

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**TERRITOIRES ÉMERGENTS DE CITOYENNETÉ POUR DES JEUNES DES
PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC : CONTRAINTES ET OUVERTURES DE
DIALOGUES AUX VOIX/ES MULTIPLES**

par Stéphane Guimont Marceau

Département de Géographie, Faculté des Arts et des Sciences

**Thèse présentée à la Faculté des Arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Ph. D. en Géographie**

Avril 2014

© Stéphane Guimont Marceau, 2014

Résumé

Les territoires et les relations sociospatiales liés au vivre-ensemble entre Autochtones et non-Autochtones au Québec sont en transformation. Ces bouleversements prennent place dans de nouveaux lieux de rencontre où s’ancrent des expériences de subjectivation politique et de citoyenneté. Le Wapikoni mobile, un atelier de création audiovisuelle qui visite les communautés des Premières Nations du Québec pour offrir une formation aux jeunes de 15 à 30 ans, semble s’inscrire dans ces processus. Depuis 2004, le Wapikoni mobile dénombre 2400 participants, 500 courts-métrages réalisés et une soixantaine de prix remportés. Ces vidéos de jeunes des Premières Nations sont projetées dans différents événements au Québec et à l’étranger ; des lieux où les réalisateurs sont parfois invités à prendre la parole. Cette recherche étudie les pratiques, les relations et les lieux liés à ces actes de parole en personne, afin de dégager les transformations sociopolitiques auxquelles ils participent. Elle montre que les parcours de ces personnes sont limités par les contextes politicoéconomiques locaux, nationaux et mondiaux, mais qu’ils permettent néanmoins l’appropriation de lieux et l’apparition de relations qui reterritorialisent les espaces de représentation(s) et de visibilité. Ces mutations sont provoquées par la mise en place de dialogues aux voix et aux voies multiples qui participent à la formation de territoires émergents de citoyenneté.

Mots clés : Citoyenneté, Premières Nations, Vidéo autochtone, Territoire, Jeunes.

Abstract

The territories and the socio-spatial relationships between Indigenous and non-Indigenous peoples in Québec are changing. Those changes take place in meeting sites connected to processes of becoming political and becoming citizens. The involvement of young Indigenous peoples with the Wapikoni mobile project is part of these processes. The Wapikoni mobile is an indigenous video training project that addresses the First Nations communities of Québec. Through this project, which offers workshops to people between the ages of 15 and 30, certain young people are taught to produce and direct films. In addition, some are invited to show their creations in public events and venues in Québec and abroad. Since 2004, the Wapikoni mobile has reached over 2400 participants, produced 500 videos and has won over sixty prizes. Through the concept of citizenship, this investigation has sought to examine the spaces of dialogue opened for and by indigenous youth of Québec through the Wapikoni mobile. The research attempted to understand the sites, practices and relationships developed through their speech acts, and to reveal the changes of which they are part. It shows that the trajectories of these young people are limited by political and economical contexts at multiple scales, but that nevertheless serves to appropriate sites and relations that reterritorialize spaces of representation(s) and visibility. Those modifications come, in part, from multi-vocal and multi-directional relationships of dialogue and by the creation of emergent territories of citizenship.

Keys Words: Citizenship, First Nations, Indigenous Video, Territory, Youth.

TABLES DES MATIÈRES

Résumé/Abstract.....	iii
LISTE DES FIGURES	vi
LISTE DES TABLEAUX.....	vi
REMERCIEMENTS.....	vii
AVANT-PROPOS	viii
INTRODUCTION	1
DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE	7
Du paradigme autochtone	8
De l'intersubjectivité.....	10
Les participants	12
Objectifs et questions de recherche.....	14
Démarche méthodologique	14
Expériences individuelles de processus collectifs	25
Apports et limites de la recherche.....	28
TERRITORIALITÉS ÉMERGENTES ET CITOYENNETÉ.....	31
Lieux, territoires, territorialités et citoyennetés	31
Espaces publics et exclusion.....	40
Actes de parole et de citoyenneté.....	50
Conclusion	57
LES PREMIÈRES NATIONS : ENTRE CITOYENNETÉ MINEURE ET AUTONOMIE... 59	
Prémices.....	60
L'évolution des territoires physiques et politiques autochtones.....	65
Le confinement aux réserves : une reterritorialisation forcée des territoires autochtones..	68
Statut Indien et citoyenneté.....	73
Autonomie et autodétermination.....	77
Les Premières Nations du Québec	82

LES PREMIÈRES NATIONS (SUITE)	
Les femmes autochtones	90
Les jeunes générations	92
Espaces de relations entre Autochtones et non-Autochtones	95
Conclusion	105
LE WAPIKONI MOBILE ET LA VIDÉO AUTOCHTONE.....	107
La vidéo autochtone.....	107
Le Wapikoni mobile	114
Ancrages	120
Lieux	126
Diffusion	129
Événements.....	132
Les contradictions du projet.....	140
Conclusion	145
DE L'ACTE DE PAROLE AU DIALOGUE.....	147
Quelques portraits (incomplets).....	149
Le contexte.....	157
Votre mobilité.....	162
Vos actes de parole	167
Vos relations	170
Vos processus politiques.....	175
Conclusion	184
DE LA SUBJECTIVITÉ POLITIQUE À LA PAIX DES BRAVES.....	187
Passage du bruit à la parole.....	188
Territoires émergents de citoyenneté.....	195
De l'intersubjectivité.....	201
Conclusion	210
CONCLUSION.....	213
RÉFÉRENCES	219

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
4.1 Carte des communautés qui ont été visitées par le Wapikoni mobile.....	115
4.2 Carte des communautés d'origine et des villes visitées entre 2004 et 2012.....	137
4.3 Carte des trajectoires des participants entre 2004 et 2012.....	137

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
4.1 Communautés visitées par le Wapikoni mobile par années.....	117
4.2 Liste des villes visitées entre 2004 et 2012.....	134-35
4.3. Liste des communautés d'origine des participants à des événements.....	136
4.4 Liste des types d'événements entre 2004 et 2012.....	138
4.5 Liste des événements auxquels le Wapikoni mobile a participé par pays	231

REMERCIEMENTS

Cette recherche s'est construite à travers des relations. Je tiens à remercier sincèrement les personnes qui y ont pris part d'une façon ou d'une autre. La première de ces personnes est bien entendu ma directrice de recherche, Patricia Martin, dont les remises en question et les encouragements m'ont permis de me dépasser. Je veux aussi remercier les amis(es) et collègues qui ont cheminé sur des territoires parallèles et dont les commentaires et suggestions ont toujours été précieux : Ioana Radu, Ioana Comat, Annie Lapalme, Pierre-Mathieu LeBel, Julie Métais, Felipe de Alba, Valérie Michaud, Nohora Carvajal et Daniel Naud, ce dernier aussi pour la réalisation de cartes. Merci aux professeurs Carole Lévesque, Thora Martina Herrmann, Jorge Pantaleon, Daniel Salée et Caroline Desbiens pour leurs apports à des parties de ce travail.

Je voudrais remercier ceux et celles qui ont participé à la démarche personnelle qui s'est entremêlée à ma démarche de recherche. Merci de m'avoir aidé à approfondir mes compréhensions à différents niveaux. Merci à ma famille et à mes amis(es) pour votre appui indispensable. Merci d'être là. Merci à Israel pour le soutien, les arrangements quotidiens et pour les réalisations graphiques. Merci beaucoup à ceux et celles qui ont relu des parties de ce travail.

Je me dois de remercier les institutions qui ont appuyé la réalisation de mon doctorat, particulièrement le département de Géographie de l'Université de Montréal et le Réseau DIALOG pour les nombreuses possibilités d'apprentissage, de même que le Réseau québécois en études féministes, pour une classe de maîtres. Ma recherche a profité de l'appui financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), du Réseau DIALOG, de la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal, ainsi que de fonds de recherche de ma directrice de recherche.

Je tiens à offrir un remerciement sincère à Manon Barbeau et à toute l'équipe du Wapikoni mobile qui ont cru en moi et en mon projet, et qui m'ont accordé toute la latitude nécessaire à sa réalisation.

Merci à toutes les personnes qui m'ont accordé une entrevue ou qui ont participé à des groupes de discussions.

Un incontournable remerciement va aux participants et participantes du Wapikoni mobile qui ont pris part à cette recherche. Comme je le dis dans l'avant-propos qui suit, ce travail a pris forme à travers vous. Merci de vous être ouverts à moi, d'avoir partagé vos doutes, vos colères et vos espoirs. Merci pour votre amitié ; je souhaite sincèrement qu'elle dure encore longtemps. J'espère que vous rencontrerez encore bien des espaces de dialogue sur votre route, que je vous souhaite longue et sinueuse.

Je voudrais finalement dédier ma thèse à ma fille Léa, née au cours de sa réalisation. J'espère que tout l'engagement que j'y ai investi saura, parallèlement, apporter à ton parcours, que je te souhaite aussi long, sinueux et ponctué de rencontres.

AVANT-PROPOS

Hiver, printemps 2013

À Évelyne, Kevin, Réal, Nemnemiss, Catherine et tous les autres,

Ma *kokom* est morte hier matin, alors que j'étais à ses côtés. Pendant que je veillais son départ, vous manifestiez, dans vos communautés ou en ville, au cœur du mouvement Idle no more qui s'amplifie. Je pense comprendre, maintenant, toute la racine qu'évoque pour vous la *kokom*. Elle représente, autant que les enfants, tout l'espoir des communautés et des nations.

Ma *kokom* a vécu 100 ans. Un siècle au cœur des grands mouvements qui ont bouleversé le Québec. Elle a pris part activement à plusieurs de ces mouvements. Ma *kokom* a vécu à 1000 lieux de vous, au cœur d'un Québec qui ne cessait de vous oublier et de vous humilier. Pourtant, elle me demandait souvent de lui parler de vous. À travers moi, elle est peu à peu devenue votre voisine. C'est l'un d'entre vous qui m'a dit un jour que ce n'est pas tout d'être des voisins, encore faut-il savoir être de bons voisins.

Si j'ai pu accomplir quelque chose d'utile avec cette recherche, c'est sans doute de commencer à être une meilleure voisine et d'entraîner quelques personnes avec moi. À force de parler avec vous, de parler de vous, j'ai modifié un peu l'espace autour de moi, exactement comme vous le faites de votre côté. Vous m'avez impressionnée, tous et toutes, par votre détermination et votre conscience et avez inspiré la réflexion que j'ai menée, à vos côtés. Ces liens que j'ai développés avec vous m'ont transformée, personnellement et comme chercheuse. Ils m'ont beaucoup enseigné. Vos trajectoires de vie forgent des chemins nouveaux. Vous faites l'exploration de nouveaux territoires. Votre prise de parole ouvre des espaces de dialogue qui construisent une nouvelle façon de vivre ensemble. Vous forcez l'ouverture. Bien sûr, vous vous battez contre des mouvements qui nous dépassent tous largement. Votre participation elle-même porte de la contradiction et de l'ambivalence. Aucun mouvement, aucun lieu, collectif ou individuel, n'est rectiligne. Le rapport de pouvoir se modifie, même s'il ne peut être occulté.

Ma trajectoire à moi, au cours de cette recherche, ressemble fort à celles que vous empruntez au cours de vos participations à ces nouveaux espaces de dialogue qui s'ouvrent. Un chemin tout en courbes, ponctué de spirales représentant les lieux d'un dialogue particulier. La spirale, pour certains peuples autochtones, représente la parole. Une parole qui va de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur. Ces aller-retour transforment celui qui raconte, celui qui écoute, la relation qui les unit, de même que l'espace où ils prennent forme. Les changements ont lieu, à travers des relations.

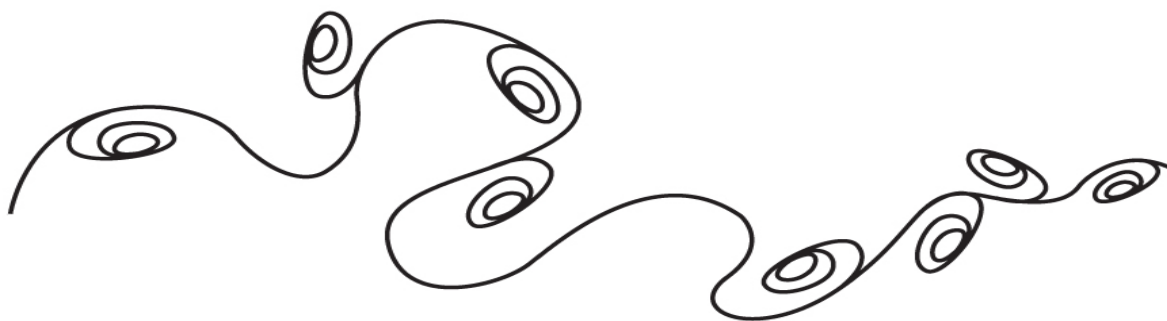
Je termine cette lettre dans mon refuge au pied de la forêt. Il y a tempête aujourd'hui, sans doute la dernière de l'année. Demain, c'est le printemps. Pour le moment, tout est blanc. En attendant, j'attise mon feu et je repense à ce que l'un de vous m'a dit récemment, qu'il aimerait se retrouver dans une tempête de neige si forte qu'elle le désorienterait complètement. Il disait vouloir tenter l'expérience de perdre tous ses repères. C'est ce que vous m'avez fait vivre, chacun à votre manière. J'ai dû laisser, au bord de la route à faire avec vous, un paquet de manières de faire qui ne convenaient pas. J'ai dû apprendre à penser autrement.

Hier, j'ai suivi les pistes fraîches de deux chevreuils, en écoutant ma curiosité autant que les indices qu'ils avaient laissés. Ça m'a permis d'avoir le privilège de les apercevoir, avant qu'ils ne détalent au milieu des arbres enneigés. Cette thèse relate mon voyage de recherche, au cours duquel j'ai eu ce privilège d'apercevoir des réalités particulières. Ma réflexion est basée principalement sur ma relation avec vous, sur les échanges que nous avons eus ensemble, individuellement ou en groupes. J'y décris ma compréhension des dialogues auxquels vous prenez part et que vous partagez avec, entre autres, des non-Autochtones. En structurant ma thèse autour de vos voix, je cherche en fait la meilleure place pour parler de notre relation. Au cœur de cette relation, ce sont nos voix humaines qui parlent.

Je souhaite que ce processus de recherche que j'ai mené entraîne quelques personnes, des deux bords comme vous dites, à revoir les bases de leur relation avec l'Autre. C'est mon espoir qu'elle participe, à mon échelle d'humaine, à élargir l'espace qui vous est fait, dans cette relation. Ma *kokom* m'a ouvert un chemin, à partir de sa trajectoire à elle. Celui que j'ouvre maintenant pour ma fille est imprégné de ce que j'ai appris et vécu avec vous.

Tshinashkumitin
Kitci Meegwetc
Mikwetc
Merci

Stéphane



INTRODUCTION

Mon projet de recherche étudie des actes de parole et des parcours singuliers, ceux de participants(es) du Wapikoni mobile. Le Wapikoni mobile est un studio ambulant de formation audio et vidéo qui visite les communautés des Premières Nations du Québec. Plus de 2400 jeunes des Premières Nations ont été rejoints par le projet. Ils et elles ont réalisé près de 500 courts-métrages, dont plusieurs circulent dans des événements au Québec ou à l'étranger où certains ont été primés. Les participants(es) que j'ai suivis(es) prennent donc la parole à travers leurs vidéos et en personne lors de divers événements où ils et elles sont invités(es).

L'objectif principal de ma recherche est de comprendre les effets qu'entraînent ces nouveaux parcours de prise de parole, pour les participants(es) eux-mêmes, ainsi que pour les espaces sociopolitiques qu'ils partagent avec Autochtones et non-Autochtones¹. Bien que les participants(es) s'insèrent dans des contextes tissés de contradictions, ils et elles entraînent des transformations, tant pour eux-mêmes que dans les espaces publics qu'ils et elles fréquentent. En s'attardant aux pratiques et aux relations sociospatiales que les participants et participantes du Wapikoni mobile développent dans de nouveaux lieux, mon questionnement s'intéresse aux changements qui redessinent les contours des espaces sociopolitiques contemporains.

J'ai décidé de me pencher sur ce sujet de recherche en allant au cinéma. Il s'agissait d'une expérience un peu particulière, mais cette anecdote illustre à quel point la science est imbriquée dans l'expérience quotidienne. À l'automne 2007, je suis allée voir le documentaire de Robert Monderie et Richard Desjardins *Le peuple invisible* qui porte sur le peuple anishnabe d'Abitibi. Dans un geste conséquent avec ce qu'ils dénoncent, les réalisateurs ont choisi de faire projeter, en avant-programme de leur film, un court-métrage réalisé par des membres de cette nation. Une vidéo du projet Wapikoni mobile, encore largement méconnu à

¹ J'ai choisi d'utiliser l'expression «non-Autochtone» malgré les limites d'une définition par la négative. Le terme «allochtone» priorisé dans certaines publications est aussi utilisé pour désigner les populations immigrantes et ne me semblait pas convenir pour cette raison. J'inclus donc dans «non-Autochtone» toutes les personnes d'origine québécoise, canadienne ou immigrante qui ne s'auto-identifient pas comme Autochtone. Voir chapitre 3 pour une définition d'«Autochtone».

cette époque, a été choisie pour être projetée devant public. Mon expérience de visionnement de ce court-métrage aurait pu se révéler, comme elle l'a été pour d'autres, une expérience intéressante. Mais elle comportait, dans mon cas, un élément additionnel qui la rendait fascinante : j'étais en compagnie de la réalisatrice du court-métrage. Évelyne Papatie, une jeune anishnabe dans le début de la vingtaine, de Kitcisakik, une communauté de l'Abitibi, sans eau courante ni électricité, était à Montréal conviée -pour une série de conférences- par un organisme de défense des droits de la personne auquel je collaborais. Je l'invitais à revoir son film en ma compagnie. Dans la file d'attente devant la porte de la salle de cinéma, je lui ai dit mon envie de révéler aux gens qu'elle était la réalisatrice du court-métrage en avant-programme. Évelyne est devenue livide et m'a demandé de ne rien en faire. C'est ainsi que je me suis retrouvée dans la salle avec les dizaines d'autres spectateurs pour visionner les images de sa communauté qu'elle avait choisi de nous montrer. Assise dans la pénombre, j'observais, en même temps que l'écran, les profils attentifs qui m'entouraient, pour être frappée par l'intensité du moment. Les personnes présentes –qui allaient bientôt être rejointes par près de 10 000 autres ayant assisté à une projection de ce documentaire- voyaient se dérouler sous leurs yeux une tranche de la vie d'un voisin qu'ils, pour la grande majorité, ignoraient totalement. Alors que celle qui était en train de devenir mon amie voyait, elle, les images de sa vie quotidienne être objet de l'attention de ceux qui l'avaient si souvent ignorée. Ce qui se passait à cet instant, dans ce lieu, allait inévitablement avoir un impact pour moi, pour Évelyne et pour les gens présents dans la salle, mais sans doute aussi pour les Premières Nations et les Québécois dans leur ensemble.

