papinot, C. (2016). De quoi la longue participation est-elle la garantie dans l'enquête ethnographique ? *Cahiers de recherche sociologique*, 61, 53-72.
- Paveau, M.-A. (2021a, juin 9). Colonialité du discours [Carnet de Recherche]. *Analyse du Discours Intersectionnelle*. <https://adi.hypotheses.org/361>
- Paveau, M.-A. (2021b). Défendre le droit d'exister des Palestinien·ne·s dans ses pratiques de recherche [Billet]. *La pensée du discours*. Consulté 5 octobre 2021, à l'adresse <https://penseedudiscours.hypotheses.org/18014>
- Paveau, M.-A. (2008). Le toponyme, désignateur souple et organisateur mémoriel. L'exemple du nom de bataille. *Mots. Les langages du politique*, 86, Article 86. <https://doi.org/10.4000/mots.13102>
- Paveau, M.-A. (2020, novembre 17). Déspécification lexicale [Billet]. *Analyse du discours intersectionnelle*. <https://adi.hypotheses.org/349>
- Paveau, M. A. (2006). *Les prédiscours : sens, mémoire, cognition*. Presses Sorbonne Nouvelle.
- Paveau, M.-A. et Telep, S. (2022). Présentation. D'une réalité langagière et discursive des faits de race. *Langage et société*, 3, 17-36.
- Paveau, M. A. (2022). La race est dans les mots, les signes et les discours. Présentation du numéro. *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*.
- Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. (2016a). *Stratégie d'occupation et d'utilisation de Tshitassinu : Version pour consultation – 2e phase* [Compte-rendu politique].
- Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. (2016b). *Protocole de recherche de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh* [Protocole de recherche]. Pekuakamiulnuatsh Takuhikan.
- Pelletier, A. (2012). *Espaces spirituels de Mashteuiatsh : Lecture d'un paysage culturel ilnu* [Thèse de Maîtrise]. Université Laval.
- Pietikäinen, S., Jaffe, A., Kelly-Holmes, H. et Coupland, N. (2016). *Sociolinguistics from the periphery: Small languages in new circumstances*. Cambridge University Press.
- Piolet, J.-B. (1902). *Les missions catholiques françaises au XIX siècle* (Vol. 6). Armand Colin.
- Planchenault, G. (2014a). Parler comme un professeur : De l'articulation comme trait de l'imaginaire linguistique du bien parler et instrument de pouvoir symbolique en milieu universitaire. Dans R. Colonna, *Des paroles, des langues et des pouvoirs* (33-51). L'Harmattan.

- Planchenault, G. (2014b). La commodification des voix au cinéma : Un outil de différenciation et de stigmatisation langagière. *Entrelacs. Cinéma et audiovisuel*, 11. <https://doi.org/10.4000/entrelacs.1566>
- Planchenault, G. (2015). *Voices in the media: Performing French linguistic otherness*. Bloomsbury Publishing.
- Pouliot-Thisdale, E. (2015). *Sédentariser les Innus de Mashteuiatsh : Avec l'agriculture et les Abénakis* [Diaporama Powerpoint].
- Pratt, M. L. (2019). Decolonization. *Language, Culture and Society*, 1(1), 120-125.
- Prévost, R. (1995). 1900-1929 : Affirmation du Québec comme destination touristique. *Téoros. Revue de recherche en tourisme*, 14(2), Article 2. <https://journals.openedition.org/teoros/248>
- Productions Menuentakuan. (2018). *Muliats (Théâtre)*. Editions Hannenorak.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Reyes, A. (2016). The Voicing of Asian American Figures: Korean Linguistic Styles at an Asian American Cram School. Dans H. Samy Alim, J. R. Rickford et A. F. Ball, *Raciolinguistics: How Language Shapes our Ideas about Race* (309-326). Oxford University Press.
- Rice, K. (2020). Revitalisation des langues autochtones au Canada. Dans *L'Encyclopédie Canadienne [en ligne]*. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/indigenous-language-revitalization-in-canada>
- Robertson, J., et Dubuc, É. (2004). Les Robertson de Mashteuiatsh : négociants en fourrures de père en fils. *Cap-aux-Diamants*, (76), 26-28.
- Rojó, L. M. et Reiter, R. M. (2019). Language surveillance: Pressure to follow local models of speakerhood among Latinx students in Madrid. *International journal of the sociology of language*, 2019(257), 17-48.
- Rosa, J. (2019). *Looking like a Language, Sounding like a Race: Raciolinguistic Ideologies and the Learning of Latinidad*. Oxford University Press.
- Rosa, J. D. (2016). Standardization, Racialization, Languagelessness: Raciolinguistic Ideologies across Communicative Contexts. *Journal of Linguistic Anthropology*, 26(2), 162-183.
- Rosa, J. et Flores, N. (2017). Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. *Language in society*, 46(5), 621-647.
- Rosa, J. et Flores, N. (2020). *Reimagining Race and Language*. The Oxford Handbook of Language and Race. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190845995.013.3>
- Roy, J.-O. (2015). *Une compréhension critique des nations et du nationalisme autochtones au Canada : Traditionalisme et modernité politique et étude de cas sur les Innus au Québec*

- Ryan, C. et Aicken, M. (2005). *Indigenous tourism: The commodification and management of culture*. Elsevier Science.
- Sagard, G. (1632). *Le grand voyage au pays des Hurons*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Sagard, G. (1636). *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollects y ont faicts pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615*. Leopold Classic Library.
- Said, E. W. (2005). *L'orientalisme : L'orient créé par l'Occident*. Editions du Seuil.
- Samson, C., Wilson, J. et Mazower, J. (2000). Un Tibet au Canada : La mort programmée des Innus. *Ethnies*, 14(26).
- Schreyer, C. (2016). Taku River Tlingit genres of place as performatives of stewardship. *Journal of Linguistic Anthropology*, 26(1), 4-25.
- Schuurman, H. (1994). *Culture, Politics, and School Control in Sheshatshit* [Thèse de maîtrise]. Memorial University of Newfoundland.
- Schwartz, S. (2018). The predicament of language and culture: Advocacy, anthropology, and dormant language communities. *Journal of Linguistic Anthropology*, 28(3), 332-355.
- SDEI. (2004). *Mémoire de la Société de développement économique ilnu dans le cadre de l'audience publique sur le projet de réserve aquatique de la rivière Ashuapmushuan* [Rapport politique].
<https://archives.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/ashuapmushuan/documents/DM22.pdf>
- SDEI. (2012). *Sur les traces des Pekuakamiulnuatsh : Circuit d'interprétation du patrimoine bâti et vécu de Mashteuiatsh*. Société de Développement Economique Ilnu. www.kuei.ca
- CCDMD (1982). Série—Initiation à l'histoire régionale—Industrialisation | Le monde en images (103898). (1982). [Vidéo]. Dans *Histoire de l'industrialisation du Saguenay-Lac-Saint-Jean, basée sur les produits forestiers et laitiers, l'hydroélectricité et l'aluminium*. Le monde en images - des collections pour l'éducation.
<http://monde.ccdmd.qc.ca/ressource/?id=103898>
- Serre, M. (2011). *Tourisme et renouveau culturel autochtones : Le capteur de rêves dans la communauté Huronne-Wendat de Wendake* [Mémoire de Maîtrise]. Université du Québec à Trois-Rivières.
- Silverstein, M. (1996). Encountering Language and Languages of Encounter in North American Ethnohistory. *Journal of Linguistic Anthropology*, 6(2), 126-144.
- Simard, J.-J. (1992). La réduction des Amérindiens : Entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi. Dans J. Lafontant (dir.), *L'Etat et les minorités*. Les Editions du Blé – Presses Universitaires de Saint-Boniface.

- Siméon, G. (1994). *Maldéveloppement socio-économique dans les communautés Attikameks-Montagnaises et la question de l'autonomie gouvernementale* [Thèse de Maîtrise]. Université du Québec à Chicoutimi.
- Sioui, G. E. (2008). *Les Hurons-Wendats : Une civilisation méconnue* (5^e éd.). Les Presses de l'Université Laval.
- Skounti, A. (2010). De la patrimonialisation. Comment et quand les choses deviennent-elles des patrimoines. *Hesperis-Tamuda*, 45, 19-34.
- Smith, L. T. (2006). Colonizing knowledges. Dans R. C. A. Maaka et C. Andersen, *The Indigenous Experience: Global Perspectives*. Canadian Scholars' Press Inc.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London: Zedbooks Ltd.
- Spindler Møller, J. (2022, février 11). *Ethnolinguistic Cornering* [Communication orale dans un séminaire de laboratoire]. Séminaire Pratiques Langagières, INALCO.
- Stedman, R. C. (2003). Is it really just a social construction? The contribution of the physical environment to sense of place. *Society & Natural Resources*, 16(8), 671-685.
- Sulte, B. (1885). *Situation de la langue française au Canada : Origines, modifications, accent, histoire, situation présente, avenir*. Imprimerie générale.
- Syndicat d'initiatives touristiques du Saguenay-Lac-St-Jean (1936). *Saguenay Lac St-Jean : Le pays de Maria Chapdelaine*. Syndicat d'initiatives touristiques Saguenay Lac St-Jean (Éd.). <https://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2029779>
- Tabouret-Keller, A. (1997). *Les enjeux de la nomination des langues* (Lambert-Lucas). Peeters Publishers.
- Tabouret-Keller, A. (2011). *Le bilinguisme en procès, cent ans d'errance (1840–1940)*. Lambert-Lucas.
- Telep, S. (2022). Penser la race comme signe : Propositions pour une sémiotique raciale. *Langage & Société*, 3, 37-58.
- Telep, S. (2018). « Moi je whitise jamais ». Accent, subjectivité et processus d'accommodation langagière en contexte migratoire et postcolonial. *Langage & société*, (3), 31-49.
- Teoran, J. (2006). Mashteuiatsh : Analyse d'un conflit interne chez les Pekuakamiulnuatsh. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 55, Article 55. <https://doi.org/10.4000/civilisations.195>
- Theodossopoulos, D. (2013). Emberá Indigenous Tourism and the Trap of Authenticity: Beyond Inauthenticity and Invention. *Anthropological Quarterly*, 86(2), 397-425.

- Theodossopoulos, D. (2011). Emberá indigenous tourism and the world of expectations. Dans Skinner, J., & Theodossopoulos, D. (Eds.), *Great expectations: imagination and anticipation in tourism*, (Vol. 34). Berghahn Books.
- Thiesse, A.-M. (1997). *L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Thiesse, A.-M. (2021). *Terroir-isme : Formes et enjeux de la promotion du terroir (épisode final)* (p. 10) [Rapport d'exposition]. [https://www.mucem.org/sites/default/files/2021-02/Anne Marie Thiesse.pdf](https://www.mucem.org/sites/default/files/2021-02/Anne_Marie_Thiesse.pdf)
- Thomas, D. A. (2018). Decolonizing Disciplines. *American Anthropologist*, 120(3), 393-397.
- Thurlow, C. et Jaworski, A. (2011). Tourism discourse: Languages and banal globalization. *Applied linguistics review*, 2, 285-312.
- Tipi, Ş. et Boivin, H. (2020). Territorialité, langue, toponymie et traité chez les Pekuakamiulnuatsh. *Anthropologica*, 62(2), 276-294.
- Tremblay, C. (2018, juin 5). H. J. Beemer et Eva Bouchard : Les premiers pas de notre industrie touristique ! *Le Lac-St-Jean*. <https://lelactstjean.com/histoire/h-j-beemer-eva-bouchard-premiers-de-industrie-touristique/>
- Treuer, A. (2019). Indigenous Voice: Language and Identity in America's Native Nations. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 163(3), 220-226.
- Troniak, S. (2011). *Remédier aux séquelles laissées par les pensionnats indiens* (Etude générale 2011-76-F). Bibliothèque du Parlement. https://publications.gc.ca/collections/collection_2011/bdp-lop/bp/2011-76-fra.pdf
- Trudel, P. (1995). *Autochtones et Québécois : La rencontre des nationalismes (Actes du colloque)*. Recherches amérindiennes au Québec.
- Tuck, E. et Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a Metaphor. *Decolonization: Indigeneity, education and society*, 1(1).
- Urry, J. (1990). *The tourist gaze*. Sage Publishing.
- Van Dijk, T. (1996). Discourse, power and access. Dans C. Caldas-Coulthard et M. Coulthard, *Texts and Practices. Readings in Critical Discourse Analysis*. (84-104). Routledge.
- Vernet, S. (2016). *Discours, idéologies linguistiques et enseignement du français à l'Université de Moncton* [Thèse de doctorat]. Université de Moncton.
- Violette, I. (2010). *Immigration francophone en Acadie du Nouveau-Brunswick* [Thèse de Doctorat]. Université de Moncton.
- Violette, I. (2023). La valeur du terrain à l'épreuve de la valeur des langues. Dans L. Léger, M. McLaughlin et E. Urbain, *Appartenances, marchés et mobilités : Penser la valeur des langues* (241-251). L'Harmattan.

- Walsh, C. (2011). The (de)coloniality of knowledge, life and nature: The North America-Andean Free Trade Agreement, indigenous movements and regional alternatives. *Globalization and Beyond: New Examinations of Global Power and Its Alternatives*, 228-248.
- Webster, A. et Peterson, L. (2011). Introduction: American Indian Languages in Unexpected Places. *American Indian Culture and Research Journal*, 35(2), 1-18.
- Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Fernwood Publishing.
- Woolard, K. A. (1998). Simultaneity and bivalency as strategies in bilingualism. *Journal of linguistic anthropology*, 8(1), 3-29.

Autochtone : En droit canadien, le terme « autochtone » désigne « l'ensemble des premiers peuples du Canada et leurs descendants, [c'est-à-dire] les trois groupes concernés par l'article 35 de la loi constitutionnelle de 1982 : les **Premières Nations** [autrefois appelés « Indiens »], **les Inuit** et **les Métis** » (Lord, 2009, p.1, mon emphase). Le terme « autochtone » est par conséquent un terme générique, employé pour se référer indistinctement à ces trois groupes à la fois, tandis que les termes « Premières Nations », « Inuit » ou « Métis » sont des termes spécifiques, employés pour faire référence à des peuples particuliers. Aux yeux de la loi, les Pekuakamiulnuatsh sont considérés comme des membres des « Premières Nations ».

Communauté autochtone : L'expression « communauté autochtone », qui remplace aujourd'hui l'expression désuète « bande indienne », désigne « un groupe d'indiens constituant une entité administrative au sens de la *Loi sur les Indiens* » (Boudreault, 2003, p.198). Une communauté autochtone est enregistrée dans un registre fédéral et dispose d'une réserve qui lui est propre, c'est-à-dire d'une terre réservée à son usage (voir entrée « Réserve autochtone »). L'expression « communauté autochtone » renvoie donc à l'idée d'un groupe autochtone territorialisé. En langage courant, elle peut aussi être employée comme un synonyme de « réserve autochtone » (dans des phrases comme « J'arrive / Je retourne dans la communauté »). L'expression « communauté autochtone » ne doit pas être confondue avec l'expression « nation autochtone » qui désigne, à quelques exceptions près⁵³⁴, un regroupement de plusieurs communautés autochtones appartenant au même « groupe identitaire historique, culturel et linguistique » (*Op.Cit.*, p.199). Enfin, l'expression « Première Nation » désigne quant à elle une communauté autochtone (non-Métis et non-Inuit) qui s'est constituée comme corps politique et qui est engagée dans un processus de revendication(s) pour son autonomie. Selon ces définitions, Mashteuiatsh est donc tout à la fois : une communauté autochtone (innue), une Première Nation, et un membre (avec d'autres communautés innues du Québec) de la Nation innue.

Conseil de bande : Les conseils de bande sont des entités administratives et politiques propres aux communautés autochtones. Produits de la *Loi sur les Indiens* (voir entrée correspondante), elles sont reconnues par le gouvernement fédéral, dont elles sont à la fois les interlocutrices et les antennes en termes de gouvernance : ainsi, le conseil de bande de Mashteuiatsh (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan) « gère la plupart des programmes dévolus par le ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canada, le fiduciaire des 'Indiens et des terres appartenant aux Indiens', en vertu de l'article 91(24) de la Constitution canadienne de 1982 » (Nation Innue, 2014, p.10). Pekuakamiulnuatsh

⁵³³ Les entrées sont classées par ordre alphabétique.

⁵³⁴ La nation wendat et la nation naskapi n'étant composées que d'une seule communauté autochtone chacune.

Takuhikan est actuellement⁵³⁵ composé d'un chef et de six conseillères et conseillers (dont une vice-cheffe) élus par suffrage universel tous les quatre ans.

Droits ancestraux : Les droits ancestraux font référence aux droits collectifs inhérents dont les autochtones disposent en vertu de leurs cultures distinctives et d'avoir été les premiers habitants du pays avant la colonisation européenne : « Les droits ancestraux portent sur les pratiques, les traditions et les coutumes qui caractérisent la culture unique de chaque Première nation. Les droits ancestraux sont protégés en vertu de l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 »⁵³⁶. Ces derniers comprennent le droit à l'occupation et à l'usage de leurs territoires⁵³⁷ dans les limites juridiques prévues à cet effet, pour l'exercice d'une activité culturelle distincte, et après démonstration de la continuité de cette activité avec des coutumes, traditions ou pratiques existant déjà avant la colonisation (Boudreault, 2003, p.87-88). Les droits ancestraux comprennent également le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale, que Boudreault (*Op.Cit.*, p.41) définit comme : « le droit des peuples autochtones de prendre eux-mêmes les décisions touchant les affaires internes de leur collectivité, les aspects qui font partie intégrante de leurs cultures, de leur identité, de leurs traditions, de leurs langues et de leurs institutions et les rapports spéciaux qu'ils entretiennent avec leurs terres et leurs ressources ». Le *titre aborigène* est l'un des attributs des droits ancestraux. Ce dernier accorde le « droit d'utiliser et d'occuper de façon exclusive les terres détenues en vertu de ce titre **pour diverses fins qui ne doivent pas nécessairement être des éléments d'une culture distinctive.** » (*Op.Cit.*, p.87-88, mon emphase). Dans le domaine juridique, le *titre aborigène* est le plus « fort » des *droits ancestraux*, puisqu'il garantit une forme de propriété « sur les terres et les ressources [...] de la Première Nation » (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2016a, p.ii).

Loi sur les Indiens (1876-2023) : L'*Acte sur les Sauvages*, aujourd'hui connu sous le nom de *Loi sur les Indiens*, est la principale loi-cadre qui régit la définition du statut de Première Nation et les droits et devoirs qui en découlent (Dupuis, 1991, p.23). Il s'agit d'une loi fédérale, qui a préséance sur toute autre loi ou jugement provincial entrepris à l'égard des individus membres des Premières Nations. Les dispositions de la *Loi sur les Indiens* régissent un certain nombre d'aspects **personnels** de la vie des individus, tels que leur identité juridique (via leur inscription dans un registre fédéral⁵³⁸), l'accès aux programmes fédéraux, la taxation, mais aussi **collectifs**, à travers les règles d'appartenance à une *bande*, la possession et la session d'une terre de réserve, les pouvoirs

⁵³⁵ En date du 10 février 2022.

⁵³⁶ Source : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100028605/1551194878345> (consulté pour la dernière fois le 1^{er} juin 2024).

⁵³⁷ Les deux notions sont à distinguer : le droit à l'occupation d'un territoire renvoie au fait de le parcourir ou d'y habiter, tandis que le droit à l'usage d'un territoire fait référence au fait de l'aménager et/ou d'en exploiter les ressources.

⁵³⁸ Depuis 1985, un deuxième registre, propres aux communautés autochtones, inscrit de manière parallèle les personnes autochtones appartenant à un groupe donné.

d'un conseil de bande et le mode d'élection des chef·fes et conseiller·e (Centre d'apprentissage interculturel, 1999). L'intensité et la complexité des débats actuels entourant la question des droits autochtones et les définitions de l'identité autochtone proviennent entre autres des différentes modifications de cette loi au cours des siècles, qui ont amené différents critères à être retenus ou exclus pour définir juridiquement qui *est* ou *n'est* pas « Indien »⁵³⁹.

Loi C-91 : La loi C-91 est une loi fédérale promulguée en 2019 visant la préservation et la revitalisation des langues autochtones. Il s'agit à ce jour de l'unique loi canadienne dédiée (de manière exclusive) au cas des langues autochtones. Annoncée puis élaborée par le gouvernement libéral de Justin Trudeau, conjointement avec l'Assemblée des Premières Nations, la Nation métisse et le Ministère du Patrimoine Canadien, cette loi se présentait initialement comme une réponse aux recommandations du rapport final de la *Commission Vérité et Réconciliation* et de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (Rice, 2020) – deux textes d'envergure concernant la reconnaissance du statut des autochtones et la bonification de leurs relations avec le reste de la société canadienne. Bien qu'elle marque un précédent dans l'histoire politique autochtone, la loi C-91 a reçu de vives critiques émanant de certains cercles politiques autochtones au moment de sa promulgation. À titre d'exemple, le bureau des chefs de l'Ontario⁵⁴⁰, relayant le consensus d'autres communautés, a pointé du doigt le caractère purement « symbolique » de cette loi, et l'absence de reconnaissance d'un véritable statut de co-officialité des langues autochtones avec l'anglais et le français, en plus de la non-obligation fédérale de financer les initiatives de revitalisation linguistique des communautés autochtones.