Évelyne avait coréalisé son court-métrage avec son frère Vince, l'été précédent. Ce film, *Kokom déménage*, porte sur la migration annuelle que les aînés de leur village accomplissent, encore aujourd'hui, en accord avec leurs racines nomades. Il s'agit d'un très beau film qu'ils ont réalisé grandement appuyés par les cinéastes professionnels du Wapikoni mobile. Évelyne raconte que l'arrivée de la roulotte du Wapikoni mobile dans son village est tombée à point nommé pour elle, alors que l'équipe du projet est venue frapper à sa porte, au sens propre, à un moment difficile. Elle est par la suite devenue une participante assidue du Wapikoni mobile et l'une de ses représentantes les plus connues. Elle a voyagé en Europe et en Amérique latine à plusieurs reprises à l'occasion de festivals, de rencontres et d'autres événements pour

présenter ses courts-métrages et le projet Wapikoni mobile. Elle a reçu des prix pour ses films et une bourse de Téléfilm Canada pour réaliser un long-métrage. Elle a siégé comme Présidente au Conseil d'administration du Wapikoni mobile, avant de diminuer son engagement pour mener d'autres projets à bien.

En discutant avec Évelyne et en suivant son parcours au fil du temps, j'ai renforcé mon impression que le Wapikoni mobile s'inscrit dans des transformations sociales et politiques, perceptibles chez plusieurs participants, voire chez leur famille et leur communauté, mais ayant des impacts à une échelle plus large. En parallèle à mon étude du Wapikoni mobile, je menais une observation des «présences autochtones» -pour paraphraser le festival des cultures autochtones à Montréal- dans l'espace public québécois. Comme d'autres observateurs, j'ai constaté un changement de ces présences. L'espace qu'elles occupent se modifie. Si je ne peux affirmer qu'il s'élargit, je crois pouvoir souligner qu'il se transforme. Au niveau juridique, politique et économique, ces changements sont assez bien documentés depuis les années 1990 (voir Salée 2003). Ils s'opèrent aussi sur le plan de l'espace artistique et médiatique. Ces changements sont peut-être plus évidents à Montréal qu'ailleurs au Québec, mais je pense qu'ils forcent le Québec en entier à réviser certaines de ses postures par rapport aux premiers peuples.

En tant que Québécoise, j'ai moi-même vécu un processus transformateur à travers ma relation avec des personnes des Premières Nations. Ce cheminement pourrait bien faire partie d'un mouvement plus large de guérison perçu par plusieurs comme un parcours obligatoire au rapprochement entre les peuples (Conradi 2006). Comme le disent des géographes ayant travaillé avec des peuples autochtones, « For each of us, engagement with Indigenous G/geographies has caused us to struggle creatively with our existential and disciplinary presuppositions » (Coombes *et al.* 2011 : 486).

Cette thèse présente le résultat de mon processus de recherche qui s'est déroulé sur près de six ans. Elle est le fruit de mon travail, mais surtout des relations que j'ai créées tout au long de mon cheminement, autant au sein du milieu de la recherche que dans les milieux autochtones. Elle illustre à quel point ces milieux sont intimement reliés, entre eux et avec d'autres milieux.

Ce que cette recherche m'a aussi permis de voir c'est que les participants - j'utiliserai un masculin inclusif tout au long de cette thèse- sont engagés dans des processus relationnels de citoyenneté. Ces processus sont toutefois largement dépendants de structures et de contextes qui les dépassent et les limitent. Il demeure que les nouveaux parcours que ces personnes empruntent, de même que les actes de paroles qu'elles commettent dans différents lieux, entraînent pour elles la création de nouvelles relations sociospatiales qui sont à la base de processus de subjectivation politique. C'est dans cette position de sujet, en intersubjectivité avec d'autres, qu'ils dessinent de nouveaux territoires de formation de la citoyenneté. Il s'agit donc d'expériences individuelles, mais qui, d'une part, se font en relation aux autres et qui, d'autre part, participent aux transformations sociales et politiques que vivent les groupes auxquels ces individus se rattachent.

Je vais discuter, dans les pages qui suivent, de l'articulation de ces différents processus. Cette thèse est construite de manière classique, mais elle comporte quelques digressions afin de rendre justice au processus qui a animé ma recherche. Shawn Wilson (2008) perçoit la recherche comme un processus relationnel dont l'aboutissement s'incarne dans une cérémonie qui survient lorsque les idées se relient et prennent une place dans une compréhension qui est porteuse de sens. Sans doute cette compréhension est-elle provisoire, incomplète et subjective. Il demeure que le sens qu'elle prend nous permet de la relier à d'autres et de suivre ainsi, à petits pas, les mouvements sociaux et politiques que nous traversons.

Cette recherche a été animée par mes relations avec les participants sur lesquels portait mon questionnement. Ce sont eux qui m'ont apporté les réponses que je cherchais, d'autres que je ne cherchais pas, et qui ont ouvert de nouveaux questionnements. Je leur dois donc de les inclure, un tant soit peu, dans la cérémonie finale qui célèbre son aboutissement, cette thèse. Pour ce faire, je vais emprunter un procédé déjà éprouvé ailleurs- entre autres chez le même Wilson (2008)- : je vais utiliser la formule du dialogue avec les participants pour présenter mon analyse (chapitre 5). Je vais en outre introduire quelques-uns de ces participants au cours de ce chapitre d'analyse. Je tenais aussi à leur présenter le fruit de mon travail, ce que j'ai fait dans l'avant-propos inséré avant cette introduction.

Le reste de la thèse est construit de manière plus conventionnelle. Après cette introduction, je présente davantage le parcours méthodologique que je viens d'ébaucher ici. Je campe ensuite les concepts clés qui servent mon raisonnement. Puis, j'aborde le cadre sociohistorique dans lequel s'ancrent aujourd'hui les réalités des Premières Nations, avant de présenter le projet Wapikoni mobile et les mouvements dans lesquels il s'insère. Viennent finalement les chapitres d'analyse et de discussion.

DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

Je conçois la recherche comme une démarche impliquant les personnes « sur le terrain » et la chercheuse, telle une conversation qui permet un apprentissage de part et d'autre. Cela m'a poussée à demeurer ouverte à l'apport des participants et à conserver une certaine souplesse dans le processus qui a permis des contributions, voire des changements de cap. Le caractère unique de cette recherche repose toutefois sur l'expérience de jeunes des Premières Nations. En ce sens, elle leur appartient autant qu'à moi, bien que le biais académique ne puisse être occulté.

Je travaille avec un souci méthodologique dans la lignée de l'approche féministe. Sa remise en question d'une nécessaire objectivité scientifique, d'une définition fixe et homogène du terrain et d'une séparation nette entre chercheuse et interviewés résonne avec mes propres questionnements. Mon souci rejoint aussi celui de l'approche postcoloniale dans une recherche de décolonisation des espaces de recherche et de connaissance (Smith T. L. 2002). Je m'inscris, comme d'autres, dans un cheminement critique « that conveys the social consequences of the situations that we study, and that attempts to uncover the tensions and contradictions faced by people in those situations » (Kobayashi 2001 : 55).

Pourtant, malgré ma volonté d'inclure ces jeunes au processus de recherche, celui-ci demeure inéquitable. Je suis la personne qui, en fin de compte, décide de ce qui définit chacun au sein de cette recherche (Staeheli et Lawson 1994). Il faut en effet reconnaître, à l'instar de Gilbert (1994), l'inconfort créé par l'espace entre les personnes interrogées et nous, chercheurs(es). Pour Staeheli et Lawson (1994 : 99) c'est précisément dans ces espaces interstices (*spaces of betweenness*) qu'il est possible de débusquer les expériences et les politiques qui façonnent les groupes marginaux. Il importe donc de reconnaître la porosité de la frontière entre «eux» et «nous». « A fundamental shift has pushed the researcher away from dichotomies of self-other, subject-object and subjectivity-objectivity to an acknowledgement of the intersubjective realm of being and meaning that places them squarely in the research frame » (Cole et

Knowles 2001 : 140). Tout en voulant éviter le piège de la parentalité (le *sisterhood* des féministes), il est clair que mon questionnement n'est pas étranger à ma propre position comme personne, qu'il émerge plutôt de cette position. J'ai mené cette recherche à partir de ma propre subjectivité. Mon approche accueille la différence et la multipositionnalité du sujet, autant que de la chercheuse (Lammers 2007).

Il demeure que le seul fait de prétendre prendre la parole pour l'«autre», passage obligé de la recherche en sciences sociales, comporte un aspect biaisé, voire dangereux. Les chercheurs postcoloniaux ont soulevé le caractère périlleux des stratégies méthodologiques qui désirent faire entendre la voix des sans-voix (Kindon 2010). Dans le cadre de ma recherche, il me semble que le biais de cette prise de parole est encore plus aigu étant donné la nature même de mon questionnement, celui-ci repose sur la volonté de voir comment et dans quelles conditions la prise de parole devient possible et constitue réellement une force de changement. Mon principal défi tout au long de ma démarche a donc été de rester consciente du danger de modifier la parole de l'«autre», voire de la taire, malgré ma volonté de la mettre de l'avant.

Du paradigme autochtone

Les milieux intellectuels autochtones s'élargissent rapidement, particulièrement depuis les années 2000 qui ont vu naître plusieurs initiatives de « démocratisation des connaissances » et de « science citoyenne » (Lévesque 2009). « Indigenous methodology, though nascent in a formal academic sense, has emerged as a research process with its own methodology » (Korvach 2005 : 29). Cette méthodologie s'appuie sur les méthodes des théories critiques et interprétatives, mais elle ne s'insère pas facilement dans les catégories de la recherche dominante (*idem*). Korvach rappelle que les chercheurs autochtones « make research political simply by being who we are » (*ibid.* : 20).

L'une des premières auteures à avoir secoué le monde de la recherche en milieu autochtone est une chercheuse néo-zélandaise, Linda Tuhiwai Smith, qui publiait, en 1999, un ouvrage

intitulé *Decolonizing Methodologies* qui allait transformer les façons de faire et de penser la recherche, et la relation générale, aux peuples autochtones. L'auteure appelait à « researching back », poussant plus loin les «talk back» ou «writing back» de l'approche postcoloniale. Son approche décolonisatrice a été largement suivie par les chercheuses autochtones, ou des études autochtones. Plusieurs ont par exemple critiqué l'approche féministe qui remet en question la domination de genre sans contester la domination de race (Moreton-Robinson 2000), et qui met de l'avant certains aspects culturels favorisant les rôles masculins, faussant ainsi notre compréhension de l'interdépendance entre les espaces et les pratiques des hommes et des femmes autochtones (Desbiens 2007a).

L'approche décolonisatrice est toutefois critiquée parce que son discours entretient une dichotomie « colonisateur/colonisé » et une position de dominé qui ne laissent pas de place au choix et à la responsabilité (Hokowhitu 2010). Alors que Smith revendique une décolonisation des espaces et des pratiques de la science actuelle, d'autres revendiquent ni plus ni moins qu'un changement de paradigme (Wilson 2008). Non seulement remettent-ils en question les façons de faire de la recherche en milieu autochtone et de comprendre leurs réalités, mais ils défient en outre les paradigmes de la recherche «occidentale» ou «cartésienne». Wilson (2008) expose ce paradigme autochtone qui repositionne la recherche comme une série de relations qu'entretient le chercheur avec les personnes, les idées et les lieux impliqués dans la recherche, des relations qui débouchent sur une véritable cérémonie lorsqu'elles s'assemblent dans une compréhension particulière. Cette façon d'approcher la recherche et la connaissance remet en question beaucoup des présupposés objectifs de la science occidentale. Elle comprend la recherche et les connaissances comme étant relationnelles et donc partagées et mouvantes. « Indigenous epistemology is fluid, non-linear, and relational » (Korvach 2005 : 27). Elle s'appuie d'abord et avant tout sur la position du chercheur, mais dans l'optique où cette « location is transformed as our lenses, perceptions, understandings, and knowledge are transformed » à travers le processus de recherche (Absolon et Willett 2005 : 111). Qu'il s'agisse d'un paradigme (Wilson 2008), d'une épistémologie (Korvach 2005) ou de méthodologies autochtones (Smith T. L. 2002), ces façons de faire et de penser pourraient « réhumaniser » toute la recherche scientifique (Absolon et Willett 2005). « Les autochtones, en s'imposant à la fois comme acteurs politiques, sujets connaissant et réflexifs, détenteurs de

savoirs particuliers et porteurs d'une approche intégrée de la réalité, contribuent aussi à transformer le monde universitaire » (Lévesque 2009 : 468).

De l'intersubjectivité

Je demeure toutefois réticente à parler de traditions culturelles distinctes, dans la mesure où elles ne sont pas fixes, mais constamment revisitées, appropriées, transformées et qu'aucune culture ne se vit en vase clos. Ce qui fait, par exemple, que beaucoup de pratiques que l'on pourrait identifier comme provenant de ma culture appartiennent aux personnes dont il est question dans cette recherche autant qu'à moi. Ainsi, bien que j'aurais voulu m'inscrire davantage dans un paradigme autochtone, non seulement parce que mon sujet de recherche se situe en milieu autochtone, mais parce qu'il m'apparaît comme un paradigme d'avenir, j'ai opté pour demeurer au sein d'un paradigme critique, en essayant toutefois d'adopter une certaine perspective autochtone, et ce même si Wilson (2008) doute de l'efficacité de cette position. Bien qu'incomplète, ma position n'en est pas moins exploratoire et relationnelle et j'ai tenté de la remettre en question le plus souvent possible. Cruikshank (2000 : 165), une anthropologue pionnière dans l'étude de la tradition orale chez les peuples autochtones, suggère, en parlant des normes académiques :

Unless we put ourselves in interactive situations where we are exposed and vulnerable, where these norms are interrupted and challenged, we can never recognize the limitations of our own descriptions. It is these dialogues that are most productive, because they prevent us from becoming overconfident about our own interpretations.

Ma recherche est largement basée sur ces dialogues que j'ai entretenus avec des gens, des lieux et des idées (Wilson 2008). Il reste que, de mon point de vue, je ne peux saisir toute la profondeur des autoreprésentations autochtones. Mon discours émerge de mes propres représentations, mises en relation avec celles de ces personnes. Comme d'autres, je perçois la recherche comme un processus de co-création, relationnel et autobiographique (Coombes *et al.* 2011, Cole et Knowles 2001). Ainsi, même si je n'ai pu développer un réel processus de recherche participatif, la complicité que j'ai construite avec certains participants a entraîné leur implication à la démarche scientifique. Ceux avec qui j'ai créé un tel lien ont eu un impact

majeur sur le déroulement de la recherche et sur l'épaisseur de ma compréhension. C'est grâce à eux que j'ai pu développer un processus de recherche créatif, communicatif (*reponsive*) et multidirectionnel (Cole et Knowles 2001). Je ne peux pas m'avancer sur ce que ce contact avec moi a pu leur apporter, mais je peux affirmer qu'il a clairement participé à affiner ma compréhension non seulement des réalités des Premières Nations et des phénomènes sociaux et politiques, mais aussi des processus scientifiques.

Je reconnais ainsi le caractère partiel et situé de ma recherche. Latham (2003) appelle cependant à dépasser la reconnaissance de cette partialité et à restructurer la recherche en tant que pratique créative et performative. Cela aurait pour effet de placer une grande partie des questionnements sur les pratiques, entre autres les pratiques quotidiennes. L'auteur insiste sur la validité d'une recherche qui s'affirme comme incomplète et ordinaire (*event-ness*), et qui ne prétend pas produire une seule trame explicative précise, mais plutôt des instantanés d'espaces sociaux mouvants.

J'ai développé, à travers le processus de recherche et à partir de ma propre subjectivité, une certaine compréhension d'« espaces sociaux mouvants » que je vais soumettre à la subjectivité du lecteur dans les chapitres qui suivent. Je me suis placée en position d'apprentissage face aux personnes côtoyées, dans une approche qui se voulait le plus possible mutualiste et égalitaire. Pour Bourdieu (1993 : 1423), « le sociologue ne peut ignorer que le propre de son point de vue est d'être un point de vue sur un point de vue ». Le point de vue présenté dans cette thèse demeure mon point de vue sur une expérience qui n'est pas la mienne, mais il émerge de la rencontre et de l'échange entre plusieurs points de vue, expériences et connaissances.

Pourtant, Moreton-Robinson (2000) dresse une critique aiguisée des positions dites subjectives. Elle critique les féministes blanches de classe moyenne qui, malgré leur intention de renverser l'oppression, se font complices de la domination en ne reliant pas suffisamment les subjectivités à des relations de pouvoir qui structurent autant les dominants que les dominés. Elle montre comment les femmes blanches de classe moyenne occupent une position

dominante par rapport aux femmes autochtones et que leurs représentations ne correspondent pas aux autoreprésentations des femmes autochtones, malgré leur discours antiraciste.

Il existe une position que je ne peux contourner : je suis une femme blanche, Québécoise, scolarisée, urbanisée, de classe moyenne. Ma subjectivité découle de cette posture et de la conscience que j'ai de ses implications. Bien que mon parcours soit marqué par des identités multiples, ma relation avec des membres des Premières Nations est, du moins au départ, inévitablement teintée par notre héritage colonial commun. Un héritage qui m'a, bien sûr, largement avantagée par rapport à eux. Cet état de fait a sans contredit joué contre moi à certains moments. J'ai eu à apprendre à me faire accepter dans des milieux culturels et sociaux qui m'étaient inconnus au départ. C'est toutefois cette position qui m'a permis, d'abord de réaliser cette recherche en me donnant les moyens de le faire, et, ensuite, de pouvoir tisser des liens interculturels riches.

L'intersubjectivité est donc le point de départ de mon questionnement, mais aussi son aboutissement. Mon analyse a montré que l'intersubjectivité créée par les participants en relation dans différents espaces provoque des changements sociopolitiques. Les participants, nous le verrons, vivent des processus à la fois de subjectivation et d'intersubjectivité.

Les participants

Qui sont les personnes qui animent cette recherche ? J'utilise le terme «participant» pour désigner des personnes issues des Premières Nations du Québec, qui ont entre 20 et 40 ans, et qui vivent dans une communauté autochtone. Ils et elles ont pris part au projet Wapikoni mobile dans leur communauté, ainsi qu'à la réalisation d'un ou de plusieurs courts-métrages dans ce cadre. Cette participation est parfois unique, alors que pour certains elle se maintient depuis plusieurs années. Certains d'entre eux ont aussi collaboré au projet à titre de coordonnateurs locaux ou d'assistants-formateurs². D'autres encore ont bénéficié d'une

² Voir chapitre 4 pour une meilleure compréhension du fonctionnement du projet.

formation supplémentaire donnée à Montréal ou à l'étranger. Il reste que, ceux qui ont participé à cette recherche, ont tous voyagé pour présenter leur(s) film(s) et prendre la parole dans un ou plusieurs événements, au Québec ou à l'étranger.

Comme moi, les personnes dont il est question dans ce travail jonglent avec plusieurs identités ; ces identités se chevauchent, s'articulent, s'enrichissent et se défient. La catégorie « jeune » demeure par exemple ambigüe, voire imposée, particulièrement en contexte autochtone (Gagné et Jérôme 2009). Chez les Premières Nations, il s'agit d'un groupe nombreux,³ mais assez hétérogène. Beaucoup assument des responsabilités parentales très tôt, d'autres vivent en ville une partie de l'année ou en permanence, certains possèdent un diplôme universitaire, alors que d'autres ont décroché avant la fin du secondaire. Poirier (2009) souligne combien les jeunes des Premières Nations se trouvent aujourd'hui à cheval entre divers milieux, ce qui, chez plusieurs d'entre eux, favorise le développement de capacités d'interprétation et de négociation dans des environnements complexes. Cela a pour effet, selon elle, de les rendre à l'aise dans différents espaces et, en quelque sorte, « bilingues » puisqu'ils communiquent dans le langage propre à ces espaces aux codes distincts. Ils doivent donc être considérés comme des agents de changement plutôt que comme une catégorie sociale passive. Cela dit, « [t]he colonial foundation of Canada's relationship to Indigenous people is acutely felt; youth in all settings are struggling to articulate their awareness of the structure of injustice » (Alfred *et al.* 2007 : 13), ce qui freine largement, selon cette recherche menée par Taiaiake Alfred et son équipe, leur participation politique.

Par ailleurs, la situation des femmes autochtones étant reconnue comme particulièrement marginalisée (voir chapitre 3), c'est spécifiquement sur elle que je désirais, au départ, porter mon regard. Le faible nombre de femmes impliquées dans le Wapikoni mobile et ayant pris la parole dans des événements m'a toutefois amenée à poser mon regard sur les jeunes sans distinction de genre.

³ Selon le recensement de 2006, les moins de 24 ans représentent 48% de la population autochtone du Canada.

Je vais présenter cinq personnes plus en détail dans le chapitre d'analyse. Cette brève introduction permettra de connaître un peu mieux qui sont les jeunes des Premières Nations, même si ces personnes ne peuvent être considérées comme représentatives de ce groupe hétérogène. Les jeunes qui ont participé à cette recherche appartiennent en outre à un groupe privilégié. Ils ont tous voyagé au Québec ou à l'étranger, invités par le Wapikoni mobile lui-même ou par des festivals et événements projetant leur(s) film(s). Il s'agit d'un groupe restreint, même parmi les quelque 2000 participants du projet, ces derniers provenant déjà d'une « élite » dans certaines communautés (Laurent Sédillot 2009).

Ces brefs récits ne devraient pas faire oublier toutes les autres personnes rencontrées au cours de cette démarche de recherche. Des personnes qui m'ont fait confiance, qui m'ont aidée à saisir une partie de leurs réalités, de leurs défis, de leurs espoirs. J'ai développé une relation avec chacun d'entre eux, même lorsqu'elle s'est voulue plus ponctuelle ou éphémère. Je les respecte sincèrement et j'ai été touchée par la reconnaissance qu'ils et elles m'ont accordée.

Objectifs et questions de recherche

Le but de cette recherche est de participer à la connaissance des transformations des espaces sociopolitiques contemporains. Elle vise à élargir notre compréhension des pratiques et des relations qui se tissent dans ces espaces à différentes échelles. J'ai étudié des actes de parole singuliers, soit ceux que des participants et participantes du Wapikoni mobile posent lors de divers événements où ils et elles sont invités(es) à prendre la parole devant différents auditoires. Mon objectif principal était de comprendre les processus de (re)territorialisation qu'entraînent ces nouveaux parcours⁴ de prise de parole. En m'attardant aux dialogues développés dans ces territoires émergents, je cherche à dégager les transformations qu'ils provoquent pour les espaces sociopolitiques que ces jeunes des Premières Nations partagent avec Autochtones et non-Autochtones.

⁴ J'utilise le terme «parcours» plutôt que «trajectoire» puisque ce dernier terme dénote une démarche orientée. Le parcours au contraire parle d'une démarche flexible, multiple et en cours.

Mes questions de recherche se lisent donc comme suit : Quels sont les pratiques, les relations et les lieux associés aux actes de parole publics des participants du Wapikoni mobile ? Ces pratiques, relations et lieux participent-ils à la (re)composition de territoires et de processus de formation de la citoyenneté ?

Les vidéos représentent, en elles-mêmes, une prise de parole et il existe plusieurs autres lieux où les participants sont en dialogue, autant au cours des différentes étapes du projet, que, bien sûr, à l'extérieur de celui-ci. Ma recherche s'attarde principalement aux actes de parole que les participants posent lors d'événements où ils sont invités à prendre la parole, ainsi que lors d'entrevues médiatiques. À travers ces actes de parole, je cherche à comprendre des pratiques liées à la mobilité et à la mise en relation, qui n'ont pas nécessairement lieu lors de la production des vidéos.

À la suite de De Certeau (1990 : XXXIX), j'ai voulu « repérer les procédures, les soutiens, les effets et les possibilités des activités comme celles des actes de parler où des usagers, comme les Indiens, bricolent avec les contraintes ». L'acte de parler représente un indicateur de la créativité des individus dans leurs rapports de pouvoir, en plus d'instaurer et de situer un contrat social « dans un réseau de places et de relations » (*ibid.*). Je postule donc qu'un dialogue prend racine dans le « réseau de places et de relations » que fréquentent les participants et que celui-ci façonne de nouveaux territoires. Ce dialogue dépasse l'échange oral incarné et permet de positionner les groupes et individus les uns par rapport aux autres.

Je discuterai davantage dans le quatrième chapitre des relations sociospatiales liées à la réalisation de vidéos autochtones. Nous verrons que ces processus, fondamentalement hybrides, sont porteurs de transformations pour les participants et pour les communautés. D'autres avant moi se sont penchés sur ces processus au sein du Wapikoni mobile (Laurent Sédillot 2009, Calvé-Thibault 2012), de même que sur les contradictions entre les volets de la production et de la diffusion des vidéos au sein du projet (Serpereau 2011). C'est cependant sur une facette connexe et non sur la réalisation elle-même que je me suis concentrée dans cette recherche, bien que mon étude ne mette pas de côté le processus de production, non plus que les actes de parole posés par les jeunes dans leur communauté. À mon avis, les personnes

qui participent à un événement bouleversent, pour elles, pour leurs proches et pour les personnes rencontrées, les contours de territoires autochtones et non-autochtones auparavant fondés sur une mise à l'écart. Au lieu d'évoluer dans des territoires périphériques, voilà que ces personnes partagent, même pour un instant, des lieux. Les relations qui prennent place dans ces lieux me semblent révélatrices de processus plus larges.

Par ailleurs, j'aurais pu, afin d'instruire davantage la complexité de ces relations, prendre en considération toutes ses parties prenantes en étudiant la réception des films et des actes de parole sur les non-Autochtones. J'ai toutefois suivi Laurel C. Smith (2005) et Erica Cusi Wortham (2002), une géographe et une anthropologue qui travaillent sur des territoires parallèles au mien, et qui affirment que les méthodes utilisées pour étudier la réception proviennent du marketing et ne conviennent pas aux situations liées à la vidéo autochtone. Je suis néanmoins convaincue que l'étude des impacts de cette relation sur les participants demeure largement instructive. En outre, comme je l'ai souligné, je me positionne moi-même dans cette relation à partir de mon identité québécoise.

Démarche méthodologique

Une approche flexible de la recherche pousse plusieurs auteurs à parler de «voyage» (Coombes *et al.* 2011, Hodge et Lester 2006, Nagar 2006). La position relationnelle entraîne un cheminement pour le moins sinueux. Il ne s'agit pas d'abdiquer complètement le contrôle de la recherche, mais de la laisser emprunter des chemins qui n'avaient pas été envisagés au départ. Cette multipositionnalité représente en fait davantage une trajectoire qu'une position. «Hence the word trajectories not only helps to emphasize the movement involved in these processes – their iterative nature – but also to emphasize that these processes, like any trajectory, are subject to changes from without as much as they are from within» (Harker 2007 : 64). C'est à des relations – avec des personnes et avec des idées- que j'ai tenté d'être redevable tout au long de ma démarche en étant le plus rigoureuse et le plus ouverte possible (Wilson 2008).

Lammers (2007) souligne la difficile articulation entre les différentes identités de la chercheuse qui élargit son implication dans la recherche. Coombes *et al.* (2011) remarquent eux que ces négociations se font plus aigües dans la recherche en milieu autochtone. Ce qui est intéressant, c'est que l'«identité» représente justement l'un des points de mire de ma recherche. C'est en demeurant consciente des changements produits par la recherche et par la fréquentation de nouveaux espaces qu'elle provoquait chez moi que j'ai tâché de développer une compréhension des identités des jeunes dont je suivais le parcours. Ma propre position dans les espaces fréquentés est chargée de sens et avait un impact sur ma relation avec eux et sur ma compréhension des situations. Par exemple, lors d'événements publics, je prenais place soit de façon anonyme au milieu des autres spectateurs, soit à l'avant de la salle en compagnie des membres de l'équipe du Wapikoni mobile et de ses participants. Cette place influençait ma perception de l'événement, ainsi que la perception des autres, incluant les participants, sur moi.

Mon voyage avec la vidéo autochtone m'a entraînée du Mexique au Moyen-Nord québécois, de l'Abitibi à New York, et du Plateau Mont-Royal à la Place des Festivals à Montréal. Un terrain multisite et mouvant, qui s'est développé autant dans des communautés autochtones, dans des festivals et événements, dans des espaces urbains divers, que dans ma propre demeure. Le caractère spatial de ma recherche est central. L'aspect temporel l'est aussi et c'est grâce au temps pris pour la parcourir que ma démarche de recherche a pu donner toute sa richesse. Cela est surtout vrai pour le temps pris à être en relation.

Ma recherche ne découle pas d'un travail partenarial avec le Wapikoni mobile, mais bien d'une initiative personnelle autonome. Mon travail de terrain s'est poursuivi de septembre 2007 à janvier 2013⁵. J'ai pris part à l'automne 2008 à une escale du Wapikoni mobile en tant qu'intervenante. Après avoir été introduite au Wapikoni mobile par ses participants, tel que je l'ai relatée en introduction, ce séjour de cinq semaines dans la communauté innue de Matimekush-Lac-John –avec incursions dans la communauté naskapie voisine de Kawawachikamach- m'a plongée au cœur du projet Wapikoni mobile, rapprochée de la culture innue et m'a permis de tisser des liens avec des participants. Suite à cette expérience,

⁵ Incluant un congé de maternité. Ma nouvelle identité de mère m'a toutefois aidé à comprendre davantage certaines situations et, surtout, à créer ou à renforcer certains liens, même à distance.

j'ai continué à travailler pour le Wapikoni mobile, généralement à titre de bénévole, mais sous contrat à quelques reprises, que ce soit pour accompagner des participants à des événements, prendre part au voyage d'une délégation bolivienne dans une communauté anishnabe, participer à l'organisation d'événements conjointement avec l'équipe ou encore faire de la rédaction, de la traduction ou de la création de sous-titres. J'ai aussi animé des ateliers avec les participants aux lancements annuels de 2011 et 2012. J'ai par ailleurs suivi les réalisateurs dans une vingtaine d'événements à Montréal ; assisté à des festivals de cinéma autochtone à Montréal et à New York ; accompagné des participants dans des activités de présentation de leur film ou d'entrevues avec des médias ; donné une conférence avec un réalisateur ; lu, visionné ou écouté des entrevues données par des participants dans des médias québécois ou étrangers.

Ma position rejoint celle du réseau partenarial DIALOG, dont je suis membre, qui encourage les pratiques de recherche « contextualisées et interactives » et se base sur une approche de co-construction des connaissances avec les peuples autochtones⁶. Je m'inscris donc dans un courant qui préconise la mise sur pied d'espaces d'échange, de négociation et de coproduction de connaissances -le « two-way flow of learning » dont parlait Spivak (1996)-, alors que c'est précisément ce type d'espace que j'étudie. Je suis consciente du fait que le dialogue que j'ai essayé de créer avec ces jeunes autochtones demeurait, le plus souvent, initié par ma volonté. De par leur participation au Wapikoni mobile, ces personnes s'inscrivent toutefois, même indirectement, dans une volonté d'entrer en rapport avec l'«Autre», ce qui n'est pas le cas de tous les jeunes des Premières Nations. Cette volonté partagée a créé une réelle mise en conversation de nos multiples subjectivités, une conversation parmi une multitude d'autres porteuses de nouvelles façons de partager une communauté politique.

Étant donné la nature de mon questionnement, je n'ai pas fait beaucoup de travail dans les communautés. Mon travail de terrain s'est effectué en lien avec des individus, plutôt qu'avec leur communauté. Ces liens se sont tissés sur un terrain flexible, mouvant, prenant place souvent en milieu urbain, mais utilisant aussi les réseaux téléphoniques et virtuels. Je suis bien

⁶ <http://www.reseaudialog.ca/fr/reseau-dialog/presentation/>

consciente toutefois de n'avoir pas utilisé tout le potentiel de l'Internet. Le contexte des nouvelles technologies et des changements qu'elles provoquent sur l'espace public se fait incontournable pour la recherche, surtout lorsque les populations concernées y sont bien ancrées, comme c'est le cas pour les Premières Nations. Ma volonté de maintenir un lien avec des participants rencontrés m'a poussée à pénétrer le monde des réseaux sociaux. Avoir un compte Facebook relié à ceux de certains des participants du projet m'a permis de suivre leur parcours, tout en échangeant parfois avec eux. Je dois cependant admettre un inconfort face à cette technologie nouvelle pour moi et au fait que je percevais ma position virtuelle comme beaucoup moins égalitaire qu'en personne, puisque j'utilise le réseau de façon minimale et jamais pour partager ma vie personnelle. Je suis consciente de ne pas avoir saisi complètement toute la portée des réseaux sociaux et autres technologies de la communication, surtout pour des populations isolées. À part mon incursion dans Facebook et une mince utilisation de Skype, les autres tentatives que j'ai faites, par exemple pour créer un groupe de discussion virtuel avec les participants, se sont soldées par un échec. Cet aspect représente sans aucun doute une limite de ma recherche, surtout sachant que ces technologies redessinent les espaces relationnels de citoyenneté. Elles semblent ouvrir de multiples possibilités pour la recherche et pour le développement d'une nouvelle relation entre Autochtones et non-Autochtones.

Latham (2003 : 1998) se fait par ailleurs le pourfendeur des « canonical cultural methods », trop facilement manipulables à son avis. Bien qu'ayant utilisé des méthodes classiques, j'ai quand même utilisé un cadre méthodologique sensible et flexible, qui permettait aux participants, dans la mesure où ils le désiraient, à la fois d'influencer le cours de ma recherche et de réfléchir sur les thèmes qui animaient mon questionnement. Pour ce faire, j'ai entre autres emprunté aux méthodes de recherche de l'histoire orale qui tente d'explorer une expérience de manière détaillée, en profondeur, auprès d'un nombre de participants plus restreint (Cole et Knowles 2001). Je pense aussi que : « Open-ended methods, which include scope for informal storytelling and personal learning, are required if our research is to reflect rather than to assume away the inevitably transformative, plural and unpredictable outcomes of cross cultural engagement » (Coombes *et al.* 2011 : 474).

Ainsi, ma position comme chercheuse demeure intimement liée à ma position comme personne. Je ne suis pas cinéaste et mon approche du Wapikoni mobile, contrairement à la majorité des autres chercheurs et intervenants, ne se fait pas par l'entremise d'un intérêt cinématographique ou médiatique. J'ai choisi de ne pas aborder la question des vidéos elles-mêmes. J'ai aussi choisi de ne pas faire de photo et d'enregistrer le moins possible au cours de mon terrain, afin de ne pas ajouter une technologie entre les participants et moi, bien que ceux-ci soient souvent très habitués à ces technologies.

La recherche en milieu autochtone est généralement reconnue pour présenter des défis particuliers, surtout pour une chercheuse non-autochtone (Coombes *et al.* 2011, Lévesque 2009, Hodge et Lester 2006). J'ai dû faire face, je l'ai dit, à tout le bagage colonial que mon appartenance ethnique trahissait. J'ai dû porter une recherche qui n'avait, de prime abord, rien pour attirer des jeunes souvent largement désabusés devant les méthodes occidentales. Je me suis donc butée à maints silences et ai dû renoncer à plusieurs activités. Cela dit, le contact avec les participants s'est révélé particulièrement enrichissant. Plusieurs liens ont mis du temps à s'établir, mais sont, depuis, installés à demeure.

Ce sont donc ces relations qui reposent au cœur de mon processus méthodologique. Au point où pour les respecter, j'ai dû laisser tomber plusieurs de mes repères et abandonner nombre de mes intentions de départ. J'ai discuté formellement et informellement des thèmes de ma recherche avec les participants et avec d'autres intervenants du milieu et, à travers l'intersubjectivité tissée par nos visions croisées, j'ai développé la compréhension que je présente dans cette thèse. Cela dit, ma démarche repose aussi sur des méthodes de recherche formelles comme l'entrevue semi-dirigée, le groupe de discussion et l'observation participante.

Entretiens

Les « entretiens narratifs » ou « récits de pratiques » (Bertaux 2005) que j'ai menés – une douzaine- empruntent à la fois au récit de vie et à l'entrevue semi-dirigée. Ils se sont attardés sur le récit des pratiques, même si celui-ci diffère des pratiques elles-mêmes. La « méthode biographique » permet « d'appréhender les pratiques et représentations spatiales et de les

replacer dans un contexte sociospatial plus large » (Gumuchian et Marois 2000 : 353). Ces récits dévoilent les contours des espaces où les pratiques et événements prennent place, et des relations qui les animent. Ils peuvent constituer des révélateurs importants des rapports sociaux, de leurs logiques et structures, des relations de pouvoir qui les animent, de leurs mécanismes de reproduction et des processus de transformation qui les traversent (Bertaux 2005).

[Life history inquiry] is about understanding a situation, profession, condition, or institution through coming to know how individuals walk, talk, live, and work within that particular context. It is about understanding the relationship, the complex interaction, between life and context, self and place (Cole et Knowles 2001 : 11).

Portelli (1997) rappelle toutefois la forte complexité de ces histoires de vie dont le récit oral s'insère dans des processus de construction ponctués de multiples rencontres, dont celle entre la chercheuse et la personne interrogée. En outre, cette histoire orale réfère autant à ce que la chercheuse entend, qu'à ce qu'elle dit ou écrit (*ibid.*). La subjectivité de la chercheuse participe à former le contexte dans lequel se fera la relation de la recherche, «relation» au sens d'«échange», autant que de «narration».