Revendication territoriale (globale) : Une revendication territoriale (globale) consiste, pour une nation autochtone, à mettre en place un processus de négociation politique tripartite avec le gouvernement fédéral et le gouvernement de la province dans laquelle elle réside, dans le but de faire reconnaître son droit à la récupération, l'occupation et l'usage de ses territoires ancestraux. Comme le précise Lord (2009, p.1-2), il s'agit d'un « recours instauré par l'État fédéral en 1974 [qui] s'adresse aux peuples autochtones dont les droits territoriaux n'ont jamais été cédés par un traité ou éteints par une loi », comme c'est le cas des Innus au Québec. Ce type de revendication, qui s'effectue en plusieurs paliers d'ententes, a pour objectif final d'aboutir à la signature d'un « traité moderne d'ordre global », reconnaissant « à la nation autochtone signataire la possession et l'utilisation de son territoire ancestral et p[ouvan]t lui permettre de se doter d'un gouvernement autochtone possédant certaines juridictions exclusives sur son territoire ancestral »

⁵³⁹ Pour un aperçu chronologique de l'évolution du contenu de la *Loi sur les Indiens*, voir : <https://www.jurisource.ca/wp-content/uploads/2022/07/220728.-Ligne-du-temps-de-la-Loi-sur-les-Indiens.pdf> (consulté pour la dernière fois le 7 septembre 2023).

⁵⁴⁰ Source : https://sencanada.ca/content/sen/committee/421/APPA/Briefs/ChiefsofOntario_f.pdf (consulté pour la dernière fois le 31 août 2023).

(*Ibid.*). Des revendications territoriales peuvent également être initiées par des nations autochtones ayant signé des traités historiques et qui estiment avoir été lésées : dans ce cas, ces nations peuvent demander la révision du contenu d'un traité, ou en contester le caractère fallacieux afin de récupérer des territoires déjà cédés. Ces « revendications particulières » telles que le gouvernement fédéral les nomme, qui peuvent aller au-delà de la question territoriale elle-même et toucher la question de la gestion des terres ou le respect des traités par le gouvernement, se règlent généralement par l'octroi d'indemnités monétaires⁵⁴¹.

Réserve autochtone : Au Canada, une réserve désigne originellement une terre « réservée » par la Couronne britannique et mise au profit d'une « bande indienne » (c'est-à-dire un groupe « d'Indiens » légalement reconnu) pour son propre usage (Dupuis, 1991, p.35). Cet usage suppose un droit d'occupation mais pas de propriété (Dupuis, *Op.Cit.*, p.48-49). Instauré au 19^e siècle sous le régime britannique et conservé par la suite, le système des réserves est l'une des composantes de la *Loi sur les Indiens* (voir entrée correspondante), et l'un des rouages historiques de l'assimilation des autochtones (par la sédentarisation). Aujourd'hui sous la juridiction du gouvernement fédéral, les réserves autochtones désignent communément les lieux d'habitation de beaucoup de *communautés autochtones* (voir entrée correspondante).

Réclamation linguistique : L'expression « réclamation linguistique » fait référence aux initiatives et approches autochtones en matière de revitalisation linguistique⁵⁴². Dans ses définitions les plus récentes, l'objectif de la réclamation linguistique pour les linguistes et communautés autochtones œuvrant à la préservation des langues autochtones, est de rompre avec une vision euro-occidentale des langues et de la revitalisation linguistique, et d'intervenir sur les causes exogènes (facteurs sociaux, structures coloniales, méconnaissance, etc.) à l'origine de la perte de transmission des langues autochtones (Henne-Ochoa et al., 2020, Leonard, 2019, Davis, 2017). La spécificité de la réclamation linguistique se situe autant dans sa dimension politique et critique (Leonard, 2019) que dans ses mesures, généralement centrées sur les locuteurs plus que sur les langues elles-mêmes⁵⁴³, et plus proches des modèles de communication traditionnels autochtones – basés sur l'idée de *parenté* (*kinship*), de *relationnalité*, et d'*immersion territoriale* (Leonard, 2017). Il convient de noter que beaucoup des considérations

⁵⁴¹ Source : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100030291/1539617582343> (consulté pour la dernière fois le 7 février 2022).

⁵⁴² L'expression « réclamation linguistique » (*language reclamation*) est en usage dans le milieu académique depuis les années 1980. Ses acceptions sont multiples : synonyme de revitalisation linguistique, type particulier de revitalisation linguistique ou plus récemment, une catégorie typologique englobant les différents types de revitalisation linguistique existantes (Bradley et Bradley, 2019, p.211-217). Depuis une dizaine d'années, l'expression a été réappropriée par les linguistes autochtones pour désigner (et populariser) leurs approches spécifiques de la revitalisation (Lozada, 2022).

⁵⁴³ Comme l'explique le sociolinguiste miami Wesley Leonard (2019) : “Rather than assuming or preassigning goals such as linguistic fluency, language reclamation begins with specific community histories and needs, as determined by community agents, and situates responses accordingly.”

soulevées par les tenants de la réclamation linguistique font écho aux critiques des approches traditionnelles de la revitalisation linguistique et de sa rhétorique, formulées par des chercheurs travaillant dans des contextes linguistiques minoritaires européens⁵⁴⁴.

Tradition orale : Dans son acception littérale, la tradition orale autochtone fait référence aux mythes, récits historiques et savoirs culturels transmis de génération en génération par le biais de la parole, du chant, de la musique, des contes et légendes et d'autres formes de communication verbale et artistique. Cette notion peut également recouvrir, dans une acception plus métaphorique, l'ensemble des conceptions, normes et pratiques autochtones de la parole et de la communication. Dans cette thèse, l'usage que je ferai de cette expression sera interchangeable avec la notion d'*ontologie langagière*.

⁵⁴⁴ Voir notamment O'Rourke et Walsh (2020) et Costa (2010, 2013b).

Sigles et abréviations utilisées⁵⁴⁵

ATR : Association Touristique Régionale

CAM : Conseil Atikamekw-Montagnais

CBH : Compagnie de la Baie d'Hudson

CREBB : Commission Royale d'Enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme

CVR : Commission Vérité et Réconciliation

EPTC : Énoncé de Politique des Trois Conseils

HIE : Hollywood Injun English

ITAC : Indigenous Tourism Association of Canada

LSA : Linguistic Society of America

MAM : Musée Amérindien de Mashteuiatsh

ONU : Organisation des Nations Unies

PCT : Patrimoine, Culture et Territoire (comité)

PT : Pekuakamiulnuatsh Takuhikan

SDEI : Société de Développement Économique Innu

SHAM : Société d'Histoire et d'Archéologie de Mashteuiatsh

STAQ : Société Touristique Autochtone du Québec

STI : Société Touristique Innue

TAQ : Tourisme Autochtone Québec

⁵⁴⁵ Les sigles et abréviations sont classées par ordre alphabétique.

Table des illustrations

Figure 1. Nitassinan des nations innues du Québec	19
Figure 2. Panneaux français / nelueun présentant la démarche constitutionnelle des Innuatsh (2019)	24
Figure 3. Publicités de journaux américains pour le lac Saint-Jean représentant les Pekuakamiulnuatsh et l'observation de leur mode de vie comme des attraits touristiques	123
Figure 4. Publicité pour les activités de chasse et de pêche au lac Saint-Jean	125
Figure 5. Publicité pour l'entreprise de Méridé Robertson	132
Figure 6. La promenade de Mashteuiatsh au début des années 1990.....	137
Figure 7. Les associations touristiques assurant la promotion de Mashteuiatsh	156
Figure 8. Comparaison de deux visuels promotionnels représentant Mashteuiatsh et mobilisant le nelueun.....	160
Figure 9. La mise en voix des Pekuakamiulnuatsh dans la BD.....	249
Figure 10. Panneau stop bilingue	259
Figure 11. Termes et expressions emblématiques utilisées par les guides.....	320
Figure 12. Affiche comprenant des mots usuels en nelueun	322

ANNEXES

Table des annexes

Annexe 1 — Carte des nations autochtones présentes au Québec.....	375
Annexe 2 — Carte touristique de Mashteuiatsh	376
Annexe 3 — Carte de la partie du Nitassinan revendiquée par les Pekuakamiulnuatsh.....	377
Annexe 4 — Programme de la Journée des Langues Autochtones (2017).....	378
Annexe 5 — Programme du Mois des Langues Autochtones (2018).....	379
Annexe 6 — Processus d’encadrement des projets de recherche de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan	381
Annexe 7 — Acteurs et actrices du terrain	382
Annexe 8 — Présentation du corpus.....	385
Annexe 9 — Chronologie de la recherche et de la collaboration	393
Annexe 10 — Ancien dépliant touristique du MAM.....	415
Annexe 11 — Présentation des espaces touristiques	417

Annexe 1

Carte des nations autochtones présentes au Québec¹



¹ Crédit photo : Ministère des Affaires Autochtones et du Nord Canada, Gouvernement du Canada. Source : <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/NationsAltMap-fra.html> (consulté pour la dernière fois le 8 juin 2021).

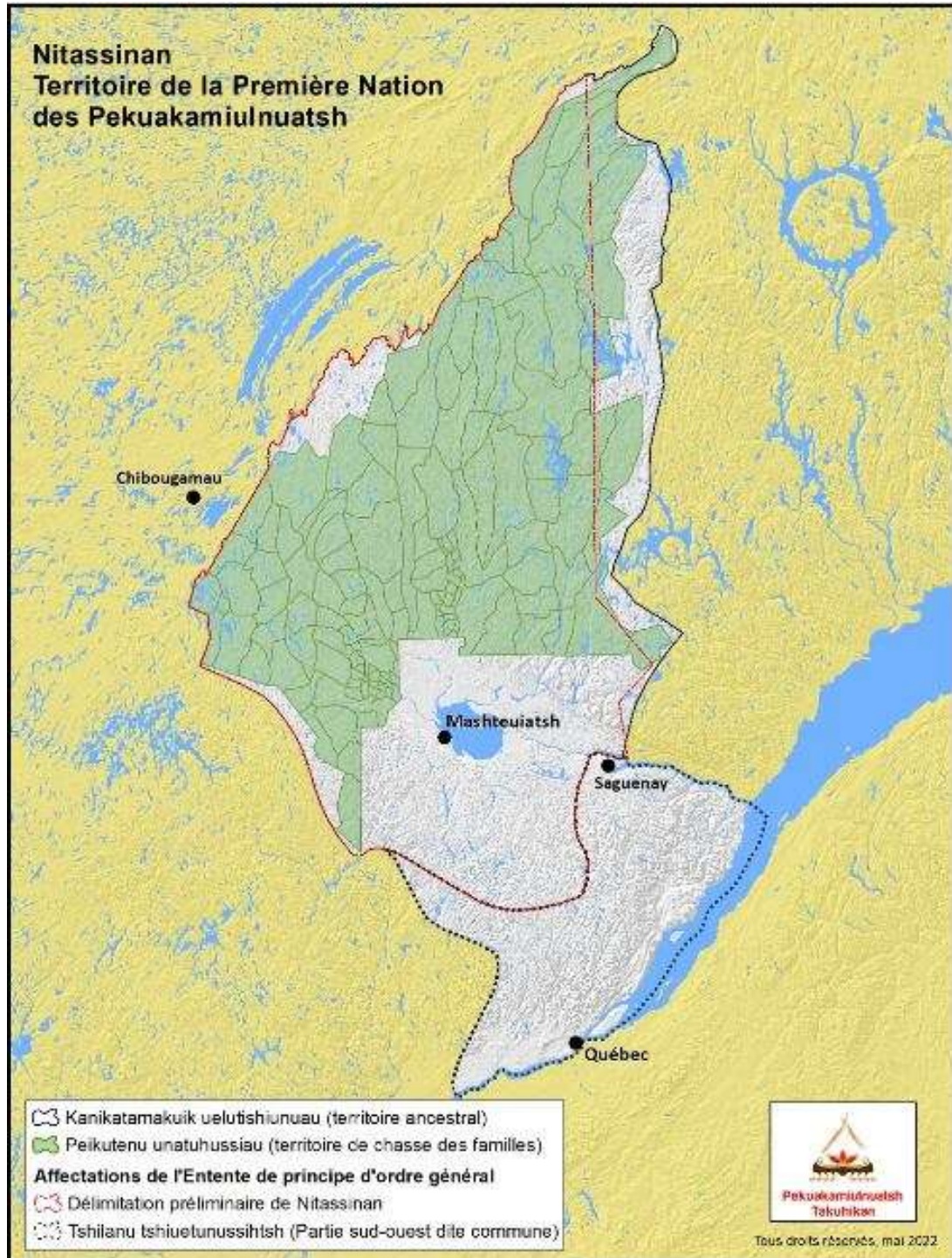
Annexe 2

Carte touristique de Mashteuiatsh²



² Reproduction : Société de Développement Economique Ilnu (SDEI). Source : <https://tourismemashteuiatsh.com/fr/documents-telechargeables> (consulté pour la dernière fois le 8 juin 2021).

Annexe 3
Carte de la partie du Nitassinan revendiquée par les Pekuakamiulnuatsh³



³ Source : https://www.mashteuiatsh.ca/images/stories/pdf/4_-_Nitassinan.pdf (consulté pour la dernière fois le 1^{er} juin 2024).

Annexe 4

Programme de la Journée des Langues Autochtones (2017)




NISHUTSHELITEN NEHLUEUN
GARDIEN DE LA LANGUE
Journée des langues autochtones
Jeudi 30 mars 2017
Pavillon des arts et des traditions – Uashassihsh
(Activités gratuites pour tous)



10 h 45 à 12 h	Activité culturelle en nehlueun – Cuisson côte de la viande d'original - Patrimoine et culture
12 h à 15 h	Activité culturelle en nehlueun – Préparation et cuisson de bannique - Patrimoine et culture
12 h 45 à 17 h	Support à l'utilisation pour la formation en ligne nehlueun.com - Patrimoine et culture
13 h	Accueil Mot de bienvenue Moment de réflexion
13 h 15	Déroulement d'une leçon en classe de nehlueun au secondaire – École Kassinu Mamu
13 h 30	Dévoilement du nombre de participants inscrits aux ateliers de conversation en nehlueun – Puakuteu
14 h	<i>Ne matsheshu mak ne pileu</i> par les élèves de la 5 ^e année – École Amishk
14 h 30	Dévoilement du nom de la bibliothèque en nehlueun par les élèves - Écoles Amishk et Kassinu Mamu
14 h 45	Toponymes en nehlueun autour du Pekuakami et néologismes - Patrimoine et culture
15 h	Pause
15 h 30	Comptine en nehlueun – Garderie Auetissatsh
16 h	Retour sur la Journée partage en nehlueun, notre langue ancestrale <i>Nil mahk nitilnu-aimun nehlueun</i> - Patrimoine et culture
16 h 30	Lancement du nouveau calendrier Tshishtekahikan 2017-2018 – Coordination du développement de l'autonomie gouvernementale
16 h 45	Lancement de la publication Ashineun/Projet Nika nishk
17 h à 18 h	Souper de mets traditionnels (gratuit) - Patrimoine et culture
18 h 15	Mot de la fin



Prix de présence

Annexe 5

Programme du Mois des Langues Autochtones (2018)




Tshuelutishiunu kie tshitilnu-aitunu

TAN TSHE AITUNANUATSH

UINISHKUPISHIM^U, NEHLUEUN PISHIM^U 2018

NISHUTSHELITEN NEHLUEUN



Patrimoine et culture

PROGRAMME D'ÉVÉNEMENTS

MARS, MOIS DES LANGUES AUTOCHTONES 2018

J'AI À CŒUR LE NEHLUEUN

ACTIVITÉ	RESPONSABLE	DATE	JOUR	HEURE	LIEU	POUR QUI
Chant avec les 4 ans du CPE Auetissatsh – Patrimoine et culture	Manuel Kurtness 418 275-5386 poste 1343	1 ^{er} au 31	Tous les jours		CPE Auetissatsh	Groupe des 4 ans du CPE Auetissatsh
Quel jour nous sommes aujourd'hui? Quelle température fait-il? École Amishk	Karine Charlish 418 275-5386 poste 1746	1 ^{er} au 31	Tous les jours	Début des cours	École Amishk	4 ^e à la 6 ^e année Élèves de l'école Amishk
Installation de mots en nehlueun dans la salle des enseignants de Kassinu Mamu	Carolyne Kurtness 418 275-5386 poste 1322	1 ^{er} au 31	Tous les jours		Kassinu Mamu	Le Personnel de l'école Kassinu Mamu
Promotion du site d'apprentissage nehluueun.com par Facebook Patrimoine et culture	Carina Dominique 418 275-5386 poste 1404	1 ^{er} au 31	Tous les jours		Page Facebook Uauitshitutau Page Facebook Conseil des jeunes	Pekuakamiulnuatsh
J'apprends un mot en nehlueun par jour Patrimoine et culture	Carina Dominique 418 275-5386 poste 1404	1 ^{er} au 31	Tous les jours		Réceptions et salles de pause du Pekuakamiulnuatsh Takuhikan	Employés et membres de la communauté
Hommage aux aînés Patrimoine et culture	Carina Dominique 418 275-5386 poste 1404	2	Vendredi	10 h à 12 h 30	Salon des aînés du Centre Tshishemishk	Sur invitation
Entrevues avec thème – Projet Sheueu mémoire ancestrale CHUK 107,3	Madeleine Jourdain 418 275-4684	7, 14, 21, 28 10, 11, 17, 18, 24, 25 et 31	Mercredis Samedis et dimanches rediffusion	17 h 8 h	Sur les ondes de la radio locale CHUK 107,3	Pekuakamiulnuatsh
Ashenetau Capsules radio et entrevues en nehlueun à la radio locale – Patrimoine et culture	Carina Dominique 418 275-5386 Poste 1404	6, 8, 13, 15, 20, 22 et 27	Tous les mardis Tous les jeudis	14 h	Sur les ondes de la radio locale CHUK 107,3	Pekuakamiulnuatsh
Cuisine de mets traditionnels Santé des jeunes et des familles	Jean-Luc Paul 418 275-5386 poste1239	12	Lundi	8 h 30 à 11 h 30	Carrefour Ushkui	Pekuakamiulnuatsh
Soirée de partage autour du feu Patrimoine et culture	Carina Dominique 418 275-5386 Poste 1404	12	Lundi	18 h 30 à 20 h	Site Uashassihth	Pekuakamiulnuatsh
Atelier de perlage et de brochage Santé des jeunes et des familles	Jean-Luc Paul 418 275-5386 poste1239	13	Mardi	9 h 30 à 11 h 30	Carrefour Ushkui	Pekuakamiulnuatsh

Initiation aux sports Santé des jeunes et des familles	Cynthia Lavoie Ayotte 418 275-5386 poste 1751	20	Mardi	9 h 30 à 10 h 30	Pavillon des arts et des traditions - Uashassihstsh	Pour les enfants de 3 – 4 ans
Dîner rencontre avec les aînés Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh	Louise Siméon Eruoma Awashish 418 275-4842	21 mars	Mercredi	10 h à 14 h	Pavillon des arts et des traditions - Uashassihstsh	Pekuakamiulnuatsh
Cercle de discussion en nehluéun avec brunch en compagnie des élus	Dave Casavant 418 275-5386 poste 1245	24 mars	Samedi	9 h 30	Pavillon des arts et des traditions - Uashassihstsh	Pekuakamiulnuatsh

**Surveillez la programmation de la journée des langues autochtones 2018
qui aura lieu mercredi 28 mars 2018
au Pavillon des arts et des traditions – Uashassihstsh
Patrimoine et culture**