C'est avec cette approche que j'ai développé un dialogue avec certains participants. Ceux-ci représentent un échantillon restreint parmi les participants du Wapikoni mobile et davantage parmi les jeunes des Premières Nations⁷. Cet échantillon forme un groupe aléatoire qui ne représente pas un groupe unifié. Comme je l'ai dit plus haut, malgré mes intentions, je demeurais porteuse d'un questionnement particulier qui n'avait parfois aucune résonance avec ceux des personnes devant moi. Mes questions pouvaient être mal perçues, non seulement à cause de ce biais, mais aussi à cause des différents bagages culturels et sociaux. Toutefois, mettre l'emphase de façon exagérée sur les différences culturelles et sociales qui nous séparaient ou tenter de colmater ces différences à partir uniquement de ma subjectivité aurait pu entraîner des biais beaucoup plus importants en brisant la communication avec les participants.

⁷ Je n'ai par exemple pas été en contact avec des jeunes utilisant l'anglais comme langue seconde.

Ces récits de vie se sont construits lors d'entretiens formels et, la plupart du temps, enregistrés, mais aussi tout au long du processus de recherche. Les relations qui se sont mises en place ont entraîné l'échange d'opinions et d'expériences, ce qui m'a permis non seulement d'apprendre à mieux connaître les personnes avec qui je suis entrée en relation, mais surtout de développer ma compréhension des réalités que ces personnes vivent. Ma compréhension de leur situation repose en grande partie sur ces discussions informelles qui tissaient ma relation avec eux.

J'ai, de la même façon, développé des liens avec des membres de l'équipe du Wapikoni mobile à différents niveaux et à différentes échelles. J'ai mené des entretiens semi-dirigés avec certains, en plus de travailler avec d'autres dans divers contextes et de participer à nombre de discussions sur les impacts et les défis du projet. J'ai aussi fait quelques entretiens avec des acteurs de la vidéo autochtone ailleurs en Amérique latine. Ma compréhension du Wapikoni mobile et de la vidéo autochtone passe en grande partie par ces liens, par nos regards croisés sur des projets et sur leurs défis.

Observation participante

Pour Megoran (2006), le travail ethnographique permet au chercheur d'observer des situations et des interactions qu'il n'a pas créées et qu'il ne contrôle pas, ce qui le rapproche davantage d'une certaine « réalité » vécue par les « sujets » de son étude. Le partage d'expérience et la participation propres à l'observation participante permettent la construction de relations (Wilson 2008). En outre, « that enactments of witnessing are both inherently geographical and affectively charged » (Harker 2007 : 51). Selon Herbert (2000 : 564)

No other methodology enables a researcher to explore the complex connections that social groups establish with one another and with the places they inhabit, cultivate, promote, defend, dominate and love. If sociality and spatiality are intertwined, and if the exploration of this connection is a goal of geography, then more ethnography is necessary.

J'ai basé une grande partie de mon expérience de recherche sur de l'observation participante. J'ai agi comme observatrice passive ou active au sein d'une grande variété de lieux, certains propres au Wapikoni mobile –la roulotte de formation, les bureaux administratifs, des réunions

de l'équipe, etc.- d'autres où les participants prenaient la parole –festivals, événements, colloques, entrevues avec les médias, etc.- à différentes échelles, locale –une communauté-, régionale – une ville québécoise, ou transnationale –à l'étranger. Ce travail ethnographique m'a permis d'être en relation, bien sûr avec des participants et des membres de l'équipe, mais aussi avec des personnes des auditoires, de même qu'avec plusieurs intervenants de la vidéo autochtone et du milieu autochtone, d'ici et d'ailleurs. J'ai ainsi bénéficié d'un accès privilégié, bien que très partiel, à certains aspects de la réalité que je tentais de saisir. La position d'observateur comporte par contre des enjeux, liés entre autres à l'utilisation des données recueillies dans des contextes plus informels.

J'ai par ailleurs décidé de ne pas utiliser de caméra, photo ou vidéo, au cours de mon observation participante, entre autres pour ne pas répéter le biais auquel certains tentent d'échapper à travers la vidéo autochtone. En faisant autrement, j'aurais senti que j'allais à contre-courant de la récupération de représentations que celle-ci provoque.

Groupes de discussion

En plus de donner accès aux opinions et expériences personnelles, le groupe de discussion peut permettre d'observer les enjeux et les négociations liés aux différentes significations attribuées aux lieux, ainsi qu'aux relations et aux événements qui les animent (Cameron 2000). J'ai organisé quatre groupes de discussion avec des participants -25 au total. Ces groupes ont pris place en parallèle d'événements particuliers auxquels étaient invités les participants – le lancement annuel par exemple- ou encore à leur retour d'un voyage à l'étranger. J'ai voulu faire de ces groupes de discussion une activité la plus profitable possible pour les participants. J'ai donc construit des ateliers de discussion concernant l'activité de prise de parole. Certains d'entre eux n'en étaient pas à leur première expérience de prise de parole, mais pour d'autres il s'agissait d'un nouvel univers. Leurs interventions à tous dans ces ateliers m'ont permis de cerner à la fois leur position sociale et politique, de même que leurs aspirations.

Pour le dernier groupe de discussion, j'ai mis en place une forme de rétroaction à partir de leur propre parole. J'ai utilisé la méthode des «cartes postales» (Tilleczek 2011) sur lesquelles j'avais inscrit des citations tirées de mes entretiens. Cela a donné lieu à une discussion animée qui m'a poussée à repositionner certaines analyses et a permis aux participants, de leur propre aveu, de mener une réflexion intéressante. Cet échange a semble-t-il allumé chez certains le désir de poursuivre une réflexion sur les thèmes abordés.

Analyse

J'ai choisi de mettre la parole des participants au centre de mon analyse. Celle-ci s'appuie aussi sur le travail ethnographique, sur les entrevues avec d'autres intervenants, sur la documentation⁸, mais c'est à partir des réflexions des participants eux-mêmes que j'échafaude une grande partie de ma réflexion. C'est à travers leur parole que j'ai élaboré une compréhension particulière des dialogues qu'ils et elles entretiennent.

L'utilisation d'extraits hors contexte comporte ses limites. L'ethnographie, entre autres, a insisté sur l'importance de demeurer le plus près possible de la vision propre aux « sujets ». D'autres approches ont toutefois souligné que dans un tel cas, la recherche n'apportait pas de nouveau point de vue et qu'elle pouvait également manquer des aspects importants qui demeuraient inconnus des dits « sujets » (Crang 2005). Au surplus, « No matter what type of (or how much) analysis you choose to do, you need to recognize that data, in any form, are already distanced from and different from the social reality from which they were taken » (Glesne 2006 : 166).

J'ai toutefois tâché de faire des citations une analyse la plus fidèle possible aux intentions de leurs auteurs. Une analyse holistique (Glesne 2006), dont les catégories et les relations entre elles m'étaient inspirées par les entretiens eux-mêmes, tout en cherchant la signification de ce qui n'était pas dit ou de ce qu'impliquait ce qui l'était. Ces significations demeurent

⁸ Cette documentation est constituée d'une revue de presse, des communiqués et rapports émis par différentes instances autochtones québécoises (APNQL, FAQ, RÉSEAU, etc.) et de toute la documentation rendue publique par le Wapikoni mobile, incluant les rapports annuels.

relationnelles plutôt qu'établies (Crang 2005) et découlent de la rencontre entre mon interprétation et celles des participants. C'est pourquoi j'ai choisi d'en faire le récit sans spécifier la référence de chacune des citations retenues -même en conservant l'anonymat- et sans nécessairement en donner une version littérale, bien qu'elle soit fidèle. Ce qui a aussi l'avantage de conserver une certaine fluidité du récit qui rend mieux le caractère oral de la recherche. Il me semble que d'utiliser des extraits de leur parole permet de mettre en lumière non seulement l'« agencéité » des individus, mais aussi leurs savoirs. Le compte-rendu présenté dans cette thèse découle donc à la fois de mon interprétation de l'expérience et de l'opinion des participants, et de mon analyse théorique des situations qu'ils et elles traversent en les replaçant dans un contexte plus large (Cole et Knowles 2001). Ma recherche s'insère bien entendu dans tout un corpus académique, mais provient aussi de tout un bagage de pratiques d'action institutionnelles et communautaires.

Expériences individuelles de processus collectifs

C'est donc en appréhendant des expériences individuelles que je compte révéler un phénomène social. Les individus interagissent les uns avec les autres non seulement en tant que sujets, mais comme membres de groupes définis ou en formation (Isin 2002). Velasco-Graciet (2009) propose d'analyser le discours des acteurs, ce qu'elle appelle des « itinéraires des géographies de vie », pour comprendre les mutations des territoires et des identités territoriales.

Cette autonomie accordée au sujet n'est pas neutre, car elle permet de saisir la construction des identités collectives qui se dévoilent par une sorte d'agrégation des identités individuelles et qui possèdent, comme celles-ci, la même labilité, tout en étant portées par la même cohérence. Car si les parcours individuels mis en récit apparaissent originaux ou perçus comme tels, ils sont représentatifs de l'imaginaire de la seconde modernité (ibid. : 216).

Cette « seconde modernité » de l'époque contemporaine est en effet caractérisée par une grande mobilité au sein de laquelle « chaque individu montrerait une exceptionnelle capacité à

manipuler les territoires et à les redimensionner, entre autres, à ses besoins identitaires » (*ibid.*).

Berdoulay et Entrikin (1998), dans un texte très intéressant à la croisée des approches française et étasunienne en géographie, s'attardent aussi aux enjeux liés à ces « territorialités multiples » et aux problèmes de conceptualisation du sujet qui les crée. Ils insistent « sur cette part active d'un sujet qui se transforme lui-même en transformant le monde dans lequel il s'insère » (*ibid.* : 115). Pour eux, le sujet actif provoque des changements sociospatiaux à cause des tensions engendrées par trois logiques d'actions : les logiques d'intégration, de stratégie et de subjectivation. Pour comprendre ces tensions, il s'agit donc, pour les géographes, de tenter de « saisir les constructions spatiales liées à l'activité du sujet, y compris dans la production de lui-même » (*ibid.*). C'est en outre dans des lieux que le sujet agit, qu'il peut « être là ». « Le sujet et le lieu fonctionnent comme deux primitives de l'expérience humaine. Le sujet et le lieu sont chacun constitutif de l'autre » (*ibid.* : 118). C'est aussi, pour ces auteurs, « par l'intermédiaire du récit que le sujet organise ses liens avec l'environnement et la collectivité, au point que [...] la trame narrative apparaît comme structurante dans la vie du sujet moderne » (*ibid.*).

C'est pourquoi c'est sur des expériences de lieux innovants et sur la création individuelle et collective de territoires émergents que j'ai concentré ma recherche. Le récit de ces expériences permet de saisir une partie des contextes dans lesquelles elles s'inscrivent, à condition toutefois de reconnaître nos propres histoires de vie, notre propre subjectivité dans le récit que l'on fait de celles de l'autre.

Desforges *et al.* (2005) suggèrent de leur côté que les géographes devraient se pencher davantage sur la synergie entre les espaces relationnels de citoyenneté. Ils avancent que les géographes détiennent les outils méthodologiques nécessaires à l'étude de la citoyenneté vécue. Ces outils possèdent entre autres une certaine considération pour la relation entre l'expérience vécue et la construction des espaces ; une considération susceptible de participer à un rapprochement entre les pratiques autochtones et non-autochtones du vivre-ensemble

(Coombes *et al.* 2011). Si tant est que les géographes parviennent à faire des « comptes-rendus flexibles et pluriels » de ce qu'ils décrivent (Latham 2003 : 2007).

Desforges *et al.* (2005) soulignent du même souffle toute la difficulté que représente l'utilisation d'un concept compris de diverses manières par les personnes rencontrées. J'ajouterais que la difficulté est accrue lorsque ces compréhensions portent une connotation fortement négative, comme c'est souvent le cas chez les populations autochtones à propos du concept de citoyenneté (voir chapitre 3). Gagné et Neveu (2009) soulignent aussi les difficultés méthodologiques et empiriques liées à l'utilisation d'un tel concept. Ces auteures notent qu'il est difficile de cerner la citoyenneté puisqu'elle est fuyante, protéiforme et presque inobservable (*ibid.* : 20). Toutefois, la recherche peut ajouter un apport empirique à sa contribution théorique en se concentrant sur la description et l'analyse des expériences de citoyenneté (Desforges *et al.* 2005). Les processus de citoyenneté constituent avant tout des relations vécues (Martin et Guimont Marceau 2013) et contextualisées dans le temps et dans des lieux (Staheli 2011).

J'ai étudié, pour ma maîtrise, un mouvement autochtone de défense d'un territoire de souveraineté et d'autonomie particulier, celui des zapatistes au Mexique. Ce que les participants du Wapikoni mobile tentent de faire volontairement ou non n'est, somme toute, pas différent de ce que les zapatistes mettent en place. Ces derniers ancrent leur demande de reconnaissance dans un territoire physique, alors que les participants du Wapikoni mobile, à travers des lieux, forgent des territoires sociopolitiques tout aussi vécus et pratiqués. L'univers symbolique de ces territoires est lourd de sens. Les deux groupes ont pour objectif d'élargir l'espace où ils peuvent faire rai/résonner leurs identités et prendre part à la gouverne de leur société.

Le choix de mes sujets de recherche, mon approche et mon analyse ne laissent pas de doute quant à mon désir de prendre part, un tant soit peu, à un changement social. Cet engagement passe entre autres par une responsabilité face aux impacts sociopolitiques du processus de recherche et de ses résultats (Lévesque 2009). Ma recherche n'a de sens à mes yeux que si elle participe, même minimalement, à une plus grande justice sociale. Je suis habitée par la même

prétention que Kobayashi (1994 : 78) : « I do not use people's struggles as the basis for my research ; I use my research as a basis for struggles of which I am part ». Cette position implique toutefois que je porte un regard critique autant sur les conditions qui ont entraîné les situations que je collabore à changer, que sur ces tentatives de changements elles-mêmes. Elle me permet par ailleurs d'aller au-delà de la critique à un niveau très personnel de compréhension (Kobayashi 2001). Il s'agit d'un engagement plus large que celui de la recherche scientifique comme telle, mais qui la nourrit de façon considérable.

Apports et limites de la recherche

La science a eu des effets très concrets en imposant ses paradigmes sur les espaces autochtones. Il en découle que de lancer des processus de recherche avec les Premières Nations comporte des défis de taille, liés entre autres à cette situation coloniale, historique et actuelle. L'éthique de la recherche avec les communautés des Premières Nations constitue d'ailleurs un sujet très discuté à l'heure actuelle⁹, précisément dans le but de poursuivre ce travail collaboratif dans le respect de toutes les parties. Contrairement à la plupart des recherches en milieu autochtone, la mienne n'est pas ancrée dans une communauté particulière. J'ai plutôt été en interaction avec des personnes issues de différentes communautés et n'ai donc pas eu à fonder une relation particulière avec des instances politiques ou sociales autochtones. Je l'ai toutefois menée dans le respect des principales recommandations éthiques – par exemple celles de l'*Énoncé de politique des trois conseils*¹⁰, et surtout en plaçant la rigueur et la réflexivité (*accountability*) au centre de ma démarche (Wilson 2008).

L'organisation que j'étudiais, le Wapikoni mobile, est née et fonctionne sur les présupposés de ma propre culture. Malgré notre volonté d'échanger avec les Premières Nations, je suis bien consciente que nous évoluons, cette organisation et moi-même, avec des pratiques qui ne donnent pas la priorité aux méthodes conceptuelles autochtones (Hodge et Lester 2006). En outre, nous provenons d'une culture dominante qui perçoit, la plupart du temps, les façons de faire autochtones comme des «problèmes» (Smith T. L. 2002). Cela dit, maintenir une

⁹ Voir entre autres le dossier « Peuples autochtones et enjeux d'éthique publique » dans *Éthique publique* 14(1) 2012.

¹⁰ <http://www.pre.ethics.gc.ca/fra/policy-politique/initiatives/tcps2-epc2/chapter9-chapitre9>.

approche liée à la séparation essentialiste de la différence, empêche de prendre en compte l'intersubjectivité nécessaire au vivre-ensemble. Cette intersubjectivité est essentielle, puisqu'aucune subjectivité ne peut prétendre à une connaissance holistique d'une situation qui en comprend plusieurs (Hodge et Lester 2006). Je suis de ceux et celles qui pensent que c'est à travers cet engagement que surgit une compréhension intime de la réalité que l'on tente de cerner. Cette implication soulève néanmoins des défis.

Ma recherche se situe par ailleurs dans le prolongement d'un large corpus de travaux existants, autant en Géographie que dans d'autres disciplines, et autant sur les concepts de territoire, de citoyenneté, d'actes de parole, que sur les questions concernant les Autochtones. Il s'agit d'une recherche exploratoire, qui rend compte d'expériences particulières, dans des espaces donnés et à des instants précis. Elle présente « an interrelated mosaic of interpretative snapshots and vignettes of a particular social space and set of social practices *in the making* » (Latham 2003 : 2005, italique original). Ce caractère mouvant des pratiques étudiées est facilement perceptible dans le cadre de ma recherche, non seulement parce que les phénomènes étudiés demeurent assez nouveaux, mais aussi à cause des processus contemporains complexes dans lesquels ils s'inscrivent.

Alors que Lévesque et Cloutier (2011 : 19) appellent à « prendre acte des composantes actuelles de l'agenda autochtone citoyen », j'ai tenté de contribuer aux défis lancés par Wood et Nagar.

It is a challenge to Aboriginal communities and scholars alike (greatly assisted by more of the former also joining the latter) to find a framework of citizenship in the global, cosmopolitan era that is meaningful to Aboriginals and still recognizes their priorities (Wood 2003 : 373).

[I]t is also critical we continue our struggle to build and multiply the spaces for more yatras [journeys] in wich more sangtins [collectives spaces of dialogue] can come together to reclaim the meanings of empowerment and to intervene in the global politics of knowledge production from their own locations, perspectives, and priorities (Nagar 2006 : XLVI).

Je demeure toutefois consciente des limites que comportent mes outils méthodologiques et leur application. Les distances physiques propres aux territoires autochtones m'ont posé des

contraintes, de même que la taille réduite de mon échantillon. Je pense que la méthode ethnographique et la description en profondeur utilisées compensent un problème de diversité des données. En outre, ma stratégie méthodologique utilise différents outils, ce qui permet une triangulation. Le fait d'avoir présenté certains résultats aux participantes en fin de parcours consolide l'analyse que j'ai élaborée. « As researchers we can only ever «come close» to understanding the experiences or life of another and we can only go so far in unraveling the complexities of the broader social condition » (Cole et Knowles 2001 : 23). Je crois toutefois avoir atteint un niveau d'épaisseur suffisamment riche pour obtenir une compréhension en profondeur de pratiques spécifiques qui permettent une ouverture vers des phénomènes à d'autres échelles. Comme le souligne Conradi (2006), ce n'est pas tant l'exactitude d'une expérience qui importe, mais comment elle aide à construire une réalité.

Ce chapitre permet de visualiser l'assemblage méthodologique de ma recherche. En présentant les approches utilisées, de même que le contexte particulier dans lequel elle s'est déroulée, j'annonce ma position comme chercheuse. En décrivant les outils méthodologiques, de collecte et d'analyse, qui m'ont servie tout au long de ce processus, je fonde sa rigueur et, par le fait même, sa pertinence. Je vais, dans le chapitre suivant, présenter les outils théoriques qui ont guidé ma réflexion.

TERRITORIALITÉS ÉMERGENTES ET CITOYENNETÉ

Ce chapitre campe le contexte théorique qui encadre mon questionnement et mon analyse. Je discuterai d'abord de l'apport des concepts géographiques pour l'étude des processus qui m'intéressent. Je m'attarderai ensuite aux processus d'inclusion et d'exclusion dans l'espace public, de même qu'à la participation. Je reviendrai ensuite aux processus relationnels de subjectivation politique et aux dialogues qui en découlent. Le chapitre se termine avec les enjeux liés aux actes de parole.

Lieux, territoires, territorialités et citoyennetés

Cette thèse s'articule autour de divers concepts géographiques. Ces concepts sont bien sûr utilisés dans d'autres disciplines, mais c'est leur compréhension géographique qui sert de cadre à mon analyse des situations étudiées. Les géographes s'attardent depuis longtemps aux lieux, aux territoires, aux réseaux et aux espaces. Il existe toutefois un écart, sans doute révélateur, entre certaines conceptions que l'on se fait de ces concepts dans les approches française et anglophone. Le terme *place*, par exemple, qui repose au cœur des études géographiques contemporaines de langue anglaise, présente un problème de traduction, puisque son utilisation en anglais ne correspondrait pas tout à fait à la traduction française «lieu» (Houssay-Holzschuch et Milhaud 2013).

À tel point que Staszack (2001 : 253) avance qu'en fait, la meilleure traduction en français du concept *place* serait «territoire» et non «lieu», à cause entre autres «des processus d'identification et d'appropriation qui lui sont associés». Nombre de chercheurs anglophones ont en effet mis de l'avant une conception relationnelle de *place*, à commencer par Doreen Massey (Cresswell 2013). Je partage l'avis de Staszack et j'ajoute que je pense qu'au Québec nous octroyons aux concepts en français un sens plus près de leur définition en anglais. Quoi

qu'il en soit, selon Rose et Gilbert (2005), le concept de territoire est de plus en plus utilisé par les géographes québécois.

The interest in territory stems from its political connotations, since territory results from an encounter between major forces that shape the world, and the capacity of men and women within the territory to endure or react to these forces. Territory thus describes the interwoven relationships between individuals, groups, societies and space, and reveals their economic, political and ideological appropriation of space (ibid. : 273).

Le territoire est un «espace vécu» (Bonnemaison 1981), un espace où se joue une «géographie du pouvoir» (Raffestin 1980) articulée par des relations sociospatiales. Chivallon (1999) nous rappelle qu'il existe différentes définitions du territoire¹¹, mais que la principale, dans l'approche française, découle des travaux de Claude Raffestin et particulièrement de cet aspect de sa définition qui veut que le territoire soit « le résultat d'une appropriation d'un espace conçu comme un champ des possibles et [cherche à] comprendre, à travers ce travail opéré sur l'espace, la mise en place d'un système sémique médiateur de la relation à l'Autre » (Chivallon 1999 : 129). Une définition, nous dit Chivallon, qui associe le territoire autant à l'espace socialisé qu'à l'espace physique. Ainsi, bien que souvent attaché à un groupe politique ou économique, le territoire peut être approprié à d'autres niveaux. Sa conception a dépassé aujourd'hui son association stricte à une aire (Chivallon 1996), quelle soit nationale ou autre.

Quoi qu'il en soit, pour Berdoulay et Entrikin (1998), comme je l'ai souligné au chapitre précédent, c'est la relation entre le lieu et le sujet qui est constitutive des sociétés, grâce à la grande capacité d'action du sujet qui se définit par « la réflexivité et la volonté, par la transformation réfléchie de soi-même et de son environnement», selon les mots de Touraine (1992, cité par Berdoulay et Entrikin 1998 : 114). C'est dans leurs rapports à l'espace que les sujets agissent ces transformations. Le sujet et le lieu sont au cœur d'une relation dialectique

¹¹ L'auteure propose même, afin d'éviter la confusion, l'utilisation de «spatialité» au lieu de «territoire» pour désigner « toutes les procédures qui rendent le social indissociable de l'espace et qui doit rendre compte de la diversité des expériences sociales de l'espace sans en sélectionner une en particulier » (1999 : 137). Même s'il s'agit d'objets polysémantiques et polymorphes, j'ai, pour ma part, choisi de poursuivre mon utilisation des termes territoire, territorialité et territorialisation.

qui les façonne l'un et l'autre et qui participe aux « recompositions territoriales contemporaines » en faisant ressortir leur caractère subjectif (*ibid.* : 118).

Le territoire peut donc être perçu comme espace matériel collectif aux frontières définies, mais aussi comme résultant de la perception qu'a l'individu de son rapport au monde médiatisé par le « vécu, [l']affectivité, [la] subjectivité » (Bonnemaison 1981 : 261). Les territoires reposent ainsi sur des relations sociospatiales qui se nouent, se dénouent et se renouent dans des lieux. Ils sont constitués de « la trame de lieux et d'itinéraires » qui « change, meurt ou renaît, selon la vie et le destin » des groupes ou individus « qui le[s] mettent en forme » (*ibid.* : 255).

À travers ces recompositions, ces multiples formes de territorialités et ces pluriappartenances territoriales, apparaissent des « territoires nomades » dont la spatialité n'est pas caractérisée par l'unité -au sens d'ensemble (Chivallon 1996). Il s'agit de territoires émergents. Même si l'émergence est souvent associée à des aires physiques soumises aux recompositions actuelles des espaces politiques (Giraut et Houssay-Holzschuch 2008), il reste que l'« émergence est avant tout le fruit de stratégies d'acteurs [...] intervenant[s] dans la fabrique des territoires et la construction des identités » (Fleury et Houssay-Holzschuch 2012 : 7-8). Ferland (2006 : 497) affirme qu'il revient au géographe d'étudier ces territoires émergents, « c'est-à-dire relevant des relations de territorialité nouvelles » et formés par « toutes les activités géospatiales » des individus dans leurs espaces vécus et perçus.

Ces territoires peuvent se révéler à partir d'un « cheminement, [d']une nébuleuses de lieux réunis par des pistes d'errance comme dans les territoires aborigènes » (Bonnemaison et Cambrezy 1996 : 14), ou encore être des « territoires éphémères constitués le temps d'une rencontre » (Chivallon 1999 : 132). Dans tous les cas, le lien social peut se forger même dans ces territoires « faiblement circonscrits et instables » (Chivallon 1996 : 50), puisque le territoire est « d'abord une convivialité » (Bonnemaison 1981), voir une altérité (Raffestin 1977). Raffestin pense en effet que :

notre existence est tissée de relations multiples qui se créent, puis disparaissent, qui sont remplacées par d'autres, certaines sont permanentes tout au long de l'existence, d'autres au contraire sont temporaires ne caractérisant qu'un

moment de l'existence, mais toutes contribuent à réaliser notre territorialité qui n'est donc pas statique, mais dynamique (ibid. : 132).

Ces nouvelles territorialités sont constituées des lieux et des réseaux où se vivent les relations sociospatiales. Le territoire en effet ne s'oppose pas au réseau, il représente une « configuration particulière de réseaux sociaux denses et serrés » (Chivallon 1999 : 132). Les territoires d'identification ne sont plus tous imposés, comme l'est par exemple le territoire national, mais appropriés, voire créés, par les individus et les groupes. Ceux-ci, de par leur mobilité, peuvent choisir de s'identifier à des territoires à toutes les échelles et s'inscrivent dans des réseaux locaux, régionaux et transnationaux (Velasco-Graciet 2009). C'est à travers les discours et les pratiques que se construisent ces nouveaux territoires d'appartenance qui jouissent, par le fait même, d'une grande légitimité (*idem*). Ainsi, les « géographies quotidiennes des acteurs, y compris individuels, se modifient » (Fleury et Houssay-Holzschuch 2012 : 2). Les nouvelles territorialités sont par ailleurs soumises aux tensions entre les « géographies tranquilles du quotidien » et les « structures sociales objectives » (DiMéo 1999). Elles sont donc multiscalaires, ce qui permet de « passer du territoire individuel au territoire collectif » (Ferland 2006 : 490).

Une géographie sensible à ces reconfigurations territoriales, à ces processus de territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation, permet de mettre au jour des structures et des relations qui modulent les contours des espaces sociopolitiques contemporains. Une conception relationnelle est sensible aux questions de différence, d'exclusion et de pouvoir (Cresswell 2013).

Les relations sociospatiales entraînent inévitablement des tensions entre le repli identitaire et l'ouverture sur l'altérité, mais ces tensions sont essentielles à la vie démocratique (Berdoulay et Entrikin 1998). À tel point que « le lieu est un espace de déploiement de l'intersubjectivité possédant des dimensions concrètes, environnementales, territoriales, qui peut favoriser l'émergence d'un espace public » (*ibid.* : 119). Les pratiques collectives dans l'espace public créent des frontières sociales et spatiales ayant pour but de proclamer une identité et de réclamer un espace, de se faire une place (Smith S. 1989). En étudiant les liens entre les lieux,

les relations et les pratiques, c'est toute la façon dont les sociabilités sont tissées que l'on dévoile (Latham 2003).

Le concept de citoyenneté, tel que compris par la géographie critique, permet de cerner ces liens (Desforges *et al.* 2005). Il souligne l'articulation entre pratiques et sens des lieux qui mobilise les questions de l'appartenance et de l'engagement, ainsi que les « modalités territoriales de la résistance individuelle et collective » aux processus d'inclusion et d'exclusion (Gilbert et Veronis 2013 : 580). Les « stratégies spatiales de citoyenneté » façonnent et sont façonnées à travers des espaces propres (Secor 2004). La citoyenneté tangible (*actually existing citizenship*) (Desforges *et al.* 2005) est vécue plutôt qu'instituée dans des lieux. Les individus et les groupes se forment (*crafting*) leur propre citoyenneté (Oldfield *et al.* 2009). Il s'agit d'une identité politique à construire (Mouffe 1992), d'une relation, que des agents politiques négocient dans des pratiques d'inclusion/exclusion au sein de la communauté qu'ils créent (Staeheli 2008). Salaün et Vernaudon (2009) parlent des relations horizontales de «*concitoyenneté*». Être citoyen signifie interagir avec ses *concitoyens* dans un territoire de *cohabitation* aménagé par cette interaction. C'est précisément cette interaction qui forge les territoires sociaux et politiques, ainsi que les identités citoyennes des uns et des autres.

The notion of “spaces of citizenship” has provided a useful framework for geographical engagement with the theory and practice of citizenship, particularly through exploration of the spatially differentiated nature of de facto citizenship as experienced by “othered” groups who are subjected to social and spatial marginalisation (Desforges et al. 2005 : 439).

On assiste ainsi à la multiplication des manières d'être et de devenir citoyen (Isin et Nielsen 2008). Pour Rancière (2000), la citoyenneté est soit un état idéal, inclusif, comme est généralement perçu son statut légal formel –reconnu par la citoyenneté nationale ou culturelle-, soit une «activité disensuelle» qui dénonce les inégalités propres à cet état. Cette dénonciation provient de ses zones de fractures, de ses écarts, eux-mêmes. Les «sans-part», c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas considérés comme capables de participer à la gouvernance, ceux qui n'étaient pas comptés dans l'activité démocratique, apparaissent soudain et, se faisant, démontrent leurs capacités. La citoyenneté est en fait la dénonciation d'une mise à l'écart. Elle permet de

souligner que les pratiques peuvent être participatives et viser l'inclusion à un espace commun, ou provenir au contraire d'un «disensus», d'une manifestation qui dérange l'organisation sociale et politique en réclamant une «part» de cet espace commun (Rancière 2000). L'espace public peut en effet être perçu comme policé et consensuel, ou au contraire comme politisé et disensuel.

Pour Isin et Rancière, l'être politique se forge au cours d'un parcours complexe et variable érigé de moments d'action où l'être prend conscience de la dimension politique de son existence. L'espace oriente les individus les uns vers les autres et leur permet de créer des relations de solidarité ou de confrontation (Isin 2002). Ce sont ces relations qui forgent l'être politique au cours de moments politiques. Ceux-ci permettent de constituer ou de consolider des identités avec et contre les autres, de se positionner par rapport aux multiples groupes fréquentés, de fomentier l'action, d'acquérir les outils, stratégies, technologies et pratiques nécessaires à la citoyenneté.

L'être devient politique au cours de moments politiques où il forge son jugement et prend conscience des responsabilités qui lui incombent face à ce jugement. Les processus de subjectivation se font dans les relations d'association ou de dissociation que chacun met en place pour faire face à ces responsabilités (Isin 2002). Les relations qui constituent l'être politique concernent « the government of the self and the other » (*ibid.* : 32). Les processus de subjectivation sont à la fois individuels et collectifs puisqu'ils se font en rapport aux autres. Ils sont uniques, précaires et jamais aboutis. Si le sujet politique n'est pas toujours citoyen (Isin 2002), il est inévitablement dans un rapport d'intersubjectivité avec les autres membres de la communauté politique, peu importe le statut légal que celle-ci lui réserve. Pour Rancière, en refusant, à travers une prise de parole, une place et une identité assignée, le sujet devient politique et rend visible ce qui ne l'était pas (Ruby 2009). Il met ainsi en place une façon de se sortir du rapport à soi et aux Autres dans lequel il était enfermé par cet Autre dominant.

Les processus de citoyenneté constituent avant tout des relations vécues et contextualisées dans le temps et dans l'espace (Staheli 2011). La citoyenneté se construit à travers une série de relations de pouvoir qui s'incarnent dans des institutions et des lieux autant formels

qu'informels. Les relations et trajectoires qui la composent sont multiples et se jouent à différentes échelles. Les espaces relationnels de citoyenneté donnent forme aux pratiques et aux liens de sociabilité qui s'y tissent (Desforges *et al.* 2005). Les relations citoyennes prennent par ailleurs des formes nouvelles et des dimensions multiples. Elles peuvent même être d'amour et de compassion, contrairement à l'idée qui perçoit la délibération politique comme étant rationnelle et conflictuelle (Brown 1997).

Le concept de citoyenneté est toutefois particulièrement complexe à saisir parce qu'il peut être compris de plusieurs façons différentes, voire divergentes. La citoyenneté porte des définitions plurielles, aussi individuelles que collectives. Elle peut être à la fois un statut légal lié à des droits et responsabilités ; une appartenance à une communauté politique ; un projet politique commun ; un « espace horizontal de dialogue et de négociation » (Gagné et Neveu 2009) ; ou encore un processus de subjectivation politique et de contestation.

Dans tous les cas, les réflexions théoriques autour de la citoyenneté se multiplient. Cette profusion pourrait inciter à la méfiance. Certains auteurs se demandent si le concept de citoyenneté n'est pas surfait, proscrivant ainsi son utilisation (McEwan 2005, Staeheli 2011). La citoyenneté peut être un concept vide, utilisé pour prôner tout et son contraire (Martin et Guimont Marceau 2013). En outre, bien que les principes à la base de l'idée de la citoyenneté et du capitalisme soient opposés, l'un cherchant l'égalité de tous et l'autre s'appuyant sur l'exploitation des uns par les autres, l'histoire les a liés et a entraîné un incessant aller-retour entre une certaine justice sociale et la primauté des libertés individuelles (Birnbau 1997). Le concept de citoyenneté est donc récupéré de diverses façons dans un mouvement néolibéral de restriction des droits (Perreault et Martin 2005, Mitchell 2005, McEwan 2005).

Citizenship has become a prominent notion because it has been recognized as a crucial weapon not only in the struggle against social and economic exclusion and inequality but also in the broadening of dominant conceptions of politics (Dagnino 2007 : 363).

L'outil d'analyse qu'est le concept de citoyenneté permet néanmoins de souligner que les processus qui la caractérisent peuvent se révéler à la fois contraignants et «capacitants» (Martin 2010). Il redonne un certain pouvoir d'action aux individus et aux groupes qui

participent à l'espace public, ou aux espaces publics, tout en les inscrivant dans de multiples relations de pouvoir. Plusieurs auteurs parlent ainsi des « processus de formation de la citoyenneté », pour souligner que la citoyenneté n'est pas uniquement un statut unique et figé, mais qu'elle s'incarne aussi dans des processus spatio-temporels, multiples, variables et flexibles (Marston et Mitchell 2004, Staeheli 2008, Dickinson *et al.* 2008). Ces processus ne sont pas simples, non plus que linéaires ; ce que d'autres auteurs soulignent en utilisant la forme plurielle « fabrique des citoyennetés » (Gagné et Neveu 2009). Ces processus sont tissés de trajectoires politiques et sociales à travers lesquelles chacun négocie sa participation à différents espaces (Martin et Guimont Marceau 2013).

Le concept de citoyenneté aide à appréhender les lieux où se jouent les transformations politiques et sociales actuelles et permet de cerner des processus au sein desquels les groupes et individus (re)négocient les termes d'un nouvel engagement dans la communauté politique ; il donne une couleur différente à l'affirmation identitaire. Les processus de citoyenneté sont fondamentalement relationnels et soulèvent des enjeux liés au « vivre-ensemble ». « Analyser ces enjeux en passant par l'optique de la citoyenneté, représente donc un moyen (non exhaustif) pour penser les changements qui bouleversent directement l'expérience du politique » (Martin et Guimont Marceau 2013 : 494).

Entre autres changements, le lien entre identité et citoyenneté est redéfini par la transnationalisation puisque les pratiques et les conceptions de la citoyenneté impliquent des relations à plusieurs échelles (Nagel et Staeheli 2004). La plus ou moins récente apparition d'un espace public transnational a remis en question la notion de communauté nationale. Elle a toutefois permis la construction d'identités qui n'ont pas besoin d'un espace continu ou de présence physique pour exister (Gupta et Ferguson 1992). Ces identités participent à un processus de reterritorialisation qui affecte autant le global que le local. Les citoyens ne cherchent pas nécessairement à contourner l'État, mais trouvent plutôt leur engagement à un autre niveau. La participation citoyenne s'ancre dans de nouvelles communautés, qui peuvent même appartenir au domaine de l'informel (Boudreau 2013). De son côté, l'État se dissocie davantage de la relation entre communauté et citoyenneté (Staeheli 2008).