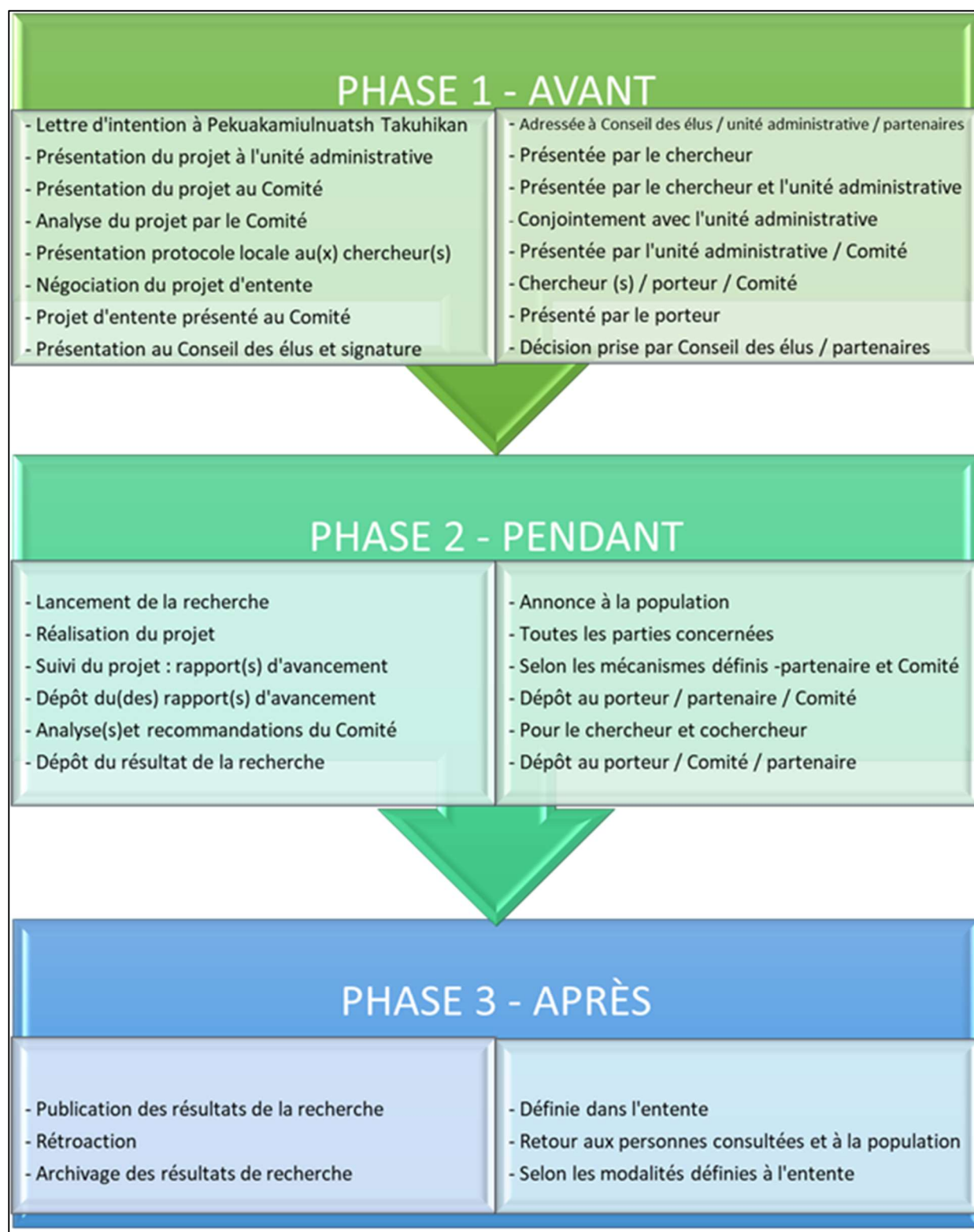


Kuhpanieshatsh Tshuelutishinu kie tshitilnu-aitunu tshinehlushtautsh umelu mashinaikan. Ui uhtakanu eka e tshi kassinu mashinatahamatsh miam e nanahku aimitau kie mashinatahitsheta Pekuakamiulnuatsh. Muk tshui uhtamakunau ne nishtam^u ushkatsh uetsh tutakanitsh e nehluhtakanitsh usham tshetshi taship muk alu apashtakanitsh nehluéun. Aishkatsh kau tshika tshitapahtakanu mashinaikana tshetshi miam nehluhtetsh.

La traduction en nehluéun de ce document a été réalisée par le service Patrimoine et culture. Nous désirons sensibiliser le lecteur sur le fait que nous ne pouvons prétendre rendre compte de toutes les variantes lexicales et orthographiques existantes dans la langue des Pekuakamiulnuatsh. L'objectif premier de cette traduction consiste à promouvoir et à utiliser le nehluéun le plus souvent possible. Soulignons également que l'orthographe en nehluéun est sujette à révision.

Annexe 6

Processus d'encadrement des projets de recherche de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan



Annexe 7

Acteurs et actrices du terrain

Le tableau suivant offre un aperçu des principaux publics ciblés dans cette recherche :

Type de public et sous-groupes		Code d'identification entretiens
Acteur·ices de la réclamation		[AR]
Acteur·ices du tourisme	Guides	[AT-G]
	Artisans	[AT-A]
	Entrepreneurs touristiques externes	[AT-EXT]
	Responsables	[AT-RT]
Touristes		[T]
Associations touristiques		[AST]
Acteur·ices patrimoniaux de la communauté		[AP]

Les *acteur·ices de la réclamation* désignent les conseillers et conseillères du conseil de bande en charge des dossiers liés à la langue et la réclamation linguistique dans la communauté. Dans l'usage retenu pour ce travail, cette catégorie comprend principalement les membres de mon premier comité aviseur, le comité *Patrimoine et Culture*⁴.

****Avertissement****

⁴ Cette catégorie pourrait également inclure des personnes travaillant dans d'autres services du conseil de bande œuvrant au déploiement d'actions relatives à la langue (*Territoire, Éducation*, etc.). Elle pourrait également s'appliquer aux personnes opérant à titre de consultantes sur des questions liées au nelueun (des aînés locuteurs, des artistes et avocats, ou d'autres alliés issus de la communauté). Toutefois, parce que ma recherche s'est faite dans le contexte politique des années 2017-2023, et que j'ai principalement été en contact avec les acteurs et actrices stratégiques (politiques) de la réclamation, cette catégorisation s'avère ici la plus pertinente.

La manière dont j'ai défini cette catégorie dans la section 2.1 et dans cette annexe n'a pas fait l'unanimité parmi les membres de mon comité aviseur. En associant tous les membres du comité *Patrimoine et Culture* aux « acteur·ices de la réclamation », j'ai incorrectement présumé que chaque membre avec qui j'ai interagi dans le cadre de cette recherche disposait d'un mandat individuel d'action sur la langue. Cette présupposition omet de prendre en compte que le statut de « conseiller » d'un service du conseil de bande n'est pas une catégorie professionnelle générique, et que les divers membres avec qui j'ai interagi avaient également des rôles ou titres spécifiques au sein de leur propre service. Ainsi, si les membres de *Patrimoine et Culture* avec qui j'ai interagi étaient tous forts d'une expérience en lien avec la réclamation de la langue, tous n'étaient pas des « conseillers en charge des dossiers liés à la langue et la réclamation linguistique dans la communauté » (ou « conseillers au nehlueun »). De plus, j'ai également interrogé des anciens conseillers au nehlueun, qui ne faisaient plus partie de *Patrimoine et Culture* à l'époque de ma recherche. Enfin, bien que ce point soit déjà évoqué en note, mon comité aviseur a tenu à souligner l'implication d'autres acteurs dans la réclamation de la langue sur le plan politique. Bien que *Patrimoine et Culture* joue un rôle principal et qu'il soit effectivement en charge des dossiers liés à la réclamation du nehlueun, il n'est pas le seul secteur à développer des actions en lien avec la langue dans la communauté. Par exemple, le secteur de l'Éducation a également un mandat important et confirmé depuis fort longtemps dans la transmission du nehlueun auprès des jeunes. Il ne se réfère pas systématiquement à *Patrimoine et Culture* dans l'exercice de son mandat.

Les *acteur·ices du tourisme* désignent les différents acteurs et actrices de la communauté œuvrant dans le secteur touristique, qu'il s'agisse des responsables des organismes culturels et économiques de la communauté en charge de la stratégie touristique (SDEI, SHAM), ou des employés des espaces touristiques impliqués dans la transmission de la culture sur le terrain (guides, artisans, préposés, etc.). La classe des *guides* comprend de manière indifférenciée les employés identifiés comme « animateurs culturels » et « interprètes du patrimoine ». Bien que ces derniers occupent des postes différents⁵, j'ai choisi de ne pas les différencier du fait de la nature analogue de leur travail sur le terrain. Enfin, les *entrepreneurs touristiques externes* désignent quant à eux les membres de la communauté impliqués dans le tourisme en dehors des espaces touristiques centralisés. Cette classe concerne essentiellement le personnel des boutiques d'art et d'artisanat de la communauté.

La catégorie *touristes* désigne l'ensemble des visiteurs extérieurs (essentiellement allochtones) pénétrant dans la communauté dans un but touristique (voyageurs individuels, tours opérateurs, invités culturels, etc.). Dans ce travail, tous ces publics ont fait l'objet d'interactions dans des situations d'observation participante ; toutefois, seuls les voyageurs

⁵ Ces deux postes nécessitent une formation préalable : universitaire pour le poste de *guide interprète du patrimoine ilnu* (obligatoire pour travailler au musée), collégiale ou professionnelle dans le cas du poste d'*animateur culturel* (cette formation est dispensée à l'interne soit par le conseil de bande soit par l'ATR). Dans ces circonstances, regrouper indistinctement ces deux publics dans une même catégorie facilite aussi leur anonymat.

indépendants ont été recrutés pour des entretiens individuels ou en groupe focus (lorsqu'ils étaient plusieurs).

La catégorie *associations touristiques* désigne les associations touristiques provinciales, régionales et sectorielles collaborant de près ou de loin avec Mashteuiatsh sur le plan promotionnel et qui ont, de ce fait, une influence sur sa stratégie touristique.

Enfin, la catégorie générale *acteur-ices patrimoniaux de la communauté* regroupe les membres de la communauté extérieurs au tourisme mais impliqués de diverses manières dans les activités de rayonnement culturel de la communauté. Il peut donc s'agir d'aînés impliqués actuellement ou par le passé dans la défense de la culture ilnu, d'artistes, ou de personnes travaillant dans des structures non-touristiques de la communauté (radio, médias, école, comités divers, etc.). Cette catégorie d'acteurs se distingue des actrices et acteurs de la culture affiliés à des structures touristiques clairement identifiées, qui dans ma classification des publics à l'étude, appartiennent à la catégorie des « acteur-ices du tourisme ».

Annexe 8

Présentation du corpus

La recherche ethnographique qui fait l'objet de cette thèse s'est échelonnée de 2017 à 2019 et a favorisé l'élaboration d'un corpus « global » (multimodal) composé de données ethnographiques de différente nature. La construction de ce corpus global a été le fruit d'un long travail d'immersion à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté, au contact de divers publics impliqués de près ou de loin dans le tourisme⁶.

Les analyses présentées dans cette thèse s'appuient en priorité sur trois types de données primaires : des *notes de terrain* prises en situation d'observation participante ; des *entretiens* libres, enregistrés ou écrits⁷ recueillis auprès de divers publics, et enfin, des *scripts de visites guidées* enregistrés ou retranscrits en direct lors de visites guidées⁸. Ce travail croise également un corpus de données secondaires : des *photographies*, prises durant mon immersion dans la communauté, des *textes institutionnels* (documentation politique et linguistique) recueillis par l'entremise du conseil de bande et des organismes culturels de la communauté, de la *documentation touristique*, recueillie au sein des espaces touristiques mais aussi via un travail de veille numérique sur les réseaux sociaux de la communauté et ceux des associations touristiques locales, et enfin, des *écrits et archives historiques* (sur le tourisme et sur l'histoire linguistique et sociale des Inuit). Ce dernier type de données résulte d'un travail personnel de recherche documentaire sur plusieurs banques d'archives numériques, dont celle de la *Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh* et de la *Bibliothèque des Archives Nationales du Québec*. Ce travail a également justifié plusieurs déplacements dans des archives « physiques », notamment celles de la *Bibliothèque Nationale de France* (Paris) et de la *British Library* (Londres)⁹.

⁶ Annexe 7.

⁷ Les « entretiens écrits » font référence aux entretiens pour lesquels les personnes ont explicitement demandé de ne pas être enregistrées et/ou citées directement pour des raisons de confidentialité liées à leur fonction professionnelle ou statut au sein de la communauté. Ce type d'entretien a impliqué une méthodologie d'écriture en deux temps : pendant l'entretien, une prise de notes à la volée des propos des personnes, et immédiatement après l'entretien, une réécriture (ou mise au propre) minimale de ces notes sur un format de notes de terrain. Cette réécriture ne supposait pas de modifier les propos des personnes, mais de rajouter des éléments de contexte (impressions, ambiance, éléments extralinguistiques), de ponctuation ou de syntaxe nécessaires à la compréhension ultérieure des notes.

⁸ Les scripts retranscrits sont considérés comme des notes de terrain.

⁹ Ce travail de recherche documentaire s'inscrit dans une démarche personnelle de rapatriement du savoir « immatériel » des Pekuakamiulnuatsh, c'est-à-dire les discours (historiques, touristiques, autres) produits sur eux à l'extérieur du Canada.

Le tableau suivant offre un aperçu thématique et quantitatif des données constituant notre corpus :

Type de données		Quantité (unité)	Quantité (pages, heures)	Description
Documentation touristique	Brochures et visuels	74	242 p. (approx.)	Brochures, dépliants, affiches, publicités (physiques et numériques), cartes, publications Facebook
	Guides (extraits)	9	30 p.	Guides touristiques français et québécois parlant de Mashteuiatsh
	Magazines	8	709 p.	Magazines des associations touristiques sectorielles, régionales et de Mashteuiatsh
	Livrets divers	11	173 p.	Livrets d'information touristique ou touristico-historiques, livrets d'accueil, livrets d'exposition, livrets multilingues
	Rapports sur le tourisme (histoire, culture, économie)	12	244 p.	Cadres de développement touristique (Mashteuiatsh, associations), plans d'action, livrets de présentation du territoire touristique régional, modèle d'intervention, modules de formation en tourisme, guide de l'accueil, script d'animation des visites guidées

	Documents stratégiques	18	295 p.	Rapports annuels des organismes touristiques, études de marché, plans de communication, statistiques et questionnaires de satisfaction, mandats des associations partenaires
Documentation politique ¹⁰		15	742 p.	Mémoires pour des commissions diverses (revendications territoriales, diagnostic social, consultations publiques sur des lois gouvernementales), rapports-cadres pour l'égalité, textes relatifs à la Constitution des Pekuakamiulnuatsh, protocoles et entente de recherche, comptes-rendus stratégiques de gestion et d'occupation du territoire, orientations politiques, études environnementales, politique d'affirmation culturelle, rapports économiques
Documentation linguistique		21	293 p.	Lexiques divers (mots usuels, néologismes, toponymes), manuels d'initiation au nelueun, plan de déploiement du nelueun et bilan d'activités, rapport d'enquête sociolinguistique, sommaire des résultats du rapport d'enquête, plan d'action pour la langue, programmes et communiqués d'événements en lien avec le nelueun

¹⁰ Les documents mentionnés dans cette rubrique sont des documents publics et apparaissent pour certains dans la bibliographie de cette thèse.

Entretiens	Enregistrés ¹¹	27	23h32min20ss	[AP 27-09-18] (48min43) [AR 24-09-18] (33min48) [AT-A 06-09-18] (19min13) [AT-G 08-09-18] (43min24) [AT-G 10-10-18a] (1h22min29) [AT-G 10-10-18b] (53min03) [AT-G 11-10-18] (1h09min44) [AT-G 12-10-18] (1h03min26) [AT-G 16-08-18a] (15min44) [AT-G 16-08-18b] (18min22) [AT-G 22-09-18] (26min36) [AT-G 28-08-18] (57min47) [AT-RT 01-10-18] (44min24) [AT-RT 11-09-18] (1h35min03) [AT-RT 28-09-18] (1h11min06) [AT-EXT 19-09-18] (59min31) [T 01-08-18] (43min09) [T 01-11-18] (36min28) [T 02-08-18] (1h28min) [T 02-11-18] (54min09)

¹¹ Les entretiens enregistrés ont été menés sur un format individuel (chercheuse + participant·e) ou sur un format de groupe (chercheuse + plusieurs participant·e·s). Les entretiens en groupe focus n'excédaient jamais deux participant·e·s en même temps.

				[T 06-09-18a] (15min44) [T 06-09-18b] (37min) [T 06-10-18] (1h32min) [T 07-06-18] (23min15) [T 14-08-18] (1h08min) [T 16-08-18] (55min16) [T 19-09-18] (28min24) [T 25-10-18] (59min15)
	Écrits	12	82 p.	[AP 07-08-18] (6 p.) [AR 03-10-18] (5 p.) [AR 16-08-18] (5 p.) [AR 22-08-18] (6 p.) [AR 23-08-18] (6 p.) [AST 05-10-18] (10 p.) [AST 21-09-18] (5 p.) [AST 27-09-18] (6 p.) [AT-EXT 14-10-18] (6 p.) [AT-EXT 15-10-18] (1 p.) [AT-RT 04-10-18] (15 p.) [AT-RT 05-10-18] (11 p.)

	Micros-trottoirs	9	32min35	[MT1] (2min55) [MT2] (5min07) [MT3] (2min37) [MT4] (2min42) [MT5] (1min47) [MT6] (5min19) [MT7] (1min21) [MT8] (5min52) [MT9] (4min41)
Notes de terrain		1 volume	210 p.	
Scripts de visites guidées		10	2h (approx.)	[VG 14-08-18] (17min51) [VG 26-08-18] (7min) [VG 31-08-18a] (9min) [VG 31-08-18b] (8min25) [VG 31-08-18c] (7min45) [VG 01-09-18] (11min20) [VG 02-09-18a] (26min) [VG 02-09-18b] (12min46) [VG 02-09-18c] (13min35) [VG 10-10-18] (24min30)

Photos	Espaces touristiques ¹²	Scénographie intérieure	532		Aménagement, affichage, décors, objets et œuvres exposées
		Scénographie extérieure	186		Parcours d'interprétation, œuvres artistiques et patrimoniales, architecture et symboles culturels
		Expositions	585		Scénographie et supports textuels
		Documentation interne	87		Brochures, textes et livres en consultation, supports divers, listes et contacts (contenu + disposition dans l'espace)
		Usage du nelueun	121		Panneaux, expositions, documentation et affichage interne
	Activités touristiques		29		Visites guidées, accueil des touristes, animations et performances culturelles, ateliers de confection artisanale
	Espaces communautaires	Paysage urbain	99		Architecture patrimoniale, emblèmes

¹² Les espaces touristiques concernés sont décrits à l'Annexe 11. Les données de cette rubrique incluent également des photographies des trois boutiques principales de la communauté, non-décrites dans l'annexe, ainsi que de l'église de Mashteuiatsh, parfois ouverte aux touristes pour des visites.

					culturels, affichage public
		Paysage linguistique (<i>nelueun</i>)	26		Toponymie urbaine, signalétique bilingue, affichage, marquage commercial et institutionnel, panneaux directionnels
		Événements	544		Journée des Langues Autochtones, Grand Rassemblement des Premières Nations, Journée Nationale des Autochtones, Festival Atalukan, Rassemblement de Printemps, autres rassemblements communautaires
Congrès de l'ITTAC	Enregistrements		20	14h (approx.)	Discours officiels, présentations et tables-rondes
	Photos		89		Interventions, sorties culturelles, stands des artisans
	Textes et visuels		24	541 p. (approx.)	Programme, documents promotionnels (brochures, magazines), supports de présentation

Annexe 9

Chronologie de la recherche et de la collaboration

Le tableau suivant¹³ rend compte de la chronologie de la collaboration de recherche, en présentant ses principales phases et étapes. Afin de fournir des repères à la compréhension de l'expérience de terrain et à la progression de la recherche (évolution des réflexions, recueil des données, etc.), le tableau resitue également cette chronologie dans le cadre temporel global de la thèse et celui de ma situation dans la communauté¹⁴.

Période	Étapes de la collaboration	Commentaires	Situation parallèle dans la communauté	
Années 2014-2015				
<i>Juillet 2014</i>		Rencontre avec une pekuakamiulnu habitant en France, qui me donne les coordonnées de personnes de la communauté à contacter en vue de discuter d'un projet de recherche.		PHASE DE PRÉ-TERRAIN
<i>Octobre 2014</i>		Entrée en thèse.		

¹³ Adapté à partir de Latimier (2020, p.88).

¹⁴ Par souci de concision, cette chronologie s'arrête à la restitution finale des résultats de la recherche à la communauté en janvier 2020. Cette date ne marque toutefois pas la fin de la collaboration avec mon comité aviseur, celle-ci se poursuivant de 2020 à 2023 via des suivis à distance et une pré-soutenance de thèse en mars 2023.

<i>Avril 2015</i>	Première rencontre avec les acteurs et actrices du tourisme et des membres de mon futur deuxième comité aviseur.	Séjour de 3 semaines au Canada pour préparer ma cotutelle et rencontrer mes interlocuteurs et interlocutrices à Mashteuiatsh.	Je me rends à Mashteuiatsh pour effectuer un premier repérage des lieux, rencontrer des personnes contactées par courriel, et me faire une idée des dynamiques touristiques locales. La première personne que je rencontre à mon arrivée est un·e responsable du carrefour d'accueil touristique. Ce·tte dernier·e jouera un rôle de référent·e pendant toute la durée de mon séjour, en se rendant disponible pour répondre à mes questions sur le tourisme et la culture locale, et pour m'introduire à d'autres membres de la communauté. Je suis présentée au personnel et à la direction de la radio communautaire à qui je rends visite sur place. On m'explique la situation contemporaine du nelueun et le projet de réclamation linguistique amorcé après l'époque des pensionnats (ainsi que le rôle de la radio dans celui-ci). Je fais également la connaissance d'un·e aubergiste vétéran·e de la communauté qui me parle des enjeux sociaux contemporains vécus par les gens de la communauté, et d'un·e employé·e de la SDEI qui m'explique le fonctionnement du secteur touristique (et avec qui je discuterai de stéréotypes, d'authenticité et des attentes du secteur). Je profite du temps passé au carrefour avec le·a responsable référent·e pour aborder la question des stratégies de transmission de la culture dans le tourisme, celle de l'importance du tourisme pour l'identité et la reconnaissance culturelle, l'histoire du tourisme à Mashteuiatsh, les stratégies touristiques des concurrents, etc. On m'explique la scénographie interne et externe du lieu et on me laisse observer des interactions avec des touristes. J'assiste également, au musée, à la restitution d'un projet de recherche en présence des membres de la	

			communauté. Les discours d'ouverture et de clôture des responsables du conseil de bande sont pour moi une entrée dans les discours économiques et identitaires sur la reconnaissance culturelle, et sur le rapport des Innuatsh à la recherche académique pour la communauté. Je suis introduite furtivement aux gens par le·a responsable référent·e du carrefour d'accueil qui me présente comme une étudiante intéressée à travailler avec et sur la communauté. Je ne connais pas encore les normes locales et me fais globalement discrète. Je profite enfin de mon séjour pour visiter la communauté à pied munie d'une carte pour en repérer les espaces principaux. J'explore ainsi le carrefour, le site de transmission, le musée et les différentes boutiques de la communauté (centrales et excentrées) pour me faire une idée de l'offre touristique proposée. Ce premier séjour me convainc de la pertinence et de l'actualité d'une recherche locale. Je rentre en France avec une somme d'informations inestimables sur le secteur et des contacts ouverts et enthousiastes à l'idée d'un projet de recherche.	
Années 2015-2016				
<i>Août 2015 – Décembre 2016</i>		Expatriation au Canada et début de ma formation universitaire obligatoire à Ottawa. 1 ^{ère} année : cours intensifs. 2 ^{ème} année : examen de synthèse et projet de thèse (rapports + soutenances).	J'effectue 3 séjours dans la communauté pendant mes congés d'études : l'un en octobre 2015 avec ma directrice de thèse française, un autre en juin 2016 dans le cadre de la <i>Journée Nationale des Autochtones</i> , et le dernier à la fin de l'année. Je tente le reste du temps d'entretenir mes contacts à distance (notamment sur les réseaux sociaux).	

Année 2017				
Mars – Avril	Installation à temps plein dans la communauté. Découverte du processus local d'encadrement des projets de recherche et de la nature d'une entente de recherche¹⁵.	Mes collègues m'expliquent la procédure d'encadrement des projets de recherche dans la communauté. On me conseille d'écrire au chef de Mashteuiatsh pour lui signifier mon intention de mener un travail de recherche dans la communauté. J'apprends que le chef est en congé maladie, et qu'il sera donc compliqué d'être reçue par lui. Des élections étant prévues prochainement, je décide de patienter jusqu'à la nomination du nouveau chef pour mieux me familiariser avec la procédure (conditions, déroulement, personnes à contacter) et entamer les démarches.	Je déménage à Roberval (commune limitrophe de Mashteuiatsh) en mars et retrouve mes contacts dans la communauté. Je m'y rends tous les jours afin de rencontrer un maximum de personnes. Je passe beaucoup de temps au carrefour d'accueil pour discuter avec le personnel de la SDEI. Je pose beaucoup de questions à cette période sur les stratégies marketing du tourisme et sa structure d'acteurs, dans l'optique de mieux cerner le secteur à l'étude. Le·a responsable référent·e du carrefour d'accueil me prend à nouveau sous son aile, et m'invite à plusieurs événements communautaires pour que je rencontre des personnes hors du secteur touristique (présentation de projets de recherche, Journée du Nelueun, etc.). Je suis rapidement présentée et identifiée comme étudiante, puis comme chercheuse, ce qui m'oblige à être transparente avec les personnes que je rencontre. Je me familiarise avec la vie communautaire (ses habitudes, ses événements et ses espaces), et je conscientise les normes et les frontières de ce qui m'est permis ou pas de faire en tant qu'allochtone. Le·a responsable référent·e me propose rapidement un poste de remplaçante ponctuelle au carrefour d'accueil lorsqu'il est en tournée touristique, afin de m'aider à me familiariser avec le milieu et d'assurer l'accueil des touristes même en basse saison touristique. J'accepte son offre. En attendant ma prise de poste, je continue à faire de l'observation participante dans les événements en mixité auxquels	PHASE D'INSERTION

¹⁵ Pour rappel, une entente de recherche désigne un « contrat entre des parties visant la mise en œuvre d'un projet de recherche » (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2016, p.6).

			je suis conviée. Je décide aussi, en avril, de sortir de la SDEI et d'aller interagir avec les acteurs et actrices des autres espaces touristiques comme le musée. Je ne rencontre que peu de monde à cette période. Je débute ma formation de préposée à l'accueil mi-avril. Je deviens officiellement une employée et tout le personnel de la SDEI me connaît. Bien vite, je réalise que le carrefour d'accueil n'est pas qu'un lieu fréquenté par les touristes mais qu'il est aussi un lieu de passage pour les responsables du conseil de bande (dans le cadre de réunions), les membres de la communauté (pour des demandes de services diverses) et les entrepreneurs locaux représentés par la SDEI. Outre l'accueil et l'orientation des touristes, j'assure un rôle de liaison et d'information auprès de ces derniers, et me fais donc rapidement connaître dans la communauté comme « la française du carrefour ». Mon poste me permet également d'avoir accès à de la documentation culturelle et historique sur la communauté, que j'étudie à fond pour pouvoir construire mon discours d'accueil aux touristes. Au fil du temps, mes interactions avec les touristes deviennent plus aisées. Mon poste me permet d'explorer les prémisses de cet espace touristique, de consulter de la documentation touristique (brochures, livrets, rapports, etc.) et de prendre des photos de la scénographie intérieure et extérieure. Enfin, je réfléchis en parallèle à l'avancée de mon projet de recherche.	
<i>Mai – Juin</i>	Première rencontre avec le chef de la communauté (informelle).	Suite à l'élection du nouveau chef et conseiller·es du conseil de bande, je décide d'entreprendre les démarches officielles en vue d'établir une	Je continue de travailler au carrefour d'accueil, parfois seule, parfois en binôme avec le·a responsable. Je passe du statut de remplaçante ponctuelle à celui d'employée renfort à l'accueil. Je	

		collaboration de recherche. Je recueille les conseils des gens autour de moi.	sympathise plus avec les employés du sous-sol en charge du développement économique. Je continue à me renseigner sur les dynamiques du secteur et à observer comment se déroule l'accueil des touristes. Je constate l'intérêt des touristes français pour la thématique du nelueun, ce qui m'amène à en parler dans mon discours d'accueil. Je vis aussi à cette période ma première interaction négative avec des touristes. Cette expérience me permet de discuter avec mes collègues de leur expérience des stéréotypes culturels dans le milieu et de développer des stratégies de répartition, mais elle accentue également mon malaise vis-à-vis de ma présence en tant qu'allochtone dans la communauté. La manière dont je me présente aux touristes (et aux gens de la communauté) continue à me poser problème, et je retravaille davantage mon discours d'accueil à cette période avec l'aide de mes collègues, afin de mieux me légitimer. Je continue aussi à réfléchir aux démarches pour négocier une entente de recherche localement. La procédure est inédite pour moi et m'intimide, mais (outre son caractère obligatoire) elle me semble utile pour légitimer ma présence dans la communauté. Fin mai j'assiste au vernissage d'une exposition temporaire au musée où l'ensemble de la communauté est conviée. Cet événement me permet d'interagir avec beaucoup de monde : la direction du musée, des responsables du Musée de la Civilisation de Québec, des partenaires médiatiques présents lors de l'événement, etc. Je rencontre et discute aussi pour la première fois avec le futur chef de Mashteuiatsh (réélu quelques jours plus tard). On parle de recherche académique et il insiste sur l'importance pour les chercheurs et chercheuses de répondre aux besoins de la communauté. Cette	

			rencontre suscite chez moi beaucoup de questionnements autour de la contribution de ma recherche, ma posture sur le terrain et le sens d'un engagement décolonial. Les semaines suivantes je me fais plus présente dans les autres espaces touristiques de la communauté, notamment le musée où des expositions temporaires intéressantes ont lieu à l'époque (sur la langue, l'identité, etc.), qui me permettent de mieux comprendre comment la communauté se « met en discours » pour un public local et extérieur. Je fais davantage connaissance avec les guides de cet espace. Les élections du nouveau chef de Mashteuiatsh ont lieu fin mai et marquent un tournant pour moi : je peux enfin enclencher le processus de négociation d'une entente de recherche. Mes réflexions de recherche mûrent également à cette période. Je tente toujours d'en apprendre plus sur la place du tourisme dans le projet de reconnaissance culturelle de la communauté, et les liens existants entre affirmation identitaire, fierté et profit. Mon focus est toujours sur l'identité, la marchandisation, l'authenticité, et le rapport au marché économique. Je cible davantage les espaces, publics et événements discursifs à analyser. La présentation d'un projet de thèse préliminaire à l'université d'Ottawa me permet d'avancer sur la planification du projet. Début juin je m'insère davantage dans le quotidien de la communauté à l'occasion de diverses invitations amicales à des événements organisés par la SDEI ou des événements communautaires en mixité choisie où je retrouve des personnes familières, mais où je suis aussi introduite à de nouvelles personnes (des membres du conseil de bande, les artisans du site de transmission, etc.). Lors de l'un de ces événements,	

			je rencontre un·e acteur·ice patrimonial·e impliqué·e dans la réclamation du nelueun dans la communauté (indépendant·e du conseil de bande). On parle de la situation de la langue et des projets dans lesquels iel est impliqué·e avec les communautés innues de la Côte-Nord. Iel est enthousiaste à l'idée que mon projet de recherche parle (même minimalement) du nelueun. Iel me décrit aussi pour la première fois les clivages intra et inter-ethniques autour de la langue. Iel m'invite chez lui·elle quelques jours plus tard pour répondre à mes questions sur la situation de la langue et me montrer des sources écrites. Je ressors de chez lui·elle très motivée, avec une liste de personnes à contacter de sa part. Fin juin, j'assiste à la <i>Journée Nationale des Autochtones</i>, qui cette année est placée sous le signe du nelueun. Je commence à m'intéresser à ce qui se passe avec le nelueun en dehors du tourisme. Quel est le rapport des membres de la communauté à la langue ? Quels sont les débats idéologiques entourant le nelueun ? Quels sont les usages contemporains de la langue et qui sont les <i>locuteurs</i> pour les gens de la communauté ? Je réfléchis à la présence linguistique du nelueun dans le paysage urbain et à son usage performatif dans les différents discours d'élus que j'ai pu entendre dans le cadre d'événements communautaires.	
<i>Juillet – Août</i>	Début des démarches : 31 juillet : envoi d'une lettre d'intention au nouveau chef de la communauté.	Documents produits pendant cette période :	La haute saison touristique démarre en même temps que la 11^{ème} édition du GRPN, pour laquelle je suis bénévole. La communauté est en pleine effervescence à cette période. Les associations touristiques régionales et sectorielles font une énorme publicité de l'événement, et l'usage qu'elles	

	1^{er} août : réponse positive du chef qui accepte de me recevoir pour discuter de mon projet de recherche. 9 août : première rencontre informelle avec un·e membre de mon futur comité aviseur, qui m'explique les étapes du processus d'entente de recherche.	• Lettre d'intention en vue d'entreprendre un projet de recherche (2 pages)	font du nelueun et de l'imagerie ilnu dans les slogans, brochures, et vidéos créées à cette période attire mon attention. Je commence à m'intéresser à ce public pour ma recherche et réfléchis à la question de la circulation des discours sur la communauté et l'appropriation de son image à l'extérieur. Mi-juillet, j'assiste à une série de projections-débats publiques pour rencontrer des acteurs artistiques et culturels de la communauté ainsi que des touristes. Je m'intéresse à cette programmation « alternative » (ciblant des visiteurs allochtones) portée par des actrices et acteurs autres que ceux du tourisme, pour voir quel message est transmis. Mes rencontres ne sont pas fructueuses car peu de monde participe à ces projections, mais je parviens à faire la connaissance d'un·e ancien·ne chercheur·e de la communauté (depuis marié·e à un·e ilnu), qui me donne des conseils pour bien préparer mes démarches auprès du conseil de bande. Fin juillet je prends part pour la première fois à une visite guidée du site de transmission culturelle, qui a ouvert pour la haute saison. J'écoute le discours des guides, j'observe les performances culturelles des artisans et les interactions touristes-hôtes, tout en prenant des notes et des photos des campements vides. Je suis frappée par la récurrence de l'usage du nelueun dans le script des guides. Je profite globalement de la haute saison pour intégrer plusieurs groupes de visites guidées dans différents espaces (musée, site, église, jardin des plantes au musée, etc.). Je fais beaucoup d'observation participante et de prise de notes à cette période. Début août, j'assiste au festival de contes et légendes <i>Atalukan</i> en présence des membres de la communauté, des artistes d'autres communautés autochtones de la province (surtout	

			des nations algonquiennes), et de spectateurs et participants allochtones. Ce festival célébrant la tradition orale autochtone me permet d'en apprendre plus sur l'histoire et les savoirs(-faire) des membres de la communauté. Je questionne aussi certains conteurs sur la place du nelueun dans la tradition orale et comment la tradition orale pense la communication d'un point de vue ontologique. Cet événement me permet aussi de rencontrer des aînés de la communauté, un public plus laconique que je n'avais pas eu l'occasion de rencontrer lors d'autres événements communautaires. Je tisserai des liens durables avec certains d'entre eux à partir de cet événement. Je fais également une rencontre décisive lors de ce festival : celle d'un·e acteur·ice de la réclamation membre du comité <i>Patrimoine et Culture</i>, qui avait entendu parler de moi et de ma lettre d'intention au chef. On discute de mon projet, et iel m'expose d'emblée les besoins de son comité en termes d'expertise (socio)linguistique, notamment sur la question de la réclamation du nelueun. Le thème du tourisme ou de la construction identitaire dans le tourisme est pour iel secondaire, et iel m'encourage à me focaliser davantage sur la question de la langue. Cette nouvelle me soulage autant qu'elle m'inquiète : la question de la réclamation linguistique m'intéresse plus que celle du tourisme, mais la perspective de changer radicalement de sujet de thèse ne me semble pas faisable. Suite à notre discussion, celui-ci·celle-ci me propose de m'aiguiller dans le reste de mes démarches avec le conseil de bande. J'accepte avec joie. Face à la longueur et la complexité de la procédure de négociation d'une entente de recherche, je prends conscience de la nécessité de prolonger ma présence	

			sur le terrain, et aussi de réfléchir à comment négocier un angle plus « linguistique » à mon projet. Je décide de faire valoir le fait que la question de la réclamation linguistique peut être captée à travers l'étude du tourisme.	
<i>Septembre – Octobre</i>	Présentations du projet de recherche : 22 septembre : présentation du projet de recherche au comité <i>Patrimoine et Culture</i> (comité restreint). 30 septembre : présentation du projet de recherche au conseil d'administration du conseil de bande.	Documents produits pendant cette période : • Description du projet de recherche préliminaire (28 pages) • Synthèse du projet de recherche et document FAQ (8 pages)	Suite à ma rencontre avec un·e membre de PCT, le processus de négociation est lancé. Je me prépare aux diverses rencontres planifiées dans l'optique de présenter mon projet actuel et de négocier un projet de recherche commun. Je cogite sur les liens entre réclamation linguistique et tourisme, et j'en discute avec ma direction de thèse qui me conseille des lectures pour explorer la question. Je contacte aussi une anthropologue membre de mon comité de thèse à l'université d'Ottawa pour lui demander conseil sur le processus de négociation des projets de recherche en milieu autochtone. Pendant cette période, je reprends aussi mon poste au carrefour d'accueil et assiste à des « tournées » de grands groupes de touristes (des tours opérateurs, des étudiants du Cégep de Saint-Félicien, etc.). Je continue à prendre des notes des interactions auxquelles j'assiste et/ou des discussions que j'ai avec certains touristes. En octobre, je prépare mon terrain au congrès international de l'ITAC à Calgary. Je prépare également mes formulaires de consentement et commence à réfléchir à l'armature et la passation de mes entretiens. J'ai dans l'optique de pouvoir bientôt commencer à mener des entretiens une fois l'entente de recherche signée. Je fais aussi des recherches sur l'Histoire de la communauté et sur la construction de la scénographie intérieure et extérieure du carrefour d'accueil.	1 ^{re} PHASE DE NÉGOCIATION

<i>Novembre – Décembre</i>	Présentation du projet de recherche : 20 novembre : nouvelle présentation du projet de recherche au comité <i>Patrimoine et Culture</i> (comité élargi). 5 décembre : j'envoie mes commentaires sur l'enquête de 1993 et j'accepte l'offre conditionnelle du comité.	Je décide lors de la préparation de la nouvelle présentation de mon projet au comité <i>Patrimoine et Culture</i> de mettre l'accent sur la question du nelueun dans le tourisme, et de mettre au second plan celle de l'identité, afin d'aller dans le sens des acteur·ices de la réclamation. La réunion du 20 novembre aboutit à une acceptation conditionnelle de mon projet de recherche par le comité. La condition : réactualiser l'enquête sociolinguistique de 1993 dans mon projet. Retour en France : décembre 2017 – avril 2018. Après une période d'évaluation de la faisabilité de cette requête, j'accepte en renégociant toutefois l'intégration de certains pans de l'enquête seulement (ex : la question des attitudes et représentations linguistiques) plutôt que l'enquête dans son intégralité. Après concertation avec ma direction de thèse, je propose également au comité une contribution axée sur la reconceptualisation de la valeur du nelueun dans le contexte du tourisme.	Début novembre, je participe au congrès international de l'ITAC sur le thème de l'association entre culture et économie. Cet événement est important pour la contextualisation générale de mes réflexions sur le tourisme autochtone comme levier de reconnaissance culturelle, et j'y vais dans l'optique de mieux comprendre le rôle politique et économique du tourisme autochtone au Canada, les discours marchands sur l'identité et l'authenticité autochtone, ainsi que la place des langues dans les stratégies de commercialisation de la culture autochtone. Quelques jours après ma présentation au conseil de bande, j'assiste dans la communauté à la restitution publique d'un projet de recherche en rapport avec le rapatriement d'objets traditionnels, ce qui me permet de voir ce que les acteur·ices de la réclamation attendent d'un projet de recherche. En période de flou au niveau de la collaboration, cette expérience suscite chez moi de nouvelles réflexions anxieuses sur l'utilité de ma contribution à la communauté. Dans ce contexte, je réfléchis pour la première fois à réorienter mon sujet de thèse autour de la valorisation du nelueun dans le tourisme. Début décembre marque le début de la période hivernale et donc le début de la basse saison touristique. Le carrefour d'accueil où je travaille encore est peu fréquenté à cette période. Je prends des photos de la scénographie extérieure. Je prépare aussi mon retour prochain en France.	