Gagné et Neveu (2009) rejoignent Isin dans sa critique de ce qu'il appelle la « pensée scalaire » représentée par un niveau d'appartenance et de loyauté unique. Les groupes et individus s'inscrivent plutôt dans des liens multiples, multisites et constamment en redéfinition. La citoyenneté est vécue de diverses façons en fonction des espaces où elle s'incarne et de ceux qui y participent (McEwan 2005). L'identité citoyenne constitue en outre l'articulation de plusieurs identités différentes, voire contradictoires (Brown 1997).

La citoyenneté émerge ainsi de nouveaux territoires hybrides et simultanés (Brown 1997), voire réticulaires (Barbero 2006), qui peuvent être spontanés ou plus institutionnalisés, mais dont les contours demeurent ouverts et flexibles. Il s'agit d'espaces physiques de rencontres et de discussions, même s'ils s'incarnent virtuellement (Mitchell 2003). Les processus de citoyenneté peuvent être développés à toutes les échelles, par les individus et les groupes, dans des espaces publics sans cesse réaménagés pour accueillir leurs revendications. Ces espaces à différentes échelles ont mené certains auteurs à parler de citoyenneté « multicouches » ou « multiniveaux » (Deforges *et al.* 2005).

Il est essentiel d'examiner comment les lieux où ils prennent place influencent et sont influencés par les processus de formation de la citoyenneté (Brown 1997, Mitchell 2003). Ces lieux doivent être considérés en tant qu'espaces physiques tangibles, avec leurs échelles, leurs frontières, leurs épaisseurs, leurs niveaux, leurs relations de pouvoir, etc. Les modifications apportées à la citoyenneté ont des impacts sur les espaces où elle se vit et sur les relations sociospatiales et les discours qui la façonnent, de même ces espaces, relations et discours affectent la citoyenneté (Marston et Mitchell 2004).

Certains parlent de ces espaces comme de nouvelles « lisières » reliées aux différents niveaux d'inclusion d'un régime de citoyenneté où c'est l'État qui décide d'élargir ou de restreindre les espaces de revendications (Jenson 2007). Alors que pour d'autres auteurs, ces espaces de citoyenneté apparaissent de plus en plus « par le bas », par la volonté et l'action des citoyens (McEwan 2005, Dagnino 2006). Ce serait les actions des citoyens qui augmenteraient et renforceraient les pratiques de citoyenneté (Jelin 2003). Les citoyens se révéleraient des

acteurs sociaux actifs qui forgent leur propre citoyenneté à travers l'action, l'innovation et la contestation (McEwan 2005).

Isin et son équipe mettent de l'avant la notion d'«actes de citoyenneté» pour illustrer l'agencéité des groupes et des individus qui engendrent (*enact*) leur citoyenneté en s'affirmant comme citoyens (Isin 2008b). « We define acts of citizenship as those acts that transform forms and modes of being political by bringing into being new actors as activist citizens through creating new sites and scales of struggle » (*ibid.* : 39). Les citoyens apparaissent en imposant une présence et en réclamant une reconnaissance. Les actes de citoyenneté sont créatifs, en ce sens qu'ils provoquent une rupture avec des pratiques et un ordre établis, et impliquent une transformation, une réorganisation, des rapports sociaux. Bien que les «actes de citoyenneté» ne soient pas toujours intentionnels, ils provoqueraient la création de nouvelles formes d'expression et de nouveaux espaces publics, c'est-à-dire à la fois des lieux de rencontre et d'organisation, et des sphères publiques de contestation (Isin et Nielsen 2008).

L'espace public reçoit et engendre en effet l'expression et la discussion politique qui sous-tend la gouverne de soi et des autres (Isin 2002). Il s'agit de processus de subjectivation qui se font entre autres à travers des dialogues tissés dans différents lieux entre des acteurs individuels et collectifs, institutionnalisés ou non. Des dialogues qui échappent donc, en partie, à l'État et aux institutions publiques et privées, qui se font dans le rapport aux autres, en bâtissant des relations de *concitoyenneté* qui transforment les espaces, les relations sociales et politiques, de même que les territorialités qui en découlent. Les acteurs tissent et retissent la trame de leurs territoires d'appartenance, à travers leurs relations, leurs pratiques, les lieux qu'ils fréquentent et l'utilisation qu'ils en font.

Espaces publics et exclusion

Les citoyens sont ainsi unis par ces lieux qu'ils partagent et qui procurent le site de l'action politique et de la prise de parole. Hannah Arendt croyait à cette participation directe des citoyens, à travers la *Vita activa* (Bonner 2008). La réflexion d'Arendt sur la citoyenneté

s'articule autour de la formation d'espaces publics d'actions et de délibérations politiques. Il est question de véritables lieux de rencontre (Passerin-d'Entrèves 1992). Dans ces lieux, le citoyen apparaît et interagit avec les autres par le discours. L'espace public comporte donc deux dimensions pour la philosophe : le fait de procurer un lieu pour apparaître et revendiquer, et le fait de partager ce lieu avec d'autres.

Pour Barbero (2006) cependant, l'espace public physique est aujourd'hui détourné de son usage d'espace de rassemblement et sert davantage à circuler et à être connecté. Il abrite des réseaux et des flux plutôt que des rencontres et des échanges *in vivo*. Parkinson (2012) pense lui que, malgré la croissance des espaces virtuels, la démocratie repose encore sur l'accessibilité à des espaces publics physiques. Il soutient que la conception de l'espace public compris comme un espace de rassemblement au-delà de la séparation de temps et d'espace omet de tenir compte de la nécessité des espaces physiques de rassemblement. Ces derniers permettent la « mise en scène de la démocratie », dans des lieux qui encouragent la performance des rôles politiques.

Il existe en fait différents sens donnés à l'espace public perçu tour à tour comme un espace fonctionnel et social de rencontre, de *coprésence* et de mixité ; comme un lieu de propriété publique (étatique) ; ou comme une sphère de débat publique. Ce qu'Habermas (1996) appelle la « *bourgeois public sphere* », représente cet espace de participation où les citoyens, à travers le discours, peuvent discuter de leurs affaires politiques communes. Il la définit comme « le processus au cours duquel le public constitué par les individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État » (Habermas 1978, cité par Serpereau 2011 : 118). Cette sphère publique est donc un espace dans lequel les membres de la communauté politique se rencontrent pour discuter des enjeux communs et influencer les décisions (Taylor 2005). Ces débats et négociations peuvent prendre place autant dans des lieux physiques de rencontre, que dans des médias.

Ce concept de sphère publique, opposée à une sphère privée réservée aux domaines domestique et personnel, soutient la conception libérale de la démocratie. La distinction

publique/privée sert en fait de base à la dichotomisation de l'univers social sur laquelle reposent l'exclusion et la domination (Weintraub 1995, Fraser 1997a). Depuis Habermas, la sphère publique est séparée de la sphère politique où se prennent effectivement les décisions. Elle médiatise les rapports entre la société et l'État en rendant ce dernier redevable à la première (Fraser 1997a). Selon cette conception, la sphère publique devrait être constituée du pouvoir politique et les citoyens devraient laisser à d'autres le soin de les gouverner (Avritzer 2002).

Fraser (1997a) critique cette vision en démontrant qu'en fait ce n'est pas une seule sphère publique qui s'est mise en place avec la démocratisation, mais des sphères publiques différentes qui représentent chacune un espace d'expression et de discussion pour une communauté politique particulière. Ces espaces sont dominés par une sphère publique « officielle » qui détient le monopole du discours et de la représentation politique. L'auteure appelle donc à la nécessité de reconnaître une multiplicité d'espaces publics autonomes, des « contre-sphères publiques », au sein desquels peuvent prendre place non seulement des discussions politiques variées, mais aussi des stratégies d'action politique de résistance. C'est grâce à ces multiples espaces construits par les groupes marginalisés que la vie politique pourra s'articuler autour du bien commun. Les espaces publics ne doivent donc éliminer aucun thème de discussion. La sphère publique officielle, en éliminant *de facto* certains thèmes des discussions communes sous prétexte qu'ils ne concernent pas l'ensemble de la communauté, non seulement exclut les membres concernés par ces thèmes, mais prive aussi la communauté d'un enrichissement. Les minorités doivent pouvoir convaincre la majorité que leurs intérêts et leurs opinions répondent au bien commun. Les contre-sphères publiques forment des espaces d'action à travers lesquels les exclus défient leurs conditions et mettent de l'avant des alternatives. Fraser distingue deux types de contre-sphères publiques : une forte, qui implique à la fois la formation de l'opinion publique, la mise en place de stratégies d'action politique de résistance et la prise de décision, et une faible, prônée par les tenants d'une séparation entre la société civile et l'État, qui n'inclut pas directement le niveau de la prise de décision. Cette dernière constitue un espace d'expression, de participation citoyenne, mais sans prise directe sur les structures de pouvoir.

Quoi qu'il en soit, ces sphères publiques sont des espaces médiatisés de représentations culturelles et politiques, qui contribuent directement à forger les pratiques démocratiques (Barnett 2004). Elles s'assoient sur la délibération et la critique (Barbero 2006).

Il n'y a et n'a toujours eu que des espaces publics pluriels, mais où est constamment en jeu ce même effort de publicisation et de discussion à la recherche de solutions collectives [...] L'espace public n'est pas un espace géométrique homogène, mais un territoire structuré, organisé, différencié comme tout territoire habité et modelé par un ensemble de groupes sociaux (Tremblay 2007 : 214-5).

Nous pratiquons donc des espaces publics qui prennent place « en des voies et des lieux multiples » (*ibid.*), et qui sont traversés par des processus de négociations, de discussions, de représentations, d'identification, de contestation, d'acceptation, etc., bref, des espaces publics mosaïques (François et Neveu 1999). Lussault (2003 : 334) met quant à lui en garde contre l'association ou la séparation entre « espace public » et « sphère publique », et propose l'utilisation de l'expression « espace commun » pour désigner l'espace où se rencontrent les acteurs sociaux, un « espace de convergence et d'actes ». Les espaces communs sont à la fois des lieux de rencontre et d'organisation, et des sphères publiques de contestation.

Par ailleurs, les médias continuent à représenter un lieu privilégié des espaces publics, même si les récents changements dans la sphère communicationnelle impliquent une transformation de l'engagement citoyen (Barbero 2006). La sphère médiatique s'est tout à la fois démocratisée, avec la prolifération de médias alternatifs, et refermée avec l'essor des corporations privées. « A critical geographical analysis of contemporary public space therefore needs to consider how media and communicational practices serve as both weak and strong publics » (Barnett 2004 : 202).

Il en va ainsi du déploiement des médias dits « alternatifs » qui ne présume pas de l'élargissement démocratique. Schiwy (à paraître) exprime des doutes, d'une part quant à l'utilisation de pratiques démocratiques au sein de médias alternatifs et, d'autre part, quant à l'illusion de pluralité qu'ils pourraient créer au lieu de réels espaces où de nouveaux sujets politiques émergent pour contester et négocier. L'auteure conclut cependant que les nouveaux médias peuvent participer à la création d'un « nouveau régime de visibilité ». Elle emprunte

cette expression à Jacques Rancière qui définit le moment politique comme celui où les exclus apparaissent. Les médias alternatifs constituent des éléments perturbateurs forçant une réorganisation de l'espace médiatique. Ils reconfigurent la visibilité et la reconnaissance (Barbero 2006).

Les médias alternatifs représentent en ce sens une contre-sphère publique qui contribue, même de manière imparfaite, à un changement social et politique (Kidd et Rodriguez 2010). Rodriguez (2006) propose de les nommer « médias citoyens » étant donné les nouvelles dimensions de la citoyenneté auxquelles ils font appel. L'auteure critique, du même souffle, les études qui utilisent un cadre dichotomique positionnant les médias corporatifs et les médias alternatifs chacun d'un côté d'une relation de pouvoir inégalitaire ; une vision qui rendrait, selon elle, toute tentative de résistance de la part des seconds, caduque. Serpereau (2011 : 404) critique de son côté les études des médias alternatifs qui considèrent que des « modifications de sens, centrées sur elles-mêmes, suffisent dans le cadre d'une citoyenneté « édictée » à modifier les relations de pouvoir ». Pour lui, les possibilités de transformation demeurent limitées si elles se font en dehors du contexte et des structures dans lesquelles elles s'inscrivent.

L'étude de ces espaces de communication implique de considérer leur matérialité et son impact sur les formes de citoyenneté, puisque les opportunités qu'ils présentent demeurent soumises à des contraintes politiques plus larges (Barnett 2004). Comme les médias, les nouvelles technologies permettent à une panoplie de groupes de « libérer leurs récits » et encouragent « la créativité sociale dans le design de la participation citoyenne » (Barbero 2006 : 1001). Leur accessibilité devient essentielle à l'ensemble des activités humaines qui dépendent du pouvoir de l'information (Castells 2001). Cette accessibilité est bien entendu liée à des enjeux économiques et politiques qui dépassent largement les enjeux technologiques. Les innovations technologiques ne peuvent en outre, à elles seules, résoudre l'exclusion (Salazar 2009).

Les technologies de l'information et des communications ne sont pas neutres. Pour Laurel C. Smith (2010), elles produisent des relations et une inclusion aux géographies variables. Les

technologies, les sciences et les sociétés sont *coconstituées*. Puisque la connaissance technoscientifique produite dans la marge n'est pas souvent reconnue par celle produite au centre, ces technologies peuvent tout aussi bien participer à un renforcement des inégalités, que les défier. Il demeure néanmoins que les nouvelles technologies de communication peuvent favoriser l'apparition d'un « dialogue multivocal » auparavant inexistant (*ibid.* : 271).

More than ever, today's technologies are enclaves for the condensation and interaction of social mediations, symbolic conflicts and economic and political interests. For that very reason, however, their starting point is the new intertwined condition of the social and the political, the formation and exercise of new forms of citizenship (Barbero 2006 : 1001).

Mais ces nouvelles formes de citoyenneté et de participation soulèvent aussi des interrogations. Pour Young (1995), l'universalité de la citoyenneté, au sens d'inclusion et de participation pour tous, se trouve en porte à faux avec les deux autres sens de la citoyenneté universelle incluses dans les idées politiques modernes, soit : l'universalité comme généralisation et l'universalité comme égalité. L'idée que la citoyenneté crée une solidarité, le bien commun qui transcende les intérêts particuliers, a exclu ceux qui ne peuvent ou ne veulent adopter le point de vue général. De plus, l'universalisme a forcé une homogénéisation des citoyens. Le principe de traitement égal pouvant même se révéler à la base de l'oppression en présence de différences (Harvey 1993). L'universalisme occulterait en fait l'impérialisme exercé par une vision hégémonique de la société (Beiner 1995). En soi, l'idée de la citoyenneté suppose l'exclusion puisque la définition d'une frontière stable à la communauté politique implique d'exclure ceux qui n'y ont pas accès (Young 1995, Fraser 1997b, Sen 2002). Il existera toujours des tensions entre le principe d'égalité et le droit à la différence, de même qu'entre les droits individuels et les droits collectifs (Jelin 2003).

L'exclusion n'agit pas uniquement dans l'accès à une citoyenneté formelle, mais aussi à l'intérieur de la communauté politique dans les pratiques quotidiennes de citoyenneté. Plusieurs auteurs se sont arrêtés à démontrer le pouvoir de la différence et des représentations, de même que leur processus de création par des relations d'inégalité (Said 1997). Bien que tout le monde soit l'Autre de quelqu'un, « some are more other than others » (Harvey 1993). La production de la différence repose sur un processus historique traversé de réseaux de

relations inégalitaires. Elle est produite et reproduite à travers les transformations sociales, politiques et culturelles que vit une société et représente une réalité mouvante découlant d'échanges constants entre des espaces interconnectés (Gupta et Ferguson 1992).

Les relations de pouvoir se développent avec les relations spatiales (Mills 2007). Le pouvoir agit en cartographiant des inégalités à travers des différences liées à des espaces (Moore 1998). En outre, le territoire relève des représentations sociales (DiMéo 1999). Son caractère symbolique en fait l'un des fondateurs de l'identité collective et de la mobilisation sociale. Il ne peut être dissocié des rapports de pouvoir qui le façonnent.

Le pouvoir ne fonctionne pas seulement de façon négative par la répression ou l'oppression, mais agit aussi de façon positive en procurant du plaisir, en produisant des biens, des systèmes de connaissances et des discours (Foucault 1975). Le pouvoir, pour Foucault, est un réseau de production qui traverse le corps social en entier. Il prend plusieurs formes qui s'entrecroisent et fonctionnent simultanément et dans toutes les directions à la fois, sans hiérarchie. À tel point qu'aucune résistance n'est inutile même si elle ne renverse pas la relation inégalitaire à long terme. Pourtant, Bourgois (1995) montre comment l'inégalité devient parfois un ghetto duquel il est presque impossible de sortir. Le groupe dominé se retrouve profondément déterminé par des réalités politiques et économiques nationales et transnationales qui le condamnent à la marginalité. Dans tous les cas, l'exclusion entraîne de graves conséquences individuelles et collectives.

Depuis les années 1990, pour tenter de pallier ces conséquences, il est généralement admis que l'on doit concéder une certaine reconnaissance de la différence culturelle au sein des États-nationaux. Cette reconnaissance culturelle n'a pourtant pas nécessairement d'impact sur les inégalités socioéconomiques et l'exclusion qu'elles provoquent. La reconnaissance des différences culturelles pourrait même servir à asseoir une certaine domination (Fraser 1997b). La tendance en fait est à reconnaître la culture tout en la dépolitisant. Cette tendance pousse les États et les grandes institutions internationales –même l'Unesco– à mettre en place une « objectivation extrême de la culture » qui ne concerne alors plus les contextes historico-politiques, ni les rapports de pouvoir (Poirier 2004). Cette dépolitisation de la culture fait en

sorte que l'on valorise uniquement ses aspects esthétiques, ce qui permet aux groupes dominants d'«enchâsser» la culture de l'Autre dans la leur (*ibid.* : 11). Hale (2002) utilise l'expression «multiculturalisme néolibéral» pour souligner l'alliance entre des outils qui visent la reconnaissance culturelle et un système qui repose sur l'exacerbation des inégalités socioéconomiques. Les politiques néolibérales associées au discours sur le multiculturalisme forment un nouveau mode de gouvernance loin d'être aussi inclusif qu'il le prétend.

Dans ce contexte, la participation elle-même est dépolitisée (Dagnino 2007). Le discours néolibéral dépolitise les enjeux soulevés par les diverses revendications. Ainsi, « [u]nder an apparant homogeneity of discourse, the perverse confluence active in the public spaces of participation of civil society produces a minefield, where, in fact, what is at stake is the success or failure of very different political projects » (*ibid.* : 370). Aujourd'hui, les groupes communautaires autant que les grandes organisations internationales ont adopté la participation citoyenne pour défendre leur position. Il reste que la notion de citoyenneté peut être utilisée comme équivalente à l'inclusion individuelle au Marché (Perreault et Martin 2005, McEwan 2005).