		Documents produits pendant cette période : • Commentaires sur l'enquête sociolinguistique de 1993 (4 pages).		
Année 2018				
<i>Février – Mars (à distance)</i>	27 février : je suis informée par courriel de la dissolution de la collaboration en cours avec le comité <i>Patrimoine et Culture</i>. On me transfère vers un nouveau comité aviseur. 1^{er} mars : première prise de contact avec le comité <i>Économie, Emplois et Partenariats stratégiques</i>, et planification d'une rencontre lors de mon retour dans la communauté en avril.	Après une période de réflexion, le comité <i>Patrimoine et Culture</i> décide de ne pas poursuivre les négociations. On me recommande au comité <i>Économie, Emplois et Partenariats stratégiques</i>. Ce dernier me propose une rencontre pour échanger autour de la nature exacte de mon projet, et pour déterminer si un maillage est possible selon les besoins et objectifs de chacun.		PHASE DE TRANSFERT

<i>Avril – Mai</i>	Réunions et nouvelles présentations du projet de recherche : 23 et 24 avril : retour dans la communauté et première réunion avec mon potentiel nouveau comité aviseur (contact, nature du projet et questions logistiques). 25 avril : présentation du projet de recherche au comité général (par mon comité aviseur). 3 mai : réunion pour passer en revue la suite de la procédure. 9 mai : présentation du projet de recherche au nouveau <i>groupe de travail en tourisme</i>, qui le valide. Du 9 mai au 11 juin : rédaction collaborative d'une entente de recherche.	Je fais connaissance avec mon potentiel nouveau comité aviseur lors d'une série de réunions, ainsi qu'avec le (récemment formé) <i>groupe de travail en tourisme</i>¹⁶. Ce groupe de travail est composé d'acteur·ices de la réclamation et d'acteur·ices du tourisme. Négociation d'un projet de recherche commun et d'un processus légèrement accéléré car mon projet avait déjà été approuvé par le conseil d'administration. Il est décidé que le projet de recherche que je mènerai avec la communauté serait focalisé sur l'analyse des retombées symboliques du tourisme dans la communauté. La version académique du projet pourrait quant à elle être plus souple en termes d'orientation, d'objet d'analyse et de données. Celle-ci devra dans tous les cas faire l'objet d'une relecture par la communauté. Le groupe de travail en tourisme (avec à sa tête les membres du comité <i>Économie, Emploi et Partenariats</i>	Retrouvailles avec mes collègues de la SDEI en avril et reprise de mon poste après plusieurs mois d'absence. Je constate des changements dans l'aménagement interne du carrefour d'accueil. La direction a également changé. De mi-avril à début mai je me focalise entièrement sur l'établissement d'une collaboration de recherche avec mon nouveau comité aviseur, avec qui le dialogue est positif. La direction du comité me donne l'opportunité de me réinsérer dans la vie communautaire en m'invitant au Rassemblement de Printemps (<i>Pebkupesekau</i>) en territoire (à Pointe-racine, environ 1h30 de route de Mashteuiatsh) le week-end suivant. Cet événement normalement en non-mixité me permet de renouer avec des personnes d'intérêt (chef, responsables d'organismes culturels), mais aussi de tisser des liens avec les acteur·ices patrimoniaux de la communauté, notamment des aînés et les membres du comité des femmes de Mashteuiatsh. D'une manière générale, entre avril et mai, j'essaye encore de capter les logiques culturelles, économiques, mais aussi linguistiques du secteur touristique, en menant des observations et en discutant avec mes collègues et les responsables du tourisme. J'en apprends plus sur les clivages et tensions existantes, cette fois dans le tourisme.	2^{ème} PHASE DE NÉGOCIATION

¹⁶ Aussi appelé « table de travail en tourisme » ou « comité de mise en œuvre de la stratégie tourisme de Mashteuiatsh ».

		<i>Stratégiques</i>) est désigné comme mon nouveau comité aviseur. La version finale du projet est abrégée « Tourisme et Identité culturelle », et comprend une analyse du rôle du nelueun dans le tourisme. Documents produits pendant cette période : • Description sommaire du projet de recherche selon le canevas de la communauté (6 pages)		
<i>Juin – Juillet</i>	6 juin : la deuxième version de l'entente de recherche est produite. Cette dernière est mise en forme selon le canevas de la communauté. 11 juin : la version finale est produite et soumise aux élus du conseil pour signature. 18 juin : présentation du projet de recherche au groupe de travail en tourisme.	Période de réécriture de certains points de l'entente (notamment celui de la propriété intellectuelle et de la conservation des données). Signature de l'entente de recherche, début de la phase de recueil des données primaires de la recherche. Documents produits pendant cette période : • Entente de recherche (15 pages)	Début juin la rédaction d'une entente de recherche avec mon nouveau comité aviseur est bien enclenchée et je commence à réfléchir activement à la manière dont je vais recruter des touristes et des gens de la communauté en vue de faire passer des entretiens. Je réfléchis aussi à comment je vais organiser matériellement ma passation d'entretiens (formulaires, espaces, stratégies de sélection et d'accueil, mise en place, etc.). Pendant cette période, j'interagis beaucoup avec les gens de la communauté (artisans, personnel du musée, artistes, acteurs patrimoniaux) et les jeunes préposés en tourisme recrutés pendant la saison estivale. Je participe à divers événements touristiques et communautaires (course cycliste, Défi Pierre Lavoie, JPE, JNA, vernissage de la nouvelle exposition permanente au	

	27 juin : approbation finale de l'entente de recherche par toutes les instances.		musée, fête de la Saint-Jean etc.) pour recueillir des données diverses et établir le contact nécessaire avec certaines personnes en vue d'un futur recrutement. Fin juin l'entente de recherche est validée par le conseil de bande et je mène mon premier entretien officiel avec un couple de touristes français. Mon comité aviseur est impatient d'avoir des données sur les retombées symboliques du tourisme et les attentes des visiteurs, ce qui m'amène à me focaliser entièrement là-dessus. Je fais en sorte que les thèmes de mes grilles d'entretien incorporent les besoins de mon comité aviseur ainsi que les miens. Au même moment, le conseil de bande décide de totalement revoir sa politique d'affichage du nelueun dans la communauté, et opte pour un affichage bilingue, notamment au niveau de la signalétique, dans un objectif d'affirmation culturelle. Je réalise devoir faire plus d'entretiens qu'initialement prévu pour pouvoir fournir des résultats quantifiables à mon comité aviseur. Mi-juillet, je mène une série de micros-trottoirs lors du GRPN où j'interroge les touristes sur leur perception de l'évènement. Ces données initialement recueillies pour mon comité aviseur s'avèrent néanmoins intéressantes pour moi. D'une manière générale, je me concentre sur des événements à grand déploiement identitaire pendant cette période estivale intense. J'essaye également de recruter des gens de la communauté (artisans, artistes, etc.).	
<i>Août – Septembre</i>	1 ^{er} août : réunion avec mon comité aviseur pour discuter du recrutement des publics à l'étude.	Suite de la phase de recueil des données primaires.	Je me consacre pleinement au recueil des données primaires de la thèse, à savoir les entretiens. Plusieurs rencontres ont lieu avec mon comité aviseur pour mettre en place une stratégie de	PHASE DE COLLAB

	15 août : je présente mon projet de recherche sur les ondes de la radio communautaire (Chuk FM), et je clarifie le processus de recrutement pour les membres de la communauté. 28 août : réunion-bilan #1 de l'avancée du projet de recherche (suivi de la phase de recrutement et collecte des données).	Période intense de recueil des données et rencontres fréquentes avec mon comité aviseur pour assurer le suivi du projet, fixer les modalités de collaboration, et faire des bilans d'étapes des données déjà recueillies. Documents produits pendant cette période : • Premier bilan du recueil de données (4 pages)	recrutement des publics à l'étude. Il est convenu que je recrute moi-même les touristes et les acteur·ices du tourisme (employés, responsables, entrepreneurs et associations touristiques), et que mon comité aviseur m'assiste dans le recrutement des autres publics, en contactant notamment les responsables politiques (en leur demandant de relayer l'information auprès de leurs collègues et les membres de leurs familles), et les membres de la communauté (via un avis public et la diffusion continue d'une annonce à la radio). La SDEI me réserve une salle au carrefour d'accueil pour faire passer mes entretiens. L'avis public n'a pas l'effet escompté et soulève des interrogations des membres de la communauté, qui m'amènent à devoir clarifier la nature du projet, le processus de recrutement et mon positionnement lors d'une émission radiophonique. Début août, je conduis mes premiers entretiens avec des touristes de passage. Je rencontre des difficultés initiales à recruter ce public, qui a généralement peu de temps à m'accorder, et il m'est difficile de mener des entretiens tout en gérant en même temps l'afflux de touristes. J'affine mes critères de sélection en discutant longuement avec eux pendant et après mon script d'accueil, et la plupart de mes entretiens sont menés dans des périodes creuses (le week-end) ou lorsque je ne suis pas seule à mon poste. Je profite de l'arrivée des guides saisonniers pour les recruter également. Je participe à nouveau au festival de contes et légendes <i>Atalukan</i> dans l'optique de rencontrer des touristes, et de mener des entretiens avec des conteurs. Je ne récolterai au final que peu de données du fait de la dimension intimiste de l'événement, mais je réussis à me faire un certain nombre de contacts pour des	

			projets futurs. La deuxième moitié d'août je commence mes entretiens avec les acteur·ices du tourisme et les acteur·ices de la réclamation au conseil de bande (ces dernier·es me présentent aux personnes d'autres services et me confient des documents utiles sur la réclamation du nelueun). Suite à une recommandation de mes collègues de la SDEI, la direction du musée me recrute comme employée sur le site de transmission culturelle pour combler l'absence de main d'œuvre et me permettre de recueillir des données. En parallèle, je suis chargée par ma direction de thèse de l'organisation d'un panel pour le congrès du <i>Réseau Francophone de Sociolinguistique</i> dont le thème de l'édition 2019 est « Langues de valeur et valeur des langues ». Ce panel cimente davantage mon souhait de m'orienter vers la thématique de la valorisation linguistique¹⁷. Fin août je commence mon nouvel emploi sur le site en qualité d'agente de caisse. Je fais connaissance avec l'équipe des guides et artisans de cet espace, que j'avais déjà rencontrés dans le contexte d'activités touristiques mais avec qui je n'avais pas pour l'instant interagi en privé de manière continue. Mon poste me permet d'observer et prendre en note le déroulé des visites guidées avec les groupes de touristes. Je sympathise avec l'équipe et les responsables qui supervisent cet espace, qui me confient les défis et enjeux du secteur, et plus généralement avec qui je partage des discussions intimes sur leur vécu. Ces derniers sont intéressés par ma recherche, me posent des questions et se portent volontaires pour m'aider. Je recrute rapidement les guides de cet espace pour	

¹⁷ Cette réorientation progressive du sujet ne se fera officiellement que bien après la fin de mon terrain et la restitution de mon travail à la communauté, durant la phase de rédaction de la thèse.

			des entretiens (ayant lieu au carrefour d'accueil ou au musée). Ma présence sur le site me permet aussi de rencontrer diverses délégations (de touristes, de journalistes, de responsables d'associations touristiques). En septembre je continue à faire passer des entretiens et à observer des visites guidées, en me focalisant notamment sur les stratégies (méta)linguistiques dans les scripts des guides. Mi-septembre je suis invitée à intégrer une délégation universitaire de passage au musée, ce qui me permet d'observer une visite guidée dans cet espace également. À cette époque, je mène aussi des entretiens avec des responsables d'associations touristiques. Enfin, je suis invitée à une réunion sur la valorisation du nelueun dans les espaces touristiques et communautaires, ce qui me permet d'avoir accès aux réflexions stratégiques conjointes des acteur·ices de la réclamation et du tourisme au sujet de la langue.	
<i>Octobre</i>	15 octobre : réunion-bilan #2 de l'avancée du projet de recherche (suivi de la phase de recrutement et collecte des données).	Retour en France (novembre à mai) : analyse des données et rédaction du rapport de mi-étape du projet de recherche pour présentation à mon retour dans la communauté. Le suivi avec mon comité aviseur se fait à distance, via des appels téléphoniques. Documents produits pendant cette période :	Début octobre je continue mes observations et mes entretiens au carrefour d'accueil, sur le site de transmission culturelle et au musée. Je mène quasiment tous mes entretiens écrits à cette période : avec des acteur·ices de la réclamation, des responsables du tourisme, des entrepreneurs externes et des responsables d'associations touristiques. J'assiste encore à quelques visites guidées de tours opérateurs, et à une dernière réunion bilan avec mon comité aviseur avant mon retour en France.	

		Deuxième bilan du recueil de données (4 pages)		
Année 2019				
<i>Mai, juin, juillet</i>	29 juillet : présentation du rapport de mi-étape au comité aviseur et validation des résultats.	Retour dans la communauté pour restituer le projet de recherche en cours et recueillir des données supplémentaires (surtout des entretiens). Documents produits pendant cette période : Rapport de mi-étape (37 pages)	Retour à Mashteuiatsh pour un séjour de 3 mois (de mai à juillet). À mon arrivée au carrefour d'accueil ilnu, je constate que les idées pour optimiser l'affichage linguistique soulevées lors de la réunion à laquelle j'avais assisté l'an dernier ont été implémentées. J'aperçois aussi plus de documentation, et des jeux ludiques pour amener les touristes à s'intéresser au nelueun. Je remarque la récurrence des termes des lexiques distribués dans la nouvelle documentation et l'affichage. Mes collègues me confirment la portée stratégique de ce changement, qui va dans le sens des initiatives du conseil de bande pour la langue (notamment faire apprendre des termes usuels aux employés et aux entreprises). J'apprends également la fermeture (ou privatisation) du site de transmission aux touristes, et je discute avec mes collègues des dernières décisions politiques concernant le tourisme. À cette période, je reprends mon travail au carrefour et suis temporairement promue conseillère en tourisme, ce qui me permet d'accompagner la SDEI en tournée touristique avec les responsables et conseillers touristiques du SAGLAC. Cette tournée (qui consiste en deux jours de formation et de visites des entreprises de la région) me permet d'observer de l'intérieur les stratégies promotionnelles de l'ATR, et de comprendre la place de Mashteuiatsh au sein de l'offre régionale. Je profite enfin de mon retour pour recueillir des données (observations, notes et	

			entretiens écrits) avec les trois publics que je considère n'avoir que peu interrogés au cours de ma recherche : les aînés de la communauté (locuteurs et locutrices de nelueun), et les entrepreneurs touristiques externes. Mes discussions avec les aînés me permettent notamment de mieux comprendre les clivages ethnolinguistiques dans la communauté, et de faire sens de choses déjà observées, lues et entendues.	
Année 2020				
<i>Janvier</i>	14 janvier : présentation du rapport final du projet de recherche au conseil de bande et à la population.	Retour dans la communauté pendant une semaine pour la restitution des résultats de la recherche (présentation du rapport final), conformément aux exigences de l'entente de recherche. Trois présentations du projet sont faites la journée du 14 janvier : • <i>Matin</i> : présentation du projet à la radio		PHASE DE RESTITUTION

		communautaire (entretien radiophonique) • <i>Après-midi</i> : présentation du projet aux élus du conseil de bande (chef et conseiller·e·s) • <i>Soir</i> : présentation du projet à la population (conférence publique au musée) Cette restitution valide les résultats de la recherche du côté de la communauté. Documents produits pendant cette période : • Rapport final (41 pages)		

Annexe 10

Ancien dépliant touristique du MAM¹⁸

Les services offerts

Une visite guidée? Pourquoi pas! Après tout, ce n'est pas tous les jours que vous avez l'occasion d'être en contact avec la culture des premiers habitants du pays! Le guide du Musée amérindien de Pointe-Bleue offre à ses visiteurs toutes les informations relatives aux expositions et à la vie quotidienne de ces premiers habitants. Si vous êtes en groupe, vous serez reçus par un animateur qui vous présentera les expositions et répondra à vos interrogations. Si vous êtes seul(e) ou en famille, offrez-vous le loisir de découvrir la culture de ce groupe ethnique hors du commun.




Les heures d'ouverture

Le Musée amérindien de Pointe-Bleue est ouvert toute l'année.
(Admission à prix populaire)

Du 01 juin au 30 septembre
(Sept jours par semaine)
Lundi au samedi (incl.)
de 9h à 18h.
Dimanche de 12h à 17h.
Mardi et jeudi de 9h à 18h
et de 19h à 21h.

Du 1^{er} octobre au 31 mai
(Cinq jours par semaine)
Lundi au vendredi (incl.)
de 9h à 11h30 et de 13h30 à 15h30

Réservation pour groupe.





Musée amérindien de Pointe-Bleue
La Société d'Histoire et d'Archéologie
Musée amérindien de Pointe-Bleue
407, rue Amos
Mashérouah, (Québec) G0W 2H0
Tél. : (418) 775-4842

LES MONTAGNAIS

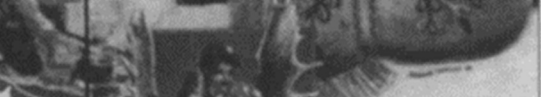
du nomadisme à la sédentarisation

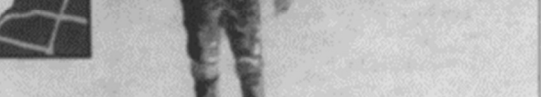


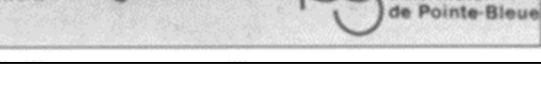










¹⁸ Source : Bousquet (1996). Date de création du dépliant située vers 1991.

Les débuts

L'idée d'implanter un musée à vocation exclusivement amérindienne est lancée à la suite de la formation, en 1976, de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Pointe-Bleue. Corporation à but non lucratif, la société est alors composée uniquement d'autochtones animés par l'importance de sauvegarder l'héritage culturel de la nation.



Moins d'un an plus tard, le 5 juin 1977, le Musée amérindien de Pointe-Bleue ouvre ses portes au public pour la toute première fois. Les premiers visiteurs sont les Amérindiens eux-mêmes qui reconnaissent en cette initiative une valeur sûre pour la sauvegarde de leur patrimoine. De son côté, le public y trouve une information juste et démystifiante pour finalement en venir à une connaissance plus approfondie de la vie, des mœurs et des traditions des premiers habitants de la région Saguenay-Lac Saint-Jean.

La vocation

Le Musée amérindien de Pointe-Bleue s'efforce de participer efficacement à l'éveil culturel des Amérindiens qui a pris beaucoup d'importance depuis les quinze dernières années. Il s'identifie plus spécifiquement comme étant le centre des activités culturelles et touristiques de Pointe-Bleue de par l'histoire et l'héritage culturel qu'il véhicule.

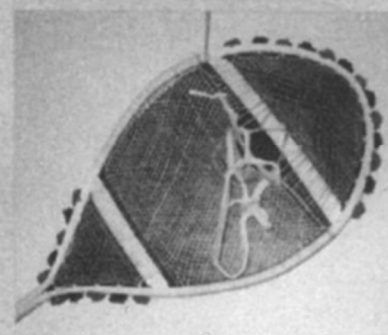


Ce qu'on peut y voir

Fort d'une expérience méritoire de plus de quinze ans à titre d'ambassadeur de la tradition orale des montagnais, le Musée amérindien de Pointe-Bleue offre à sa clientèle des expositions thématiques et temporaires axées sur la culture et le mode de vie des autochtones.

Pour sa clientèle scolaire, le Musée propose des activités éducatives reliées à sa thématique et à ses expositions. Il est préférable de réserver à l'avance.

Lieu d'échange, de questionnement et de connaissance, le musée amérindien veut faire vivre à ses visiteurs une rencontre avec la culture des premiers habitants.



Annexe 11

Présentation des espaces touristiques et rôle de la langue

La majorité des données composant mon corpus ont été recueillies dans les trois espaces touristiques principaux de la communauté dans lesquels j'ai été impliquée au cours de ma recherche : le carrefour d'accueil touristique (le *Nikuishkushtakan*), le site de transmission culturelle (le site *Uashassihstsh*), et le musée¹⁹ (*Kakanauelitakanitshuap*).

Le choix de cibler ces trois espaces était motivé par plusieurs facteurs. Le premier était leur centralité dans l'offre touristique de la communauté. Ces espaces constituaient en effet les principaux sites de fréquentation des touristes, et donc les principaux sites de la mise en discours de la culture et de l'histoire des Pekuakamiulnuatsh – et par extension, de la valeur des ressources culturelles présentées, dont la langue. Le nelueun constituait une ressource sémiotique centrale aux activités de chacun de ces espaces, utilisée à la fois dans l'affichage intérieur et extérieur, dans les matériaux textuels disponibles en consultation, et lors de visites guidées, à travers des performances (méta)linguistiques. Le deuxième facteur, découlant du premier, était que ces espaces étaient également, en coulisses, des lieux où s'articulaient des réflexions stratégiques sur le nelueun – émanant tant des responsables que des employés – portant à la fois sur ses possibilités de matérialisation au sein des contraintes posées par la situation de réclamation, que sur ses modalités sémiotiques de valorisation et de transmission dans le contexte des activités touristiques. Enfin, un troisième facteur était qu'ils assumaient également le rôle d'espaces « fédérateurs » au sein de la communauté, en étant réquisitionnés pour l'usage de ses membres en basse saison touristique et/ou dans le cadre d'événements ponctuels. Le site et le musée accueillaient ainsi la plupart des rassemblements communautaires (pow-wow, consultations publiques, ateliers collectifs, conférences, etc.), en faisant des lieux de socialisation incontournables pour les gens de la communauté. Parmi ces rassemblements se trouvaient des événements spécifiquement dédiés au nelueun, et propices à l'usage de la langue et/ou au déploiement d'un discours sur la langue et l'identité, qui réunissaient à la fois les membres de la communauté et les acteurs et actrices de la réclamation. Cette mutualisation des espaces m'a permis d'avoir un contact direct et fréquent avec l'ensemble des publics de mon étude dans des contextes propices à la

¹⁹ De son nom officiel : « Musée Amérindien de Mashteuiatsh ».

discussion, mais aussi de faire le lien entre ce que j’observais dans le contexte du tourisme et ce qui se passait (notamment avec le nelueun) dans le contexte de la communauté.

Le recueil des données dans ces espaces s’est fait de manière fractionnée entre 2017 et 2019, dans le cadre de mes fonctions d’employée du secteur touristique (de manière permanente au carrefour d’accueil et de manière temporaire sur le site de transmission culturelle) ou dans le contexte de mes interactions quotidiennes avec les gens de la communauté. Cette annexe propose une description « embarquée » de chacun de ces espaces, et décrit la place et les fonctions du nelueun dans chacun d’eux.

- *Le Nikuishkushtakan*

Le premier espace que j’ai investi lors de mon arrivée dans la communauté en 2017²⁰, a été le carrefour d’accueil touristique²¹ où j’ai été engagée comme remplaçante périodique, puis régulière, chargée de l’accueil et de l’animation durant toute la durée de ma recherche. Situé à l’entrée de la communauté, sur la route principale reliant Mashteuiatsh et les villes environnantes de Roberval et de Saint-Prime, le Nikuishkushtakan constitue le premier point d’arrêt des touristes débarquant à Mashteuiatsh, et leur premier point de contact avec la culture des Pekuakamiulnuatsh²². En théorie, le carrefour d’accueil assume les fonctions d’un bureau d’information touristique (ou office du tourisme) standard, en ayant pour mission d’accueillir la clientèle de passage, de lui fournir de l’information et de la documentation touristique, et de la diriger vers les principaux attraits de la communauté. Dans les faits, comme j’ai pu m’en rendre compte pendant mes années de travail sur place, l’accueil touristique offert dans cet espace allait au-delà d’un simple partage d’informations pratiques, et prenait la forme d’une véritable animation culturelle, qui se traduisait dans l’interaction avec les touristes par un travail narratif semblable à celui des guides présents sur le site et au musée. Ce travail, axé sur la promotion des attraits de la communauté mais aussi sur la démystification de la culture locale, était pris très au sérieux par le personnel

²⁰ En 2014, si l’on compte mon pré-terrain (voir l’Annexe 9).

²¹ Aussi connu sous le nom de « carrefour d’accueil ilnu ».

²² Ce premier contact se fait dans la rencontre avec le personnel d’accueil, mais aussi par le biais de la scénographie (intérieure et extérieure) culturellement marquée du lieu lui-même. À titre d’exemple, chaque face de l’édifice du carrefour d’accueil affiche une imagerie culturelle réminiscente des 5 saisons ilnu (l’hiver, le printemps, le pré-printemps, l’été et l’automne).

d'accueil, composé d'un-e superviseur-e permanent-e à l'accueil et à l'animation, et de préposés saisonniers travaillant en qualité d'animateurs et animatrices culturelles (désormais désignés sous l'appellation de « guides »²³). Dans cet espace, chaque guide était amené à développer un discours d'accueil personnalisé (ou « script »), alternant entre un partage d'informations pratiques (localisation des espaces touristiques sur la carte, activités proposées, etc.), et une présentation condensée de l'histoire de la communauté de la période de contact avec les Européens jusqu'à nos jours, afin de capter l'intérêt des touristes et les amener à rester plus longtemps dans la communauté²⁴. Ce travail narratif se poursuivait dans les moments de discussion informelle avec les touristes, qui interrogeaient fréquemment l'expérience individuelle des guides en tant qu'autochtones. Les questions culturelles, politiques et linguistiques des touristes étaient pour les guides l'occasion de conter l'histoire et les spécificités de la culture ilnu, souvent à partir de leurs propres récits de vie.



Le Nikuishkushtakan vu des berges du Pekuakami (2017)

²³ Voir l'Annexe 7.

²⁴ Lorsque le carrefour n'était pas très fréquenté, les guides pouvaient également offrir un tour de la bâtisse.



Le Nikuishkushtakan vu du stationnement adjacent à la route principale (2017)

En étant un premier point de rencontre interculturel, le Nikuishkushtakan s'est imposé, dès mes pré-terrains, comme un lieu clé pour observer et analyser les interactions entre touristes et guides, les dynamiques identitaires et idéologiques qui structuraient ces interactions, et les stratégies de valorisation de la culture et de la langue dans ce contexte. Au-delà de son rôle de lieu d'accueil, le Nikuishkushtakan était aussi un lieu clé où se construisait la stratégie touristique de la communauté sur le plan promotionnel, puisque la bâtisse abritait également les bureaux de la SDEI. En étant quotidiennement présente au carrefour, je pouvais ainsi interagir autant avec les touristes qu'avec les guides et les employés de la SDEI, dont les bureaux se trouvaient à proximité²⁵. Sur place, je pouvais poser des questions sur la culture et le fonctionnement du tourisme dans la communauté, avoir accès à la documentation (historique, culturelle, touristique) en consultation libre, identifier et/ou rencontrer les divers intervenants du milieu (les responsables des différents organismes touristiques, les associations touristiques régionales, etc.), suivre l'actualité des partenariats en cours ainsi que les dernières réflexions et orientations du tourisme. Enfin, ma présence dans cet espace m'a aussi permis de recruter aisément les touristes pour des entretiens lors de leur passage

²⁵ À l'époque de mon terrain, la bâtisse comprenait 8 employés au total, ce qui a facilité les liens de proximité et les discussions. Nous mangions et prenions le café ensemble pendant les pauses, et nous retrouvions parfois en ville (à Roberval) sur notre temps libre.

dans la communauté une fois mon entente de recherche signée²⁶. Après plusieurs années de présence au Nikuishkushtakan, j'avais le sentiment d'être intégrée à une grande famille, et j'ai pu tisser des liens d'amitié et de confiance avec les employés du lieu, qui m'ont beaucoup soutenue dans mon travail de par leurs conseils, leurs encouragements, leur disponibilité, et leur aide dans le recrutement des touristes²⁷.



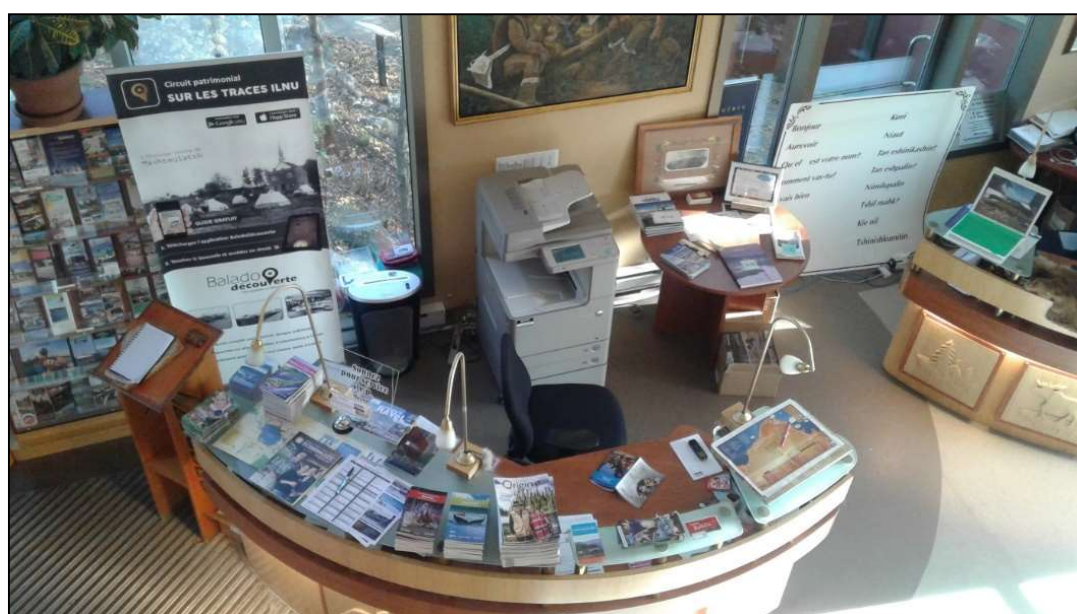
Point d'accueil du Nikuishkushtakan vu de l'entrée principale (2017)

²⁶ D'une manière générale, le fait que le Nikuishkushtakan soit un lieu de passage incontournable pour les touristes mais aussi un lieu connu des gens de la communauté en a aussi fait un espace idéal pour mener des entretiens avec les différents publics de ma recherche. Outre cet espace, qui a été le principal lieu de passation de mes entretiens, les autres lieux où j'ai mené des entretiens ont été la radio communautaire, le musée et le conseil de bande, lorsque les personnes ne pouvaient pas se déplacer. J'ai également conduit un entretien au domicile d'un·e membre de la communauté.

²⁷ Le fait que j'ai commencé à travailler au carrefour d'accueil bien avant que mon entente de recherche ne soit signée avec la communauté a aussi certainement contribué à faciliter le recrutement de ce public particulier pour des entretiens, puisque nous nous connaissions déjà.



Point d'accueil du Nikuiskushtakan vu de l'entrée arrière (2017)



Point d'accueil du Nikuiskushtakan vu d'en haut (2017)

Le Nikuiskushtakan s'ouvre sur une grande salle aménagée en point d'accueil pour les visiteurs²⁸. Dans cette salle se trouve, directement à gauche de la porte d'entrée

²⁸ La description de l'espace intérieur du carrefour que je donne ici se base sur les données photographiques recueillies dans le cadre de cette recherche, et sur le contenu d'une vidéo embarquée prise le 3 mai 2018.

principale, un bureau ovale en bois²⁹, sur lequel est disposée une sélection de documents pratiques visant à faire découvrir la culture ilnu aux visiteurs : le guide touristique de la région, un livre d'or, un livre sur les Premières Nations, une légende innue imprimée, un sondage de satisfaction touristique, le magazine régional du tourisme autochtone³⁰, trois dépliants touristiques (de la région, de la province et de Mashteuiatsh), une carte de la communauté, et enfin, des fiches de lexique en nelueun en distribution libre. L'espace mural à proximité de la porte d'entrée comporte également un certain nombre d'affiches tire-l'œil – essentiellement des cartes (de la région, de la communauté, des onze nations autochtones du Québec³¹, etc.) ayant pour fonction d'identifier la communauté au sein de l'espace régional et national³². Au milieu de la salle se trouve une vitrine rectangulaire exposant des objets traditionnels ilnu (couteau croche, sac, rame, etc.), et sur laquelle est également posée une carte ancienne du territoire de la Nouvelle-France. À cette scénographie interne s'ajoute un kakémono faisant la promotion de l'application Balado (proposant une visite embarquée de la communauté aux visiteurs ne souhaitant pas être physiquement accompagnés par un guide), ainsi que des œuvres picturales d'artistes autochtones. Au fond de la salle se trouve un deuxième bureau ovale, faisant office de « coin documentation » pour les visiteurs, où l'on peut trouver des documents culturels et historiques sur la communauté ou sur les Premières Nations en général, faisant cohabiter deux thèmes en particulier : celui de la langue et celui des stéréotypes culturels³³. Enfin, le périmètre de la salle est bordé d'étagères d'expositions contenant une grande variété de guides, dépliants et brochures touristiques³⁴, et sur lesquelles sont également disposés des objets traditionnels ilnu (un arc, une flèche, un panier d'écorce, etc.). De façon générale, l'imagerie culturelle présente dans le carrefour, la documentation touristique et culturelle en libre accès, les cartes et les œuvres artistiques

²⁹ Ce bureau sépare les guides postés à l'accueil et les touristes.

³⁰ La magazine « Origines », édité par la TAQ.

³¹ Cette carte est reproduite à l'Annexe 1.

³² On peut également trouver des affiches des expositions en cours au musée et des posters pédagogiques (ex : inventaires des plantes médicinales ilnu).

³³ Outre la documentation sur le nelueun, que je décris plus loin dans cette annexe, les touristes pouvaient consulter des manuels anti-discrimination, des guides et bulletins ministériels contre les préjugés des Québécois à l'égard des Premières Nations, ou encore un guide sur la communication interculturelle. Parmi les textes historiques disponibles, on pouvait trouver une copie de la *Loi sur les Indiens*, ainsi que des textes expliquant le principe des traités et les mesures de sédentarisation des Innuatsh. Enfin, parmi les textes culturels visant à mieux faire comprendre les spécificités de la culture ilnu, on pouvait trouver le synopsis d'une conférence de l'anthropologue Serge Bouchard (spécialiste des Innus), un article sur les relations politiques entre les Innus et les Cris, ou encore des retranscriptions d'entrevues avec des Innuatsh issues d'anciens projets de recherche menés dans la communauté.

³⁴ Des brochures faisant la promotion des attraits de la communauté, des brochures des partenaires régionaux, mais aussi les guides touristiques des autres régions du Québec. Cette documentation était reçue au fil de l'eau pendant l'année et le Nikuiskushtakan avait, en tant que bureau d'information touristique, l'obligation de l'exposer aux visiteurs.

affichées, et les objets traditionnels exposés sur place saturent l'espace visuel du Nikuishkushtakan – en faisant un lieu de premier contact avec un univers culturel spécifiquement ilnu.



L'espace visuel du Nikuishkushtakan (2017, 2018, 2019)



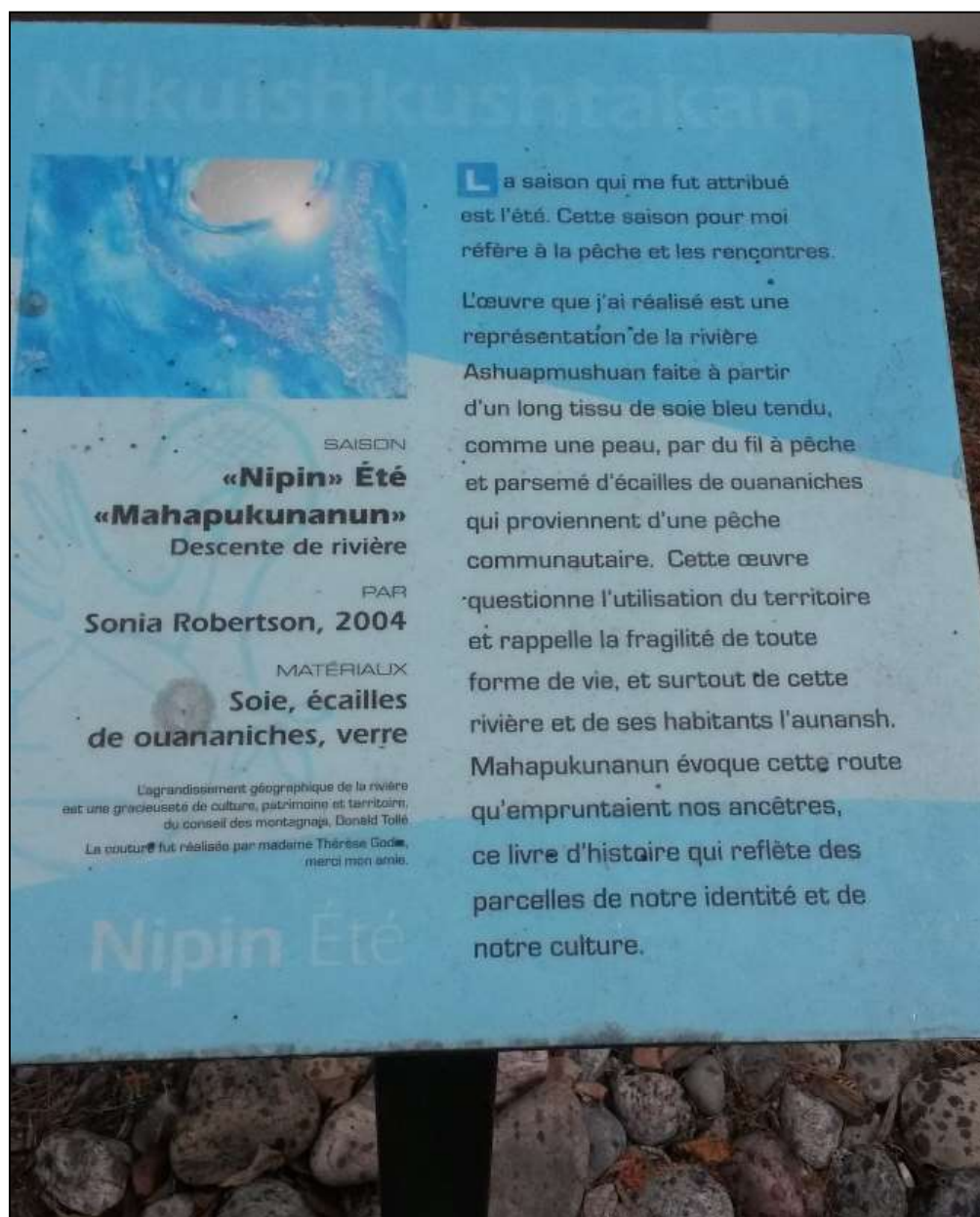
Dans cet espace, les visiteurs entrent en contact avec le nelueun en premier lieu via les salutations rituelles des guides³⁵ (« Kuei ! Bienvenue »), puis via la scénographie interne, stratégiquement conçue pour faire de la langue un indice visuel immanquable du lieu. Cette présence visuelle, qui s'est accentuée au fil des années à mesure que la collaboration entre les acteurs et actrices du tourisme et les acteurs et actrices de la réclamation se consolidait³⁶, est soutenue par divers moyens : de la documentation linguistique en libre accès (dictionnaires, cédéroms et lexiques en langue ilnu), de l'affichage (mots de vocabulaire et traductions sur des posters, kakémonos, et autocollants apposés aux fenêtres ou en-dessous d'objets exposés en vitrine) et, à partir de 2019, de livrets et jeux ludiques destinés aux touristes (flashcards de vocabulaire, corbeille de mots en nelueun à piocher, etc.). Le nelueun est aussi présent à l'extérieur de la bâtisse du Nikuishkushtakan, en étant matérialisé sur des panneaux d'accueil et des panneaux d'interprétation. Ces panneaux affichent des toponymes et des mots usuels, utilisés dans les textes présentant la communauté ou des artistes et leurs œuvres.



Le nelueun dans l'affichage extérieur : panneau d'accueil (2019)

³⁵ Voir le chapitre 6.

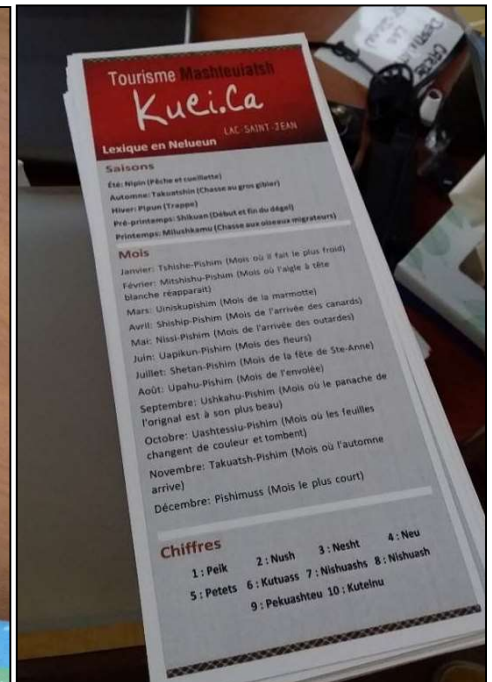
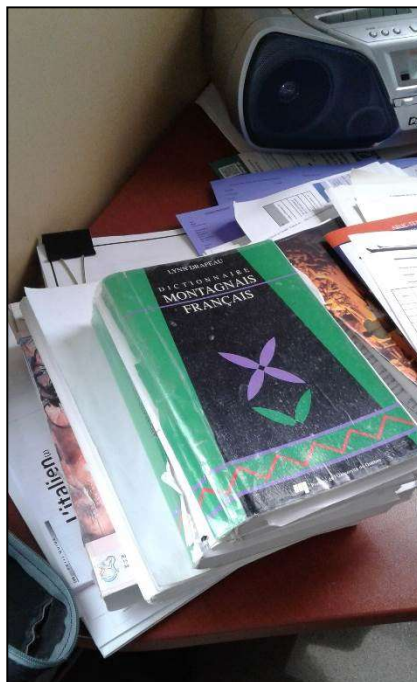
³⁶ Voir le chapitre 3, section 2.1.