La participation demeure un « processus flou, itératif et imparfait » (Neveu 2007 : 30). Des catégorisations telles que «jeunes», «femmes», «autochtones», «pauvres» etc., servent autant à « constituer les publics [...] des organisateurs de la participation » qu'à inscrire des revendications militantes dans le « champ politique et social » (*ibid.* : 21). Il semble que, malgré l'élargissement d'une citoyenneté associative et participative, « les pratiques et les discours politiques dominants recadrent la subjectivité de la citoyenneté de manière à déprécier les acteurs qui s'investissent dans des pratiques critiques, autonomes et dialogiques » (Martin et Guimont Marceau 2013 : 495). La plupart des conflits politiques reposeraient même sur la lutte entre un mouvement social d'appropriation de la citoyenneté et d'élargissement de la démocratie, et la vision néolibérale qui cherche à ne pas perdre de terrain.

Cette mouvance encourage ainsi un repositionnement de la citoyenneté vers l'échelle locale (Desforges *et al.* 2005). La gouvernance néolibérale priorise une citoyenneté locale participative au détriment d'un statut national protecteur, ce qui a pour effet de fragmenter

l'espace des pratiques de citoyenneté en les rendant effectives uniquement sur un territoire limité, qui est soit local, soit transnational (*idem*). Ils sont plusieurs à souligner l'effritement des droits individuels et collectifs au sein des espaces de citoyenneté. Mitchell (2005) dépeint par exemple un mouvement individualiste qui, au lieu d'encourager l'association et les relations dans l'espace public, cherche à privatiser cet espace et à éviter les rencontres entre citoyens. Il décrit la mise en place d'une citoyenneté «tout-terrain» qui, tels les véhicules du même nom, serait faite sur mesure pour protéger le citoyen et assurer sa «sécurité» en l'isolant des autres. Oglesby (2004) démontre de son côté l'apparition de ce qu'elle appelle une «citoyenneté corporative», alors que des corporations privées s'octroient le pouvoir de la gestion sociale des individus. L'auteure souligne qu'il existe, par le fait même, une augmentation singulière du contrôle social à travers divers mécanismes qui diminuent considérablement les possibilités d'actions collectives de résistance. Dagnino (2007) va dans le même sens en montrant comment les changements de significations qui s'opèrent autour de concepts comme «citoyenneté» et «participation» déplacent les enjeux qui leurs sont liés, tels que l'exclusion et l'inégalité socioéconomique, traditionnellement pris en charge par l'État. La solidarité collective est dorénavant perçue comme étant du domaine privé, ce qui la retire du domaine politique et de la responsabilité publique.

McEwan (2005) discute de son côté des espaces de participation créés par des organisations transnationales et du fait que ces espaces représentent des espaces de surveillance. Les individus sont invités à y participer, mais uniquement en fonction de règles et de mécanismes sur lesquels ils n'ont aucun pouvoir. On donne ainsi l'illusion d'une participation, mais on n'octroie en fait aucun pouvoir réel aux individus et on les soumet à un plus grand contrôle. Les formes plus radicales d'actions politiques sont, du coup, contrecarrées. Cette participation, nous dit l'auteure, est en voie de devenir une stratégie officielle utilisée pour discipliner les sujets.

Hale (2004) s'est lui penché sur les mouvements autochtones qui ont réussi à obtenir une reconnaissance culturelle dont ils avaient été privés, sans qu'elle ne diminue l'inégalité socioéconomique et politique dont plusieurs peuples autochtones sont victimes. L'auteur a ainsi mis de l'avant l'expression «*indio permitido*», c'est-à-dire l'Indien à qui l'on donne

accès à l'espace public. Pour lui, il ne faut pas se méprendre sur le fait que les mouvements autochtones se font de plus en plus entendre dans l'espace public en pensant qu'il s'agit d'autonomisation (*empowerment*) pour tous. Il avance que ce sont ceux qui ont réussi à se faire accepter par le mode de gouvernance du multiculturalisme néolibéral, principalement en ne le remettant pas en question, qui ont la parole, ce qui exclue du même coup tous les autres. Il s'agit certes d'une forme d'autonomisation par rapport à la marginalisation vécue antérieurement, mais ses limites demeurent bien établies. Elle a, en outre, lieu plus souvent dans des espaces culturels que dans de véritables espaces de prise de décisions politiques. Par ailleurs, ceux qu'Hale appelle les «Autres», continuent d'être marginalisés parmi les marginalisés. Ils ne peuvent ou ne veulent pas jouer le jeu du pouvoir et continuent à revendiquer un changement en profondeur du système qui les maintient dans l'exclusion. Alfred (2005) et Hokowhitu (2010) pensent aussi que le pouvoir colonial néolibéral récupère systématiquement les expériences de la résistance autochtone. « Over the past forty or fifty years, colonial power has come to recognise, commodify and thus capture forms and icons of resistance, rendering them meaningless and impotent, smothering their original radical intent » (Hokowhitu 2010 : 209).

Ainsi, les pratiques participatives se font autour de relations de pouvoir qui ne présument pas de l'inclusion de tous, au contraire. Au lieu de ne demander que l'inclusion dans une structure politique, les sujets politiques doivent pouvoir demander sa restructuration, voire son renversement. Ils doivent pouvoir contester les significations culturelles qui sous-tendent les inégalités et l'exclusion. Entre reconnaissance culturelle et redistribution des richesses et du pouvoir politique, la justice sociale concerne autant les inégalités culturelles que les différences structurelles socioéconomiques et politiques, puisque celles-ci soutiennent la stigmatisation des différences et freinent une participation équitable à l'espace public, à la vie quotidienne et à la culture (Fraser 1997b).

Même en voulant demeurer ouverte et inclusive, la communauté ne constitue pas une garantie contre l'exclusion (Staheli 2008). Loin de n'être qu'un des moyens permettant l'autonomisation et la revitalisation des collectivités, la communauté et la citoyenneté participent à la normalisation des valeurs, même de façon non intentionnelle, et peuvent ainsi

mener à l'exclusion sur la base des différences. La nouvelle citoyenneté participative qui se met en place à différentes échelles sous la poussée autant de la société civile que des États et des organisations transnationales ne présage donc pas d'une plus grande inclusion pour les groupes marginaux. La participation peut provoquer le renforcement de la mise à l'écart du débat politique. Mais les espaces de participation peuvent aussi se révéler « potentiellement radicaux » de par l'engagement des participants (McEwan 2005). Entre espaces récupérés et espaces d'émancipation, les espaces publics sont souvent des réalités complexes et paradoxales. La participation oblige néanmoins à exprimer une conscience de soi en tant que citoyen(ne) (Stephen 2001).

Actes de parole et de citoyenneté

Pour Bourdieu (1993), la souffrance qui découle de l'exclusion est liée à l'incapacité de l'exprimer et, afin de la briser, la parole doit être entendue et être porteuse de sens. Herrera et Doise (2001) ont ainsi demandé à des Innus de la Côte-Nord du Québec duquel, parmi les droits de la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* [sic], ils considéraient être le plus privés, ce à quoi ceux-ci ont répondu : le droit à la parole, à l'expression et à l'information. Le droit à la parole est rétréci par des restrictions entre autres spatiales qui dictent qui peut parler où (Mitchell 2003). Les systèmes coloniaux s'appuient sur une série de mécanismes de mise à l'écart des espaces publics. La réduction au silence représente une aliénation qui prive l'individu ou le groupe d'une existence politique. Le «barbare», menaçant, pourrait être compris comme « celui qui ne parle pas » (Paturet 2006 : 158). À l'opposé, ceux qui « se conduisent comme des êtres ayant des noms et doués de paroles, écrit J. Rancière [,] pourront ainsi s'inscrire dans l'ordre symbolique et politique de la cité » (*ibid.* : 159).

Les marginaux ouvrent des espaces politiques en se racontant dans des lieux publics. Les parcours narratifs ont une incidence sur les sujets qui les commettent, mais aussi sur la façon dont ceux-ci sont perçus par les autres (Secor 2004). Les sujets peuvent contester et négocier leurs positionnements grâce à des pratiques, à des actes, posés dans des lieux lors de moments

politiques. « Stories express something irreducibly particular and personal, and yet they can be received as expressions of broader social and political context, and their telling can move, affect, and produce collectivities » (Carmeron 2012 : 574). Ils produisent des territoires. Les anthropologues parlent de «narrativation» pour décrire cette matérialisation de l'expérience à travers les récits (Das 2007). Le «contre-discours» que crée cette narrativation, cette mise en récit peut défier la configuration de l'espace social (*idem*). Tel que discuté au chapitre précédent, pour Berdoulay et Entrikin (1998), le récit est structurant pour la relation fondamentale entre le sujet et le lieu.

« Le récit a une fonction d'autorisation ou, plus exactement, de fondation. [...] Il ouvre un théâtre de légitimité à des actions effectives » (De Certeau 1990 : 182-3). De Certeau (1990) énumère les caractéristiques de

l'acte de parler : il opère dans le champ d'un système linguistique ; il met en jeu une appropriation, ou une réappropriation, de la langue par des locuteurs ; il instaure un présent relatif à un moment et à un lieu ; et il pose un contrat avec l'autre (l'interlocuteur) dans un réseau de places et de relations (ibid. : XXXIX).

Encore faut-il cependant qu'il y ait interlocuteur. Dans son célèbre « Can the Subaltern Speak ? », Spivak remet en question la possibilité d'une prise de parole de la part des marginaux. Elle ne souligne pas tant le mutisme des subalternes, que la surdité des dominants. « The subaltern cannot speak means that even when the subaltern makes an effort to speak, she is not able to be heard, and speaking and hearing complete the speech act » (Spivak 1996 : 292). Spivak fait aussi une différence entre parler (*talk*) et prendre la parole (*speak*). Elle ne dit pas que les marginaux ne peuvent pas parler, mais qu'ils n'ont pas de lieux de prise de parole, qu'ils se trouvent à l'extérieur des réseaux de capital social, bien qu'affectés par eux, et qu'il n'existe pas de dialogue les incluant.

Scott (1990) perçoit lui la trame des discussions informelles du quotidien des marginaux, leur *hidden transcripts*, comme de l'infra-politique. Si les rapports de pouvoir de la structure de domination affectent le discours de chacun des groupes et les empêchent d'avoir le même langage dans tous les espaces publics fréquentés, n'en demeure pas moins que chacun de ces discours comporte un caractère transformateur.

Dégager l'expression politique de la souffrance dans le parler de tous les jours permet de ramener dans le débat politique des milliers de gens que l'on pourrait à tort dire apolitisés du fait qu'ils ne descendent pas dans la rue manifester, ne votent pas, ont parfois horreur des discussions expressément politiques (Corten 2010 : 97).

Les processus de subjectivation politique permettent de faire apparaître des réalités, des positions, qui n'avaient pas de lieux où s'exprimer. Selon Jacques Rancière, on peut ainsi penser le politique comme un passage du bruit à la parole. « L'activité politique est celle qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination de ce lieu ; elle fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu » (Rancière 1995, cité par Paturet 2006 : 159). La subjectivation politique est un mode d'appropriation de pratiques politiques. La parole publique ne doit pas nécessairement être une parole de contestation, encore moins être révolutionnaire, pour se faire transformatrice. Pour l'individu ou le groupe marginalisé, la prise de parole publique, entendue, est un acte politique et, par là même, une expérience de citoyenneté.

Les actes de parole pourraient donc être perçus comme des actes de citoyenneté (Isin 2008b). Pourtant, la prise de parole, comme la participation, peut, paradoxalement, servir à maintenir une situation de marginalité par la reproduction, même involontaire, d'une attitude de domination et d'exclusion (Cornwall et Coelho 2007). Les récits sont aussi « disciplinés » que d'autres pratiques individuelles (Cameron 2012). Les dialogues peuvent agir autant dans la reproduction de relations inégalitaires que dans l'émancipation du sujet. Ils véhiculent autant de représentations intégrées et instituées, que d'innovations « libératrices ». Korvach rappelle que :

postmodern deconstructivists have illuminated the link between the dominant society's usage of language to silence the voices of those who are marginally located. It is the tool by which a meta-narratives of « truth » and « normalcy » is perpetually reproduced (2005 : 25).

La prise de parole ne représente pas toujours un acte de citoyenneté. Une prise de parole consensuelle serait par exemple contre-politique pour Rancière, puisque « le peuple est un sujet divisé » (Rancière 2000 : 60). Pour Eliasoph (2010), qui a étudié comment se fait l'expression politique dans l'espace public, le politique est presque absent des espaces publics

quotidiens des Étatsuniens. L'auteure critique cette apathie qu'elle attribue entre autres à une croyance généralisée que le débat politique n'est pas le propre du citoyen, qu'il ne le concerne pas. Les citoyens ne sont pas « tout faits, naturellement dotés des compétences pour discuter, débattre et comprendre comment leurs préoccupations sont reliées à la grande société » (*ibid.* : 310), mais dans leurs relations aux autres, ils peuvent apprendre à discuter de politique. « Nous traçons le chemin en le parcourant, nous créons le public par la pratique » (*ibid.* : 282). L'auteure nous dit : « j'ai prêté attention aux espaces *entre* les gens, aux manières dont circulent les idées politiques, traversant des lieux qui ne sont ni «subjectifs» ni «objectifs», mais «intersubjectifs» » (*ibid.*). Dans leurs conversations intimes, d'un à un, les gens dévoilent des préoccupations politiques. C'est dans ces espaces intersubjectifs, entre les gens, que le politique se crée.

Se présenter, discuter, débattre, etc., sont des activités d'affirmation et de négociation qui tissent les processus identitaires de citoyenneté. La mise en place d'un dialogue à partir de ces actes de parole modifie la position subalterne. Le caractère intersubjectif du langage, du dialogue et de la perception de soi, assoit l'expression individuelle dans l'espace public. En outre, la personne qui parle est toujours multiple (Spivak 1988). Elle représente en quelque sorte les multiples inscriptions qui sont les siennes.

Hannah Arendt affirmait déjà que « la politique prend naissance dans l'*espace-qui-est-entre* » les personnes et qu'« elle se constitue comme relation » (citée par Lussault 2009 : 27-8). Dialoguer dans l'espace public fait apparaître et, du coup, exister. Ce dialogue va au-delà de l'échange verbal. Il sort les différentes parties à la fois de l'ignorance et de l'oubli. Les espaces de dialogue poussent les groupes et les individus à développer une « conscious awarness of each other's placement in the symbolic landscape of prospective thought and decision » (Thomas Farrell 1993, cité par Conradi 2006 : 73). Le dialogue participe indéniablement à la création de sujets et de territoires politiques. La citoyenneté vécue dépend de cette reconnaissance réciproque liée au droit de parler et d'être entendu (Barbero 2006). Le principe essentiel du politique « repose sur le *partage de la parole*, fondement de toute citoyenneté » (Paturet 2006 : 162, l'auteur souligne). Le dialogue impose une présence, la sienne et celles des autres, dans une vie politique collective. Il positionne dans le territoire de

la communauté politique. Ce sont les trajectoires multiscalaires de dialogue des groupes et des individus qui modifient ce paysage. Graham (2004) montre ainsi comment les Autochtones poussent la reconfiguration des espaces publics et entrent en dialogue.

Facing the publics in national and international publics spheres, indigenous representatives recontextualize indigenous forms of expression and draw on the forms that circulate therein. In doing so, they join the other participants in a public sphere, as performers in a dialogically choreographed Bakhtinian play (ibid. : 215).

L'espace est donc façonné par les pratiques, les émotions, les récits, les performances et la mémoire, autant que par les rapports de ces « chorégraphies dialogiques ». La notion d'espace est passée d'une « version absolutiste » à une compréhension qui inclut l'aspect relationnel et topologique des lieux (Deforges *et al.* 2005, Cresswell 2013). Les citoyens empruntent aujourd'hui de nouveaux parcours, ils négocient les formes de leur citoyenneté au sein de différents lieux. La nouvelle visibilité sociale du politique ouvre la voie à de nouvelles identités flexibles (Barbero 2006).

Au sein de la communauté politique et de ses relations citoyennes se forment les identités et s'enracinent les pratiques citoyennes. La citoyenneté pourrait se faire radicale, lorsque son exercice ne consiste pas à adopter un point de vue universel, mais à s'identifier avec des principes éthiques et politiques qui permettent l'existence d'autant de formes de citoyenneté qu'il existe d'interprétations de ces principes (Mouffe 1992). Chacun accepte de régler les problèmes, incluant ceux des autres, à partir de son positionnement individuel dans les relations sociales des espaces publics (Young 2000). La vie de la communauté politique est faite d'actions collectives qui cherchent à construire une appartenance dans un contexte de diversité et de conflits (Staheli 2008).

Community is where contests are waged over membership and the political subjects and subjectivities that «belong» in a political community. Community is contested, struggled over. It is a site in which power relationships are both expressed and solidified through citizenship formation (ibid. : 7).

Les pratiques et les trajectoires individuelles et collectives dessinent, en somme, un « espace horizontal de dialogue et de négociation » où se forment des processus de citoyenneté (Gagné et Neveu 2009 : 17). Cet accent mis sur la configuration horizontale sous-tend une critique de

la topographie verticale du pouvoir qui place l'État en haut d'une pyramide appuyée sur la société civile. L'approche horizontale met l'emphase sur l'ensemble des pratiques dont le pouvoir se compose, ainsi que sur leur position et leur matérialité (*idem*). Les processus horizontaux de formation de la citoyenneté se font en dehors des espaces habituellement réservés à l'expression dite politique.

Ainsi, non seulement les citoyens sont-ils unis par des sphères médiatiques et communicationnelles en profonde transformation, mais de nouveaux espaces physiques leur procurent aussi des sites pour l'action politique (Mitchell 2003). Cette multiplicité de nouveaux lieux, ainsi que les nouvelles identités qui s'y déploient, sous-tendent les nouvelles actions citoyennes (Brown 1997). Boudreau (2013) montre comment des jeunes de la rue ont un « rapport topologique à l'espace » en utilisant différents lieux en fonction de leurs besoins. Pour l'auteure, ce rapport à l'espace ne présage toutefois pas nécessairement d'une reconfiguration de leur citoyenneté. Pour Beale, par contre, qui travaille aussi avec des jeunes, mais dans un contexte différent, ceux-ci se forment une citoyenneté en pratiquant différemment des espaces, « carving out their own understandings, contexts and spaces of citizenship, politics and participation » (2008 : 166). Quoi qu'il en soit, la citoyenneté demeure plurielle et comprend des pratiques, relations et discours changeants et constamment négociés. Les individus et les groupes forment leur citoyenneté dans leurs rapports aux autres et non plus uniquement à l'État. À travers des pratiques individuelles et collectives, les groupes et les individus, bien qu'inscrits dans diverses contraintes, transforment leurs territoires d'appartenance.