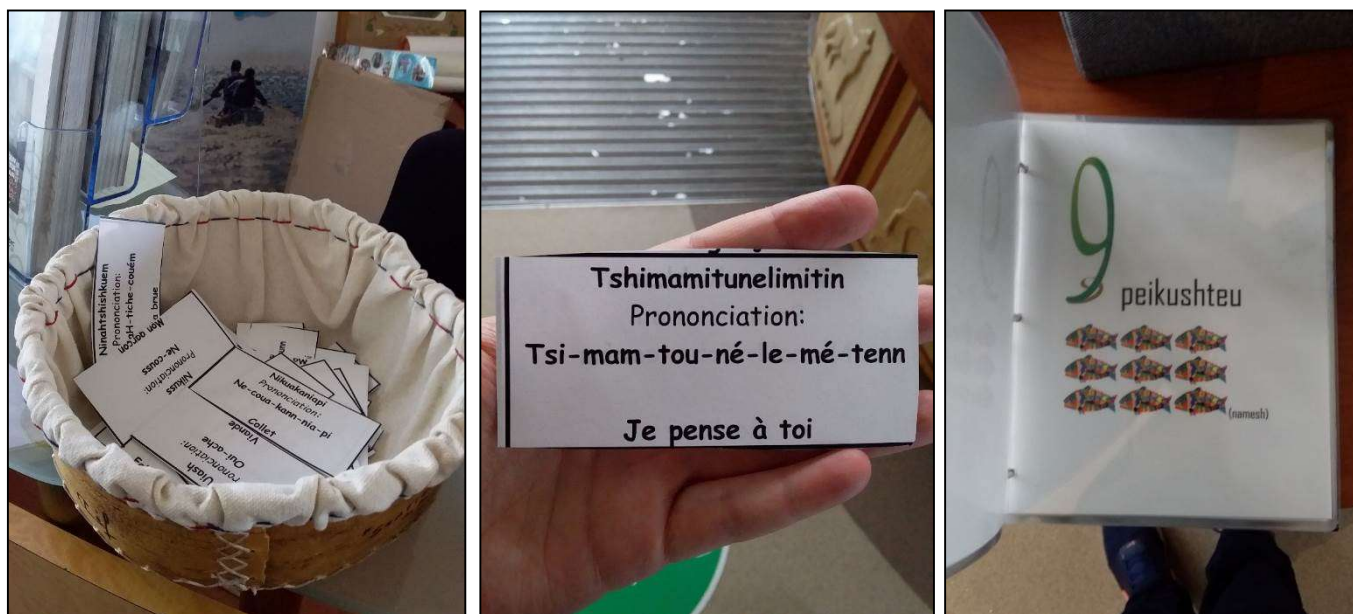
Le nelueun dans l'affichage extérieur : panneau d'interprétation (2019)



Le nelueun dans l'affichage intérieur : mots et expressions usuelles en nelueun (2019)



Documentation linguistique en nelueun en accès libre : dictionnaire, cédérom et lexique (2017, 2019)



Jeux ludiques en nulueun : panier de mots et flashcards (2019)

Certaines des stratégies précitées avaient été repensées lors d'une réunion de septembre 2018 organisée par des membres de mon comité aviseur, à laquelle j'avais été conviée. Cette réunion spéciale, tenue en comité restreint, réunissait des acteurs et actrices de la réclamation et des acteurs et actrices du tourisme, et avait pour objectif de réfléchir à comment valoriser davantage le nulueun dans les espaces touristiques et communautaires. Il était notamment question d'augmenter la visibilité du nulueun à l'intérieur et à l'extérieur ³⁷ du Nikuiskushtakan en rajoutant de l'affichage linguistique (des panneaux d'accueil, des panneaux interactifs pour apprendre la langue, plus de légendes d'objets et d'œuvres artistiques, etc.), et en traduisant en nulueun tous les textes apparaissant uniquement en français (allant des panneaux d'interprétation autour de la bâtisse jusqu'aux menus des restaurateurs locaux, en passant par les noms des bureaux et les boîtes vocales des employés). Il était aussi question d'optimiser la documentation linguistique proposée aux touristes, notamment en leur distribuant un lexique nulueun « amélioré » (qui soit cartonné, comporte des images et indique la prononciation phonétique des mots), et en réimprimant la carte touristique de la communauté pour qu'elle comporte plus de mots ilnu. Enfin, les

³⁷ L'idée était de miser au maximum sur la nomination en nulueun (des entrées/sorties de l'édifice, des noms de plantes, des aires de pique-nique, de la billetterie, etc.) pour rendre la langue plus facilement identifiable par les visiteurs.

membres du comité souhaitaient également développer la présence « sonore » de la langue, en diffusant des chants en nelueun via un haut-parleur placé à l'entrée du Nikuishkushtakan, pour que les touristes puissent s'imprégner de la langue à travers d'autres modalités que l'écrit (« *(Il) y en a qui sont plus auditifs* » me disait un·e acteur·ice de la réclamation), mais aussi dans une visée plus mnémotechnique, cette fois pour les employés :

[Notes de réunion] Nelueun dans sous-sol aussi, à l'interne pour employés. Mots à apprendre : sur vitre au-dessus de la photocopieuse.

Coralie : mot à chaque marche

Mireille : les chiffres : 1, 2, 3, **comme ça on compte [dans sa tête] en montant**

(Carnet de terrain, entrée du 26 septembre 2018³⁸)

Les stratégies formelles de valorisation du nelueun dans cet espace adoptent une visée à la fois symbolique et pédagogique, rejoignant les intérêts respectifs des acteurs et actrices du tourisme (faire de la langue une valeur ajoutée pour les visiteurs) et ceux des acteurs et actrices de la réclamation (revitaliser la langue en la rendant utile pour les touristes et le personnel).

³⁸ Les noms des personnes ont été modifiés.



Affichage intérieur : mots et expressions usuelles en nelueun (2019)

En reproduisant des termes usuels mais aussi culturellement significatifs (toponymes, noms d'animaux, etc.), la matérialisation du nelueun dans l'espace du carrefour performe également la continuité culturelle de la langue, en la reliant à des usages linguistiques passés et présents. La langue est ainsi inscrite dans une *mémoire* tout en étant présentée comme cohérente (visuellement et ontologiquement) avec le monde moderne. La présence de dictionnaires et autres documents de codification linguistique dans l'espace de consultation contribue aussi à indexer la valeur culturelle et identitaire du nelueun pour la communauté, mais aussi son autorité et sa vitalité pour celle-ci et pour les visiteurs. Si les dictionnaires sont généralement vus comme des outils de standardisation et codification linguistique prescriptifs, la sociolinguiste Sandra Keller (2019, p.96 et p.111) note que ces derniers peuvent aussi fonctionner, dans des contextes linguistiques minoritaires³⁹, comme des *icônes matérielles* d'une langue, servant à la fois à démontrer son importance et sa légitimité aux visiteurs mais aussi à conférer une certaine autorité épistémique aux individus qui s'en servent⁴⁰. C'est dans cette visée qu'était exposée la documentation linguistique.

- *Le site Uashassihstsh*

Le deuxième espace investi dans le cadre de cette recherche a été le site de transmission culturelle, aussi appelé « site Uashassihstsh ». Ce parc en plein air situé à quelques mètres à l'arrière du Nikuishkushtakan se veut une reconstitution des rencontres estivales des familles ilnu sur les rives du Pekuakami durant la première moitié du 20^e siècle⁴¹. Il se présente aux touristes sous la forme d'un parcours d'interprétation jalonné de campements d'artisans, d'habitations traditionnelles ilnu, et d'une reconstitution de l'ancien magasin de traite des fourrures de la Compagnie de la Baie d'Hudson. L'offre touristique se structure autour de visites guidées du parcours d'interprétation, comprenant une introduction sur le mode de vie traditionnel et contemporain en territoire par les guides, une visite de campements thématiques où les touristes peuvent voir des artisans et artisanes performer

³⁹ Son propos porte sur le Gallo et les festivals de langue.

⁴⁰ Ce que montrent par ailleurs les analyses du chapitre 6.

⁴¹ Cette reconstitution ne mise pas sur des performances folkloriques en vêtements d'apparat mais sur des démonstrations commentées du mode de vie traditionnel. Elle est assurée par l'architecture et la scénographie extérieure du site, ainsi que par les performances des artisans et artisanes.

leurs différents savoir-faire (tannage de la peau, travail de l'écorce, confection de bannique⁴², tissage, etc.) et enfin, la visite du magasin général⁴³. Durant la haute saison touristique, l'accès à l'espace extérieur du site se fait via une bâtisse en bois faisant office de kiosque culturel, dont l'intérieur est aménagé en espace d'exposition et comporte une zone billetterie et un coin boutique⁴⁴. C'est à partir de cet espace intérieur que démarre le circuit des visites guidées, qui se poursuivent ensuite à l'extérieur, sur le parc communautaire où sont tenus les campements d'artisanat. Durant l'année, l'espace extérieur du site est également ouvert au reste de la population, et accueille plusieurs grands événements tels que le festival de contes et légendes autochtones *Atalukan*, le pow-wow annuel du *Grand Rassemblement des Premières Nations*, ou encore la *Journée Nationale des Autochtones*⁴⁵.



Le kiosque culturel vu de la porte arrière du carrefour d'accueil (2018, 2017)

⁴² Pain sans levain cuit à l'étouffée.

⁴³ Les touristes peuvent également participer à des ateliers de confection d'objets traditionnels (tels que des sacs ou des canots en écorce) en compagnie des artisans et artisanes moyennant un supplément.

⁴⁴ L'espace d'exposition du kiosque culturel a connu plusieurs évolutions (voir photos).

⁴⁵ En basse saison touristique, l'espace intérieur du site (le kiosque) sert de lieu de rassemblement communautaire, où se tiennent des conférences, des ateliers de conversation en neleueun, des ateliers de confection artisanale (broderie, peaux d'orignal, etc.) ou des *makusham* (repas et danses collectives).



Le parcours extérieur du site de transmission : scénographie, magasin de la CBH et campements (2018)



Le kiosque culturel : scénographie intérieure et exposition (2017)

J'ai intégré l'équipe du site Uashassihsh comme employée renfort (en tant que préposée à la billetterie) à l'été 2018 grâce à l'appui d'un·e membre de mon comité avisier. Au moment de ma prise de fonction, l'équipe d'animation du site était composée de 8 artisans et de 6 guides, dont 4 étaient continuellement de garde⁴⁶. À cela s'ajoutaient les membres de la direction du site ainsi que le personnel d'entretien avec qui j'interagissais parfois en fin de journée pour faire un bilan (4 personnes au total). Ces derniers, qui intervenaient surtout en cas de problème, étaient présents par intermittence sur le site. Cet emploi temporaire sur le site de transmission m'a permis d'être en contact permanent avec les guides, puisque la billetterie du kiosque culturel donnait directement sur la salle d'exposition où je pouvais voir et entendre les visites guidées se dérouler devant moi, et prendre des notes du contenu des interactions avec les touristes. De mon poste à la caisse, je pouvais donc assister aux visites guidées à l'intérieur du kiosque, de même qu'échanger avec les touristes avant et après les visites, puisque la sortie des visites guidées s'effectuait également par le kiosque. Le reste du temps, j'attendais la venue des groupes de touristes avec les guides présents dans le kiosque, avec qui je discutais. Nous étions rejoints par certains artisans pendant les périodes creuses, qui venaient s'abreuver et faire leur pause avec nous. Si mon poste n'était pas propice au recrutement des touristes, il m'a toutefois permis de tisser des liens avec les guides en présence, ce qui a enrichi les entretiens que j'ai menés ultérieurement avec ce public particulier. Mon expérience d'employée sur le site m'a en effet permis d'aborder plus facilement en entretien la question des stratégies individuelles des guides pour valoriser le nelueun et déjouer les catégorisations raciolinguistiques des touristes lors des visites⁴⁷, puisqu'en ayant travaillé au Nikuiskushtakan, je disposais moi-même d'une stratégie d'accueil et j'étais familière avec les attentes des touristes en termes d'authenticité culturelle⁴⁸. En étant immergée dans la même réalité professionnelle, nous pouvions nous partager nos anecdotes mutuelles d'interactions avec certains touristes, et comparer nos stratégies respectives d'accueil et de présentation de la langue.

Les personnes avec qui j'ai eu le moins de contact lors de mes mois de travail sur le site de transmission ont été les artisans travaillant sur les campements, et plus particulièrement les aînés : en premier lieu parce qu'ils n'étaient pas nombreux à y travailler, et ensuite parce que

⁴⁶ Les guides effectuaient un roulement d'une semaine à l'autre.

⁴⁷ Voir les chapitres 5 et 6.

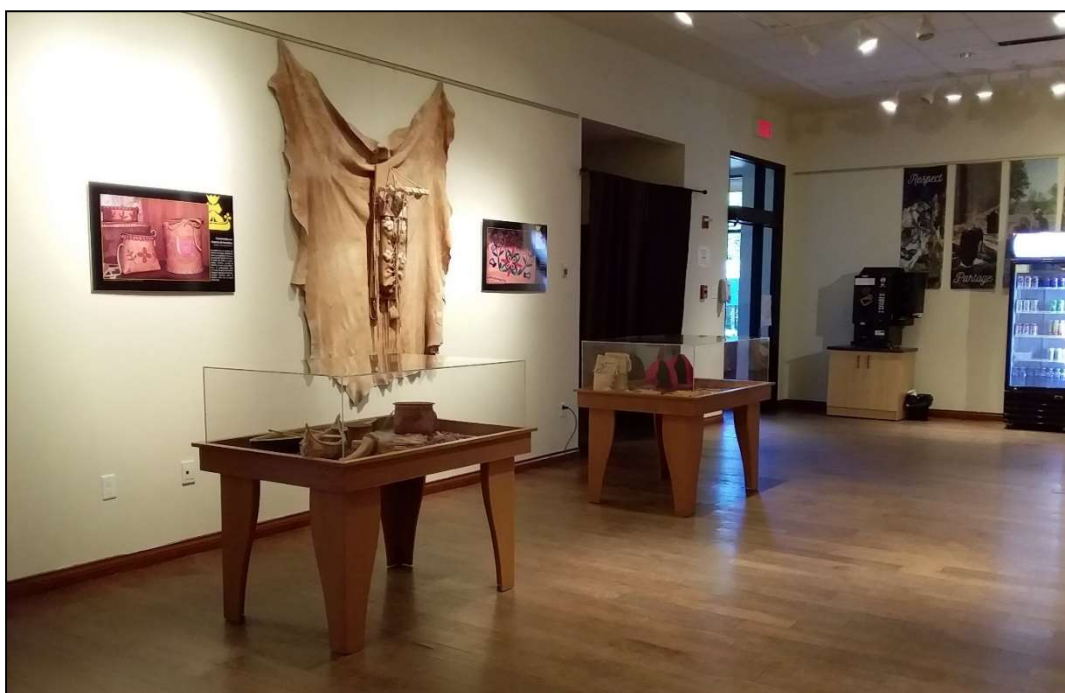
⁴⁸ Voir le chapitre 4.

tous ne fréquentaient pas le kiosque pendant leurs pauses. Malgré mes fréquentes balades sur le site, notamment pour leur distribuer de l'eau et des encas, je ne réussis pas beaucoup à engager la conversation avec eux.



Billetterie et boutique du kiosque vues de la porte arrière menant sur l'extérieur du site (2018)





Le kiosque culturel : scénographie intérieure et exposition (2018)



Début de la visite guidée du site : exposition commentée dans le kiosque (2018)



Suite de la visite guidée du site : campements des artisans (2018)

Le site Uashassihstsh valorise également le nelueun dans l’affichage interne du kiosque – sur les cartes, objets, panneaux et bannières d’exposition qui reprennent des toponymes ou ethnonymes usuels –, ainsi qu’à l’oral, grâce aux initiatives des guides de cet espace, dans les visites guidées organisées à l’intérieur du kiosque⁴⁹. Comme pour le Nikuishkushtakan, les stratégies formelles de valorisation linguistique développées dans cet espace⁵⁰ ont pour but de transmettre la langue (et la motivation à l’apprendre) aux employés et aux membres de la communauté fréquentant le site, tout en démontrant sa vitalité et son importance sociale et culturelle aux visiteurs. Cette double-stratégie à la fois culturelle et didactique, différenciée selon les publics, était revendiquée par les responsables du site, comme l’illustre l’extrait d’entretien suivant :

AT-RT : [...] dans un contexte où on s’adresse aux gens de la communauté + il est très clair que la partie du nelueun va prendre une place TRÈS importante dans not(r)e discours + mais aussi dans la façon de l’afficher et de la vivre ou de la présenter + ((prend une grande inspiration)) dans un contexte où on s’adresse à des gens [les touristes] où euh bon euh qui ont peu de connaissances sur la composition ou même ne connaissent- +> ne savaient pas si on avait une langue officielle ((rires)) + donc on commence on à + on va partir du début + c’est très important que les gens euh connaissent l’existence du nelueun + euh: comprennent/ un peu euh de quelle façon que cette langue-là + euh a traversé le temps + euh: + de comprendre aussi le

⁴⁹ Le nelueun est autrement peu matérialisé dans l’espace extérieur du site : il n’était pas, d’après mes observations, utilisé par les artisans lors de leurs démonstrations, et le site ne disposait pas de panneaux d’interprétation où il aurait pu apparaître. D’après une discussion que j’ai eue avec un-e responsable de cet espace, l’absence de marquage sémiotique du nelueun dans l’espace extérieur du site relève moins d’enjeux idéologiques que d’enjeux pratiques liés aux contraintes financières du secteur : la sous-dotation chronique du site impacte ce qu’il est possible de faire pour le nelueun.

⁵⁰ Je discute des stratégies individuelles des guides lors des visites guidées au chapitre 6.

contexte de: bon de de de perte de la langue/ perte de bon bon du shashish nelueun/ + donc le le le nelueun la langue parlée en territoire + ((prend une grande inspiration)) euhm + <c'est très difficile>/ d'aller dans les détails d'aller dans les moindres détails avec les touristes + considérant le temps qu'ils disposent pour rester avec nous + donc (il) y a différents éléments qu'on peut utiliser à ce moment-là [...]

[...]

E : est-ce que le fait/ de de de euh: par exemple euh + pour les guides d'utiliser euh la langue [...] utiliser des mots par-ci par-là pendant les visites euh afficher quelques mots en nelueun est-ce que tu penses que c'est une manière efficace/ de valoriser la langue// + ou est-ce que ça marque/ en tous les cas//

AT-RT : ça peut marquer + la première des choses c'est que oui euh ça permet à euh aux jeunes aux guides effectivement de ((inspire)) de pouvoir + PARLER le nelueun donc c'est une chance + qu'on leur donne + la deuxième chose c'est qu(e) c'est + différents + c'est un mélange de différents moyens pour montrer que euh: + à travers leur visite [aux touristes] puis leur passage dans la communauté + de leur montrer que la langue elle est toujours présente + donc ça peut être un marquage/ symbolique ça peut être un marquage d'une tente ou d'un mot ou d'une thématique de d'une écriture qui est faite différemment + ça peut être un guide qui qui parle euh qui accueille en nelueun puis qui accueille en français ou par la suite en anglais selon le type visiteur + euh puis de les importer dans son univers [...] C(e) qui est intéressant c'est de JOUER avec la langue c'est de leur montrer comment elle a évolué et puis comment elle était importante et puis re- relier à notre territoire +

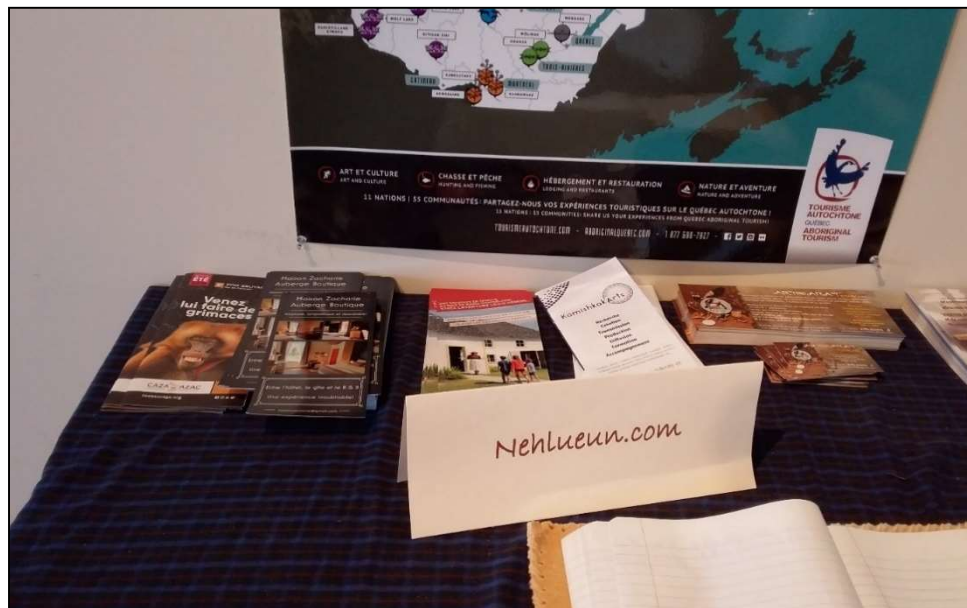
[AT-RT 11-09-18, 1'11'14 – 1'18'03]



Présence du nelueun dans la scénographie interne du kiosque : objets, panneaux et carte (2018)



Présence du nelueun dans la scénographie interne du kiosque : marquage linguistique des objets (2018)



Présence du nelueun dans la scénographie interne du kiosque : renvoi à des textes ou sources d'autorité linguistique (2018)

- *Kakanauelitakanitshuap*

Le troisième espace que j’ai investi dans le cadre de cette recherche a été le musée (de son nom complet : le *Musée Amérindien de Mashteuiatsh*, désormais MAM). Espace emblématique du tourisme depuis les années 1970, le MAM est aussi depuis sa création le principal organe promoteur des activités de conservation, d’enseignement-recherche et de diffusion de l’héritage culturel des Pekuakamiulnuatsh. Ce travail est assuré par l’équipe de conservation de la SHAM, sous l’égide de laquelle est placé le musée, qui collabore étroitement avec le milieu culturel, artistique et éducatif (autant secondaire qu’universitaire) dans le cadre de projets visant à rapatrier, transmettre et/ou mettre en valeur le savoir matériel et immatériel des Pekuakamiulnuatsh⁵¹. Au niveau local, le MAM est donc investi d’une double-mission touristique et pédagogique : il permet aux visiteurs extérieurs (touristes, groupes scolaires, cohortes universitaires, journalistes, etc.) de découvrir la culture des Pekuakamiulnuatsh, et il fournit aux membres de la communauté des opportunités d’apprentissage, de formation et de rassemblement autour d’événements mettant à l’honneur la culture ilnu⁵². Le personnel sur place se compose de deux conservateur-ices-archivistes et de guides, dont certains, par rotation, travaillaient également sur le site Uashassihth à l’époque de mon terrain. Le musée comporte deux salles d’exposition : une grande salle dédiée à l’exposition permanente, qui retrace l’histoire et la culture traditionnelle et contemporaine des Pekuakamiulnuatsh, et une salle plus petite qui accueille des expositions temporaires portant sur des thématiques autochtones actuelles, pertinentes aussi bien en contexte canadien qu’à l’international. Ces deux salles sont reliées entre elles par un espace d’accueil commun où se trouve une billetterie et un espace boutique. La salle de l’exposition permanente, aménagée selon un circuit de visite autonome ou guidée, donne sur deux autres espaces : un jardin de plantes médicinales (*Nutshimitsh*) situé à l’extérieur du bâtiment⁵³, et

⁵¹ Et plus récemment (depuis l’installation de la nouvelle exposition permanente en 2019), de mettre en valeur les artistes de la communauté.

⁵² À titre d’exemple, le MAM propose un programme d’enseignement culturel ilnu aux groupes scolaires de l’école primaire et secondaire de la communauté (mais aussi de l’extérieur), et permet au reste de ses membres de suivre des formations culturelles. Le musée accueille aussi des événements publics dans ses locaux (vernissages, conférences, etc.), en faisant un lieu de rassemblement et de partage incontournable pour les gens de la communauté.

⁵³ Depuis 2019, le Nutshimitsh accueille certaines des activités autrefois données sur le site Uashassihth (contes et légendes, performances des savoir-faire traditionnels, etc.), suite à la privatisation de ce dernier.

un espace audiovisuel où les touristes ayant terminé leur visite pouvaient, jusqu'en 2019, visionner un film muet sur le mode de vie traditionnel des Pekuakamiulnuatsh.



Le musée vu du stationnement extérieur (2019)



Espace d'accueil du musée : vers l'exposition permanente (gauche), l'exposition temporaire (en face), et l'espace billetterie-boutique (droite, caché sur l'image)⁵⁴ (2019)

Dans le cadre de sa mission touristique, le MAM propose des visites guidées des expositions en cours et du Nutshimitsh, ainsi que des ateliers de fabrication artisanale et de sensibilisation à l'art autochtone. Le contenu de l'exposition permanente a connu plusieurs modifications depuis l'ouverture du musée en 1977. J'ai assisté à l'un de ces changements dans le contexte de la rénovation du musée en 2019. À l'époque de mon arrivée dans la communauté en 2017, l'exposition permanente du musée retraçait l'Histoire des Pekuakamiulnuatsh de la période précoloniale à l'époque contemporaine⁵⁵. Cette exposition présentait des objets traditionnels, des fresques chronologiques, des reconstitutions miniatures des groupements ilnu, des archives coloniales et des textes journalistiques contemporains mettant en voix les Inuatsh, dans un travail sémiotique (narratif, visuel et

⁵⁴ Photo reprise de <https://destinationindigenous.ca/fr/listings/musee-amerindien-de-mashteuiatsh/> (consulté pour la dernière fois le 10 septembre 2023). L'entrée du musée se fait normalement à partir de l'espace billetterie-boutique. La photo est ici prise à partir de l'entrée de la salle audiovisuelle.

⁵⁵ Le premier axe temporel, historique ou mémoriel, expliquait le mode de vie traditionnel ilnu avant le contact avec les Européens, puis retraçait les débuts de la colonisation et la sédentarisation graduelle des Inuatsh jusqu'à la création de la réserve de Mashteuiatsh. L'axe contemporain quant à lui retraçait la vie actuelle des Inuatsh et leurs différentes revendications politiques pour leur autonomie depuis les années 1970.

oral) conséquent⁵⁶. La nouvelle exposition permanente (transitoire) installée depuis 2019 met exclusivement à l'honneur les productions artistiques contemporaines des Pekuakamiulnuatsh, en se présentant comme plus épurée d'un point de vue narratif.



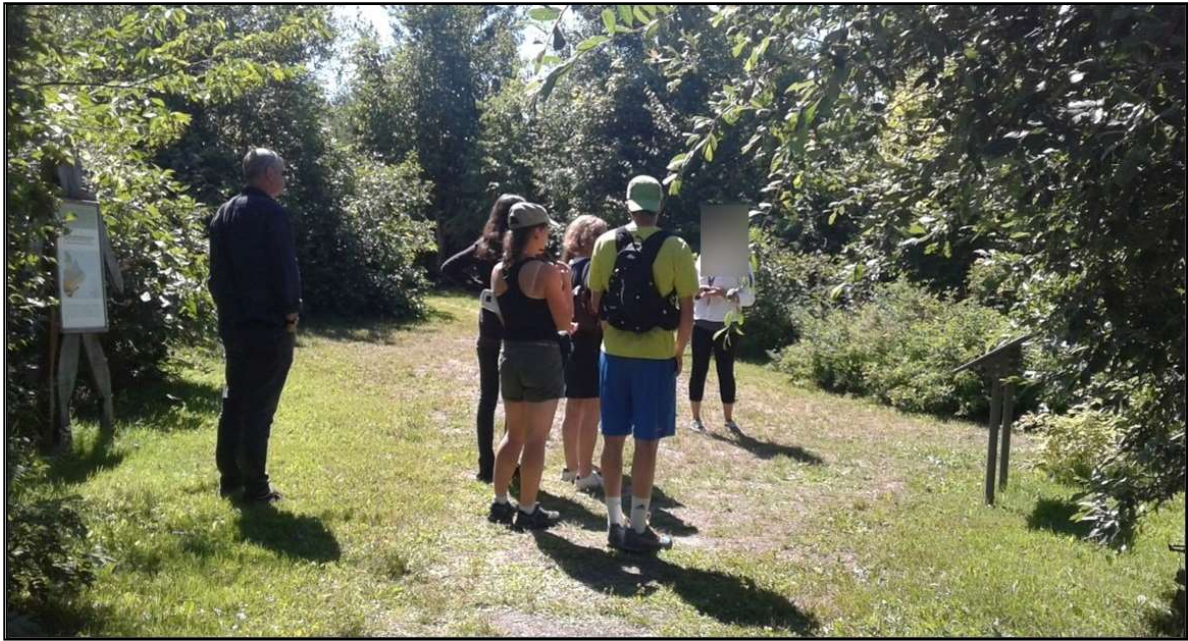
Ancienne exposition permanente (2015)

Mon investissement dans l'espace du MAM a été plus restreint que dans les deux autres espaces touristiques décrits puisque je n'y ai pas travaillé. Néanmoins, je m'y rendais fréquemment pour assister aux événements communautaires organisés durant l'année, et pour observer et prendre en note le déroulement des visites guidées de groupes avec certaines cohortes (universitaires ou de touristes) que les guides ou responsables me permettaient d'intégrer pour l'occasion.

⁵⁶ L'effort était également mis sur l'expérience sensorielle à travers le marquage sonore de l'exposition : des haut-parleurs jouaient ainsi des bruits de fond emblématiques de la vie en territoire (des chants d'oiseaux, des bruissements de feuilles, des chants, des bruits d'animaux, des battements de tambours, le son de l'eau d'une rivière qui coule, etc.)



Nouvelle exposition permanente transitoire (2019)



Visite du Nutshimitsh avec un groupe de touristes (2018)

Lorsqu'il n'est pas le sujet des expositions elles-mêmes⁵⁷, le nelueun est présent au musée via l'affichage interne des différentes salles, sous forme de traductions dans les textes descriptifs, cartes ou légendes des expositions, sur les brochures et ouvrages disponibles en consultation ou à l'achat, dans les verbatims des guides audios distribués aux touristes⁵⁸, et sur certains panneaux d'interprétation et d'information, où il revêt une fonction à la fois culturelle, mémorielle et politique. Tous les supports narratifs du musée incorporent donc des mots de lexique en nelueun, généralement mis en relief d'après divers moyens typographiques (surlignement, italiques, caractères gras, couleurs, etc.), et suivant une certaine régularité et cohérence thématique. Ainsi, dans l'ensemble de ces supports sont systématiquement traduits en nelueun : les titres, thèmes ou la nature des éléments présentés, les toponymes, les saisons, les animaux sacrés et les rôles sociaux de première importance dans la culture ilnu (aînés, femmes, ancêtres, etc.). Ces choix de traduction ne sont pas anodins, mais relèvent d'une stratégie ouvertement revendiquée par les acteurs et

⁵⁷ Comme cela a déjà été le cas dans deux expositions temporaires ces dernières années : l'une sur la toponymie en 2017 et l'autre sur le nelueun en 2019, à laquelle je n'ai malheureusement pas pu assister car j'étais rentrée en France.

⁵⁸ Certains touristes pouvaient choisir de s'affranchir d'un guide pour faire une visite guidée en solo. Dans ce cas, un livret d'exposition (équivalent d'un guide audio) leur était prêté pour qu'ils puissent effectuer leur parcours en autonomie.

actrices culturelles de cet espace⁵⁹ : celle d'utiliser le nelueun pour refléter le mode de vie et la philosophie ilnu.



Verbatim du guide audio de l'ancienne exposition : mise en relief typographique des mots en nelueun et traductions (2015)



Panneau d'interprétation du Nutshimitsh : mise en relief typographique des mots en nelueun et traductions (2018)

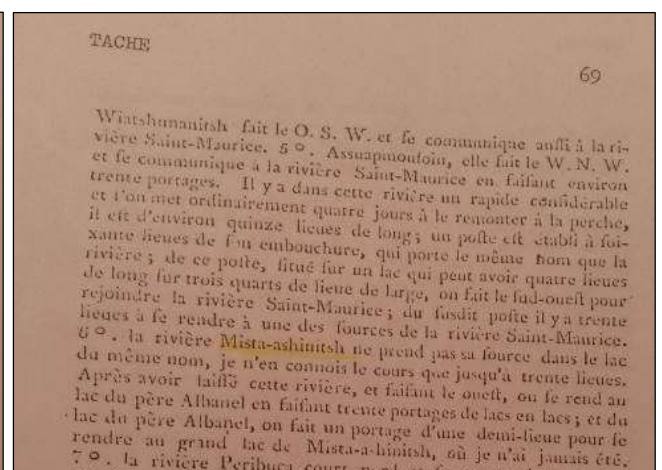
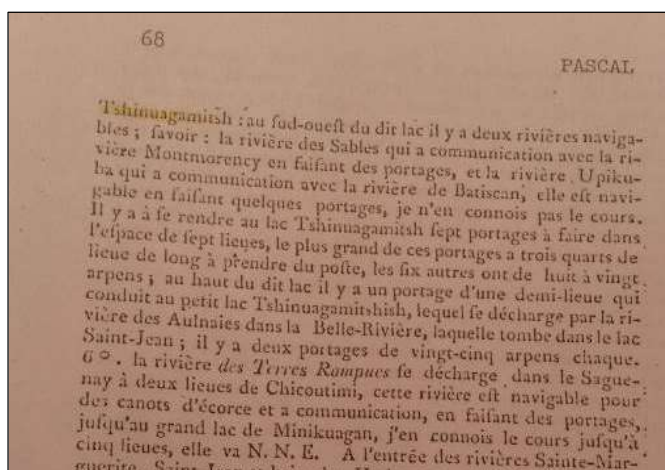
⁵⁹ Mais aussi par les membres de la communauté, qui sont régulièrement consultés sur le contenu des expositions, comme me le rapportait un·e acteur·ice.

Dans notre communauté, ce cheminement fait prendre conscience que nous sommes avant tout des Pekuakamiulnuatsh, que nous avons une richesse culturelle qui nous est propre, qui nous distingue et qui repose sur des valeurs communes telles que le respect, la fierté, le partage et l'entraide. **Tshitaitunnu** (Notre culture) et **tshitaimunnu** (notre langue), liées **tshitasinatsh** (au territoire), sont les fondements de notre peuple.

Les roches déposées sur le sol rappellent **paushtul** (un rapide), état du cours d'eau qui se veut représentatif de l'histoire récente de Mashteuiatsh.

Ici, nous vous présentons le récit de nos actions soutenues et de nos prises en charge dans différents secteurs. Nous vous invitons à prendre connaissance de cette période d'effervescence à plusieurs niveaux : politique, économique, artistique, territorial et communautaire, ainsi que dans les domaines de l'éducation, de la santé et de la famille. Les socles mettent en valeur des œuvres illustrant chacun des thèmes. La variété des couleurs utilisées dans cette section évoque la diversité culturelle de notre peuple.

Panneau d'interprétation intérieur (gros plan) : mise en relief typographique des mots en nelueun et traductions (2018)



Textes historiques en consultation libre (ancienne exposition) : mots en nelueun surlignés (2015)



Ancienne fresque mémorielle des Pekuakamiulnuatsh : titres en nelueun (2015)

Le nelueun est également présent à l'oral, en étant mobilisé dans les scripts des visites guidées⁶⁰ et diffusé à travers des enregistrements audios dans le cadre d'expositions temporaires – qu'il s'agisse de témoignages d'aînés, de contes et légendes ou d'extraits de films. La modalité sonore est particulièrement privilégiée par le musée, du fait de la simplicité logistique du recueil des données orales⁶¹ et de sa pertinence ontologique dans un contexte culturel marqué par la tradition orale. En plus de pallier le manque de matériau écrit, la modalité sonore permet aussi, comme me le confiait un·e acteur·ice de cet espace, de contourner le problème de la standardisation orthographique inachevée du nelueun :

⁶⁰ Voir le chapitre 6.

⁶¹ L'accès à suffisamment de ressources matérielles (objets et écrits historiques) pour construire les expositions était l'une des difficultés auxquelles les personnes en charge des tâches de conservation muséale de cet espace me rapportaient être régulièrement confrontées. Pour compenser, le musée misait donc en premier lieu sur la présentation de ressources visuelles et sonores (principalement des photos et des entrevues orales) recueillies auprès des membres de la communauté ou recherchées dans des archives régionales.

Essayent de créer les sentiments via l'audio : « quand tu peux écouter tu peux ressentir les choses ». Langue présente à l'écrit, pour objet, et au niveau du sonore (bornes). « Avant tout une langue orale », l'audio fait le lien avec l'écrit. « Les gens font le lien entre ce qu'ils entendent et ce qu'ils voient », [...] « L'écrit oui, mais ça complique les choses aussi » (cf. standardisation inachevée). « Faut que tu l'écoutes, t'as presque pas le choix ». Pense que ça sera plus un problème quand la langue sera standardisée. « Ça donne rien juste l'écrit, faut l'entendre », « tout le monde le parle pas pareil [le nelueun], [ou] pas bien, mais y a quand même une transmission ».

→ Situation de sa famille : les débats sur la bonne prononciation sont quand même utiles car au moins nous forcent à discuter et à nous souvenir de la langue. Si on l'utilise plus on l'oublie (vocabulaire du territoire). Les mettre [les touristes] en contact avec la langue via les expos : si retiennent 10 mots c'est bien. Jouent sur associations lexicales (champs lexicaux) : Amishk + tous les mots liés / autour qui peuvent le rappeler.

[AT-RT 05-10-18]

Enfin, on pourra souligner que le nelueun est également intégré à deux champs indexicaux interconnectés construits par les stratégies narratives et sémiotiques des expositions : celui du territoire, mais aussi celui de la *voix* ilnu, dans ses diverses expressions et réappropriations (linguistiques, politiques, artistiques, identitaires, etc.). Ce dernier champ indexical était central aux axes temporels traités par l'ancienne exposition permanente, et participait à une mise en récit du groupe axée sur sa résistance, sa résilience, et son agentivité collective sur sa propre Histoire. À titre d'exemple, la *parole coloniale*, incarnée par les textes historiques disponibles en consultation et la fresque historique retraçant les événements de la colonisation et portant le point de vue des colons, était juxtaposée – spatialement mais aussi symboliquement – à la parole authentique des aînés ayant traversé le temps, capturée via des enregistrements audio, vidéos et des panneaux d'interprétations injectés de mots en nelueun. La thématique du conte, du récit ou du témoignage était aussi une stratégie de transmission récurrente des savoirs privilégiée par le musée et une autre modalité par laquelle la culture, l'identité, et la langue des Pekuakamiulnuatsh était mise en récit pour le visiteur⁶².

⁶² Cette stratégie s'est déclinée en un ensemble d'expositions faisant la part belle à cette thématique. L'exposition temporaire « *Sheueu : la voix de nos ancêtres* » est à cet égard l'une des plus notables. Longtemps intégrée à l'exposition permanente, cette mini-exposition consacrait un espace annexe de la grande salle d'exposition, mis en scène (à l'aide de lumières, de projections d'images d'arbres et de bruitages sonores) de sorte à représenter une ambiance en forêt. Les visiteurs pouvaient alors s'asseoir confortablement dans l'un des fauteuils et écouter des enregistrements d'histoires racontées par des gens de la communauté, dans une ambiance lui donnant l'impression d'être assis près du feu avec des aînés.



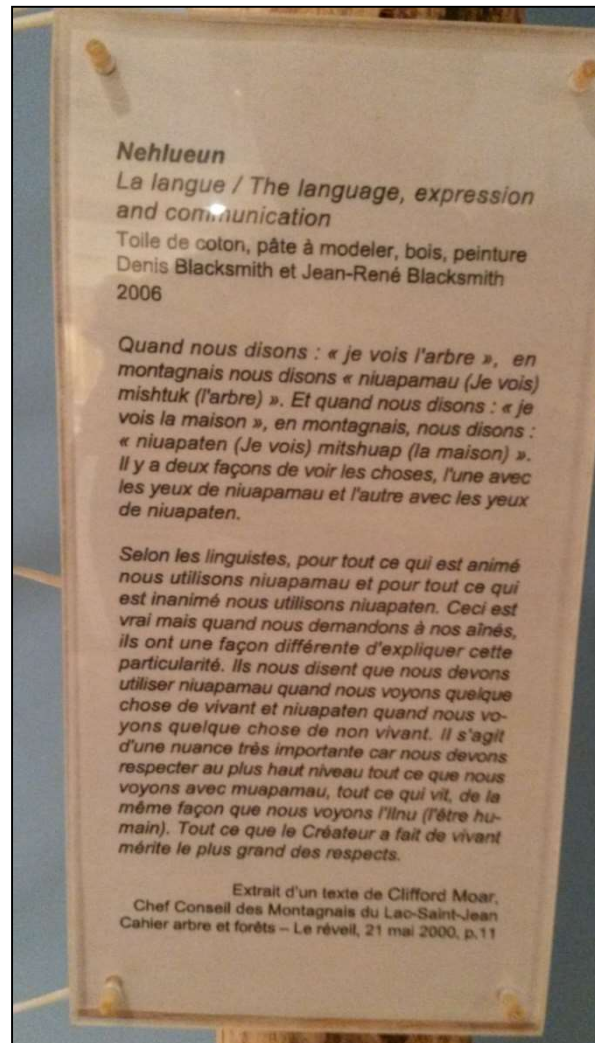
Ancienne exposition permanente : toile artistique sur le lien langue-territoire (2015)



Ancienne exposition permanente : légende de la toile artistique sur le lien langue-territoire (2015)

En somme, le nelueun participe aux stratégies narratives (orales et écrites) et au marquage sémiotique du lieu. Sa valorisation dans cet espace repose essentiellement sur une approche culturelle, politique et mémorielle de la langue, particulièrement dans son rapport au territoire. La langue croise plusieurs champs indexicaux faisant le lien entre l'époque pré-coloniale et l'époque contemporaine, créant ainsi sa continuité culturelle pour le groupe. En plus de traverser plusieurs champs indexicaux, la nelueun est aussi placé dans un rapport d'intertextualité avec les autres discours de cet espace et des autres espaces touristiques : il n'était ainsi pas rare d'entendre des termes spécifiques en nelueun être employés par des

guides du Nikuishkushtakan et du site Uashassihthsh dans le contexte des visites, et de retrouver ces mêmes termes dans les explications linguistiques des panneaux d'interprétation du musée (et vice-versa). Cette intertextualité participe non seulement à la complémentarité mais aussi à la cohérence globale du discours sur la langue dans les différents espaces touristiques.



Support intertextuel : l'expression « je vois l'arbre », du descriptif muséal au script des guides