Secor (2004), inspirée par De Certeau (1990), observe l'incidence sur l'inclusion des itinéraires urbains de «non-citoyens». Les stratégies d'appréhension de l'espace, déployées à travers des « histoires spatiales écrites pas à pas », produisent des territoires. Les pratiques et les discours de citoyenneté des acteurs travaillent à une appropriation de l'espace. Ils traversent l'espace, l'assemblent, repoussent ses frontières. À travers leurs pratiques spatiales et leurs discours, les acteurs mettent en place les tactiques qui utilisent et défient les stratégies hégémoniques de citoyenneté. Pour Secor (2004 : 364), « a critical element of urban citizenship struggles -that is, contests over identity, belonging, and rights to the city- is the

assertion of the right to become a producer of the city, of urban space, and of citizenship itself». Qu'ils agissent en milieu urbain ou non, les acteurs luttent pour produire des territorialités et des processus de citoyenneté.

La somme des lieux, des pratiques et des relations qui permettent à un individu ou à un groupe d'exprimer sa spécificité et de négocier sa représentation et son développement, dessine un *territoire de citoyenneté*. Il s'agit d'un territoire d'identification, de confrontation, d'expression, de négociation, d'action et de gouverne. Le territoire de la citoyenneté est constitué de lieux physiques et symboliques propices au dialogue où il serait possible de répondre, voire de défier, l'État, l'organisation sociale et les structures de pouvoir. Il met en place des relations politiques qui sont produites, et peut être entretenues, et à travers lesquelles des configurations de pouvoir sont défiées et, peut-être, transformées. Sa définition est relationnelle, subjective et constamment en mutation. Il s'agit en fait davantage de processus, jamais fixes ou arrêtés. Les individus et les groupes façonnent eux-mêmes le territoire de leurs pratiques citoyennes, en contestation, en adaptation ou en association face à l'État et au reste de la société civile, tout en étant soumis aux systèmes politiques, économiques, sociaux et culturels où ils s'ancrent. Ce territoire est constitué des lieux où elle se pratique. Il comporte une conquête réelle de même qu'une conquête symbolique du pouvoir et demeure subjectif. Son expression doit tenir compte de la mobilité des acteurs, et du fait que les citoyens agissent et réagissent aux autres. Le territoire de la citoyenneté est *coconstruit*, puisqu'il se forge à la fois individuellement et collectivement dans le rapport aux autres à travers la parole.

Au coeur des espaces de citoyenneté, les pratiques individuelles peuvent contester l'imposition des structures dans lesquelles chacun est inscrit (Dickinson *et al.* 2008). Les formes des inscriptions et représentations liées à l'inclusion et à l'exclusion positionnent les individus.

Conclusion

Les divers lieux de participation et de dialogue qui apparaissent aujourd'hui ne peuvent être analysés en dehors des contextes multiscalaires contemporains qui forgent les transformations du politique (Neveu 2007). L'étude de ces « espaces et dispositifs » participatifs, montre qu'il faut dépasser les « dichotomies confortables opposant le «traditionnel» et le «moderne», le «local» et le «global», le «culturel» et le «politique», la «société civile» et l'«État» » (*ibid.* : 19). Elle pousserait à revoir les conceptions liées aux échelles et à l'organisation sociale verticale qui prévalent généralement dans l'explication des phénomènes politiques. Les processus de formation de la citoyenneté se font aussi dans une démarche individuelle et collective horizontale.

Qu'ils apparaissent avec fracas ou qu'ils se fassent dans l'invisible, dans le domaine de l'infra-politique des relations individuelles, les processus de subjectivation ont un impact individuel et collectif. Qu'ils soient récupérés ou qu'ils se fassent radicaux, ces processus sont à la base de la formation de la citoyenneté, qui se fait en relation dans des lieux. Les processus qui structurent la citoyenneté sont relationnels, si l'on entend la citoyenneté dans sa dimension sociale, vécue, incarnée, horizontale. Cette intersubjectivité forge des relations de *con*citoyenneté et de nouvelles territorialités. Elle dépasse la relation dichotomique pour installer un espace commun, dialogique et complexe, tissé des multiples positions de chacun.

Le concept de citoyenneté demeure certes insuffisant pour analyser tous les enjeux liés aux processus de territorialisation et aux transformations sociopolitiques contemporaines. Je me suis attardé dans ce chapitre à montrer qu'il permet cependant de saisir l'importance de l'intersubjectivité incarnée dans des lieux pour ces transformations. Les parcours citoyens sont tissés de positions et d'opinions exprimées dans des lieux par des pratiques, des actes de paroles et des relations. L'être politique suit une trajectoire qui le mène de la subjectivité à l'intersubjectivité, et *vice versa*. Il effectue des parcours qui le mettent en relation et qui déterritorialisent et reterritorialisent des espaces communs. Les dialogues entamés à partir de ses positions transforment les territoires. « Cet accent mis sur les conversations surmonte la dichotomie entre intime et extérieur, entre subjectif et objectif, entre personnel et structurel »

(Eliasoph 2010 : 282). On pourrait ajouter entre individuel et collectif. Le dialogue est, en fait, la clé de voûte de l'espace politique (Rancière 2000).

la politique moderne tient à la multiplication de ces opérations de subjectivation qui inventent des mondes de communauté qui sont des mondes de dissentiment, à ces dispositifs de démonstration qui sont, à chaque fois, en même temps des argumentations et des ouvertures de monde, l'ouverture de mondes communs- ce qui ne veut pas dire consensuels-, de mondes où le sujet qui argumente est compté comme argumentateur (Rancière 1995, cité par Ruby 2009 : 107).

Ces mondes communs représentent des territoires créés par le cumul des lieux où le sujet s'exprime. L'étude de ces actes de paroles peut servir à dévoiler de nouvelles géographies (Cameron 2012). Des géographies liées à des territoires émergents de citoyenneté mis en place par des parcours narratifs inusités et par des relations innovantes d'intersubjectivité.

LES PREMIÈRES NATIONS : ENTRE CITOYENNETÉ MINEURE ET AUTONOMIE

Les territoires de citoyenneté des Premières Nations¹² ont été soumis, et continuent d'être traversés, par des processus sociaux et politiques qui les positionnent dans des structures économiques et coloniales particulières. La citoyenneté légale, octroyée par l'État, est contestée par divers mouvements d'affirmation qui redessinent les contours de ces territoires de formation de la citoyenneté. Il reste que les relations entre Autochtones et non-Autochtones demeurent basées sur la relation coloniale d'origine qui prévaut encore à moult égards. Il faut ajouter à cette complexité le fait que les Autochtones perçoivent les concepts de citoyenneté et de souveraineté sur des bases différentes de celles qui prévalent dans les définitions occidentales. Les négociations et relations entre l'État, la société civile et les nations autochtones concernent en fait l'appropriation de l'espace qui comporte des composantes sociales, politiques et économiques indissociables (Simard 2003) ; leurs dialogues ont généralement pour objet des questions territoriales (Savard 1981).

Je vais tenter dans les pages qui suivent de brosser un tableau de l'évolution de la «citoyenneté» des Premières Nations au Québec. Par cette expression, je veux désigner autant les aspects juridique, politique et économique des relations des Premières Nations avec les États canadiens et québécois, que les contextes sociaux et culturels de leurs relations avec les Québécois et Canadiens. La réalité autochtone actuelle nécessite d'y poser des regards composés étant donné tous les croisements dont elle est issue - ce qui est vrai pour les réalités qui animent toutes les autres communautés culturelles. La réalité décrite dans ce chapitre est donc partielle et simplifiée.

Nous y verrons se profiler la formation d'une certaine citoyenneté autochtone, dans des espaces particuliers autant à l'intérieur du cadre instauré par l'État, qu'à l'extérieur de celui-ci.

¹² Parmi les peuples autochtones du Canada, la nation inuit représente un cas particulier dont il n'est pas question ici. Notez que les expressions «Indiens» et «Premières Nations» ne s'appliquent pas aux Inuit.

Je vais présenter les grandes lignes des cadres légaux canadiens et québécois, en m'attardant au confinement auquel ces cadres ont soumis et soumettent encore les Premières Nations. Je discuterai ensuite rapidement de la situation particulière des femmes et des jeunes, puisqu'ils occupent une position souvent doublement marginalisée. Je discuterai de la relation entre Autochtones et non-Autochtones parce que c'est entre autres à partir de cette relation que s'articulent les espaces sociopolitiques des différents groupes. Je conclurai ce chapitre en discutant des réflexions actuelles autour des nouvelles citoyennetés autochtones.

Prémices

Pour Smith L. T. (2002), il existe deux types de représentations dont les Autochtones ont été privés. La représentation politique, d'abord, qui fait que les décisions qui les concernent se prennent sans eux à toutes les échelles, et la « représentation comme forme d'expression, comme une voix » (*ibid.* : 150, ma traduction). Les représentations dominantes étant façonnées et véhiculées par des groupes culturellement autres, les Autochtones n'ont que peu accès à des représentations qui les satisfont. Cruikshank (2000 : 164) note que les inégalités ne peuvent s'expliquer que par des facteurs économiques ou sociaux, et que le racisme est maintenu et reproduit

through manipulation of symbols and by the power to control representations that allows one sector of society (settlers who define themselves as «pioneers») to control the images and the public identities of others (whom they collectively lump as «Indians») without their input.

Même les récits littéraires et artistiques participent à la «majoritarisation» et la «minoritarisation», deux postures identitaires en relation l'une avec l'autre et avec la sphère politique (Fleishmann *et al.* 2011). C'est pourquoi, « Like the State, Aboriginals seek to participate in the shaping of what stories are told, to claim publicly their identity and know that others recognize their legitimacy » (Wood 2003 : 376).

L'une des premières choses qui frappent lorsqu'il est question des Autochtones, c'est la diversité des cultures et la pluralité des voix. Malgré tout, les Autochtones partagent une histoire d'exclusion sociale, politique et économique très similaire. Les géographies

autochtones sont indéniablement influencées par les géographies du système économique mondial, à tel point que l'autochtonie ne peut se comprendre qu'à l'intérieur du contexte politique, économique et social qui la produit (Postero 2007). C'est le système colonial lui-même qui a inventé la figure de l'Indien (Bonfil Batalla 1992), dont le nom témoigne d'ailleurs d'une erreur géographique des colonisateurs. L'Autochtone n'existe pas de façon objective, mais uniquement au sein d'une relation dichotomique : la relation coloniale. Cette relation entretient la figure et la position de l'Indien, puisqu'elle en a besoin pour asseoir la structure d'inégalité. Le concept «Autochtone¹³» ou «Indien» est une construction sociale qui sert à perpétuer une relation de pouvoir. Le colonialisme travaille au maintien de la différence, et ce alors même que l'étiquette «Autochtone» efface les différentes identités -innue, atikamekw, maya, mapuche, etc.-, qui affichent toutes des cultures, des organisations et des histoires distinctes (Beaucage 2009). Le géographe Louis-Edmond Hamelin propose cette définition intéressante des Autochtones :

Groupe d'individus, peuple ou nation, de souche antérieure aux découvertes de l'Amérique, conscient de former une entité culturelle distincte, mais vivant en situation bilingue ou plurilingue sur un territoire considéré d'appartenance, mais largement aux mains des sociétés dominantes, pratiquant des genres de vie traditionnelle, moderne ou mixte s'engageant dans la promotion d'institutions politiques propres à l'intérieur d'un pays constitué (Hamelin 2005 : 19).

Par ailleurs, l'autochtonie a longtemps été associée à la tradition. Le terme «Autochtone» lui-même positionne un groupe dans une durabilité qui va à l'encontre de la mobilité et de l'innovation sociale que l'on veut associer aux sociétés modernes (Wood 2003). Pourtant, définir les Autochtones seulement à travers leurs activités traditionnelles, nie leur capacité et leur droit à changer et à se réinventer (Peters 1998, Otis 2005). Qui plus est, cette force d'innovation repose au cœur de la survie même des peuples autochtones qui ont su s'adapter jusqu'à aujourd'hui.

La conjoncture à travers laquelle certains peuples se (re)définissent aujourd'hui comme «Autochtones» est produite par différents acteurs, autochtones, et non-autochtones, de même

¹³ J'utilise le terme «Autochtone» avec une majuscule pour m'éloigner de l'adjectif, puisque les non-Autochtones peuvent aussi appartenir au territoire qu'ils habitent depuis plusieurs générations.

que par un travail politique et culturel d'articulation (Murray-Li 2004, Valdivia 2005). L'identité autochtone est à la fois construite par les conditions sociales et négociée par les individus qui l'adoptent (Yashar 2005). Derrière l'utilisation de cette identité apparaissent des significations nuancées et en perpétuel changement (Norget 2008). Cette identité, ou ces identités, s'appuient sur des pratiques historiques, sur l'ancrage au territoire et sur un répertoire de significations (Murray-Li 2004).

Anderson (2000) met ainsi en garde contre une compréhension dichotomique de l'évolution de la relation entre Autochtones et non-Autochtones. L'auteur déconstruit l'idée d'un État-nation édifié sur une séparation nette entre des groupes aux identités distinctes, alors que les paysages de l'identité ethnique sont plutôt mouvants, voire glissants. La dichotomie Autochtone/non-Autochtone limite la compréhension d'identités complexes, qui se forment de plus en plus à travers des articulations entre plusieurs acteurs, divers types de relations et à différentes échelles. Les espaces autochtones, autant que les espaces non-Autochtones, sont, dorénavant, multiculturels. Ainsi, mes explications simplifient des réalités fort complexes. Elles séparent des groupes qui se sont en fait construits et continuent de se construire en relation, dans l'alliance et l'identification, autant que dans l'opposition et la contestation. Nous verrons qu'au Canada, les deux groupes ont évolué dans des espaces séparés, sans qu'il soit possible de nier la porosité de leurs frontières. L. C. Smith (2005) propose ainsi de reconnaître davantage l'enchâssement de ces différentes topographies, ce qui permet une meilleure perspective sur les enjeux politiques de l'identité autochtone et sur les transformations de la relation entre l'État et la société civile autochtone.

Nous avons vu au chapitre précédent que Hale (2004), avec l'expression «*indio permitido*», souligne l'ambiguïté de l'apparition dans l'espace public de différents leaders autochtones qui ne remettent pas en question la gouvernance néolibérale. Le phénomène de l'*indio permitido* comporte, au surplus, cet effet de marginalisation de ceux qui ne désirent pas ou qui ne peuvent pas exprimer leur voix d'une façon audible. La folklorisation ou l'idéalisation de certaines caractéristiques associées aux cultures autochtones entraînerait encore l'exclusion de thèmes, de façon de faire ou d'individus ne correspondant pas à cette idéalisation. L'identité autochtone pourrait même se révéler nuisible à ceux et celles qui ne se comporteraient pas de

la façon qu'on attend d'un ou d'une «Autochtone» et qui constituerait un prérequis à la participation à l'espace public (Norget 2008). La légitimité de la parole indienne est octroyée par des audiences non-autochtones qui bénissent ou nient son «authenticité» selon des critères définis par eux (Graham 2004). La parole affichée comme «authentique» est par ailleurs récupérée par différents groupes non-autochtones, de même que par certains groupes indigènes qui, à travers l'essentialisme stratégique, tel que décrit par Spivak, tentent de gagner du bénéfice politique (*idem*). Il demeure que la parole autochtone doit être comprise dans son rapport à l'État et aux autres organisations à différentes échelles, qui exigent souvent «l'utilisation de représentations communes à l'ensemble de la société » (Beaucage 2009 : 217).

Or, pour Hokowhitu (2010), un chercheur maori qui trace un portrait historique de la résistance autochtone, le discours sur les droits, largement utilisé par les associations autochtones, sous-entend un alignement avec l'épistémologie occidentale dominante qui se prétend soutenue par une vision universelle et, donc, nie la légitimité de paradigmes différents comme le paradigme autochtone lui-même. En l'utilisant, les Autochtones ne font que renforcer leur inscription dans la dichotomie coloniale. De toute façon, nous dit l'auteur dans la foulée d'Hale (2004) avec l'*indio permitido*, les droits des Autochtones ne sont reconnus que dans la mesure où ils ne remettent pas en question les privilèges des dominants et sont, dans le cas contraire, rapidement neutralisés. Les formes et symboles de la résistance autochtone ont été systématiquement récupérés par le pouvoir dominant. Dans ces conditions,

pursuing indigenous resistance through rights is ultimately un-transformative, whilst colonial power remains unscathed. [...] indigenous are to move beyond good and evil, that is, to find paths beyond rights discourses where epistemic difference becomes a choice (Hokowhitu 2010 : 220)

Pour l'auteure, le discours majoritaire de la résistance autochtone depuis les années 1970 repose sur un ressentiment intériorisé qui brime l'expression de projets politiques libérateurs. Alfred (2005), appelle «autochtonisme» (*aboriginalism*) cette mouvance dans laquelle des Autochtones eux-mêmes capitulent devant les exigences de la société néocoloniale en niant leur «essence». Il s'agirait en fait d'une mouvance qui correspond au but ultime de l'assimilation. Nous l'avons vu aussi au chapitre précédent, « the language of citizenship may

serve to entrench rather than diminish class- and race- based inequity » (Fleishmann *et al.* 2011 : XXVIII).

Il demeure que les mouvements autochtones ont développé partout le langage de la citoyenneté, des droits, de la démocratie et de l'autodétermination, grâce à l'autonomisation (*empowerment*) grandissante de certains de leurs membres et aux appuis extérieurs de plus en plus importants. La lutte est soutenue à la fois par une conjoncture globale, qui pousse les États à se redéfinir face au néolibéralisme, et par un contexte local particulier. Elle vise à sortir les Autochtones des lieux auxquels ils étaient auparavant confinés pour les associer à une prise de décision commune dans un espace public qui les inclut. Paradoxalement, la globalisation qui menace l'existence même des communautés autochtones et explique, en partie, les raisons de leurs mobilisations leur fournit, du même coup, de nouveaux outils qui leur permettent d'affirmer leur identité et de trouver des alliés à leur cause (Gros 2002). Parmi ces nouveaux outils, l'utilisation des nouvelles technologies de communication occupe l'avant-plan.

Les Autochtones ont réussi à positionner leurs revendications à différentes échelles, qu'elles soient nationales, régionales ou transnationales. Ils utilisent ce que Perreault (2003) appelle le «*jumping scale*», en portant leurs revendications d'une échelle à une autre, sans contradiction. «*What is interesting about indigenism in a geographical perspective is that the project to (re)appropriate certain places is being pursued through a set of translocal initiatives* » (Castree 2004 : 152). Ainsi, la lutte se fait autour de la réappropriation de certaines géographies particulières, mais elle se fait à plusieurs échelles qui dépassent largement les territoires traditionnels de revendication.

D'une façon ou d'une autre, les revendications autochtones poussent à repenser la relation générale entre l'État et la société civile en exigeant la fin des structures d'inégalités et en cherchant la «*démocratisation de la démocratie* » par «*l'appropriation de la citoyenneté* » (Postero 2007: 16). Elles défient les termes mêmes de la définition de la citoyenneté, en particulier le fait que l'État sert de base légitime à l'octroi et à la définition des droits et des responsabilités qui lui sont liés (Yashar 2005). Les mouvements autochtones réclament une forme ou une autre d'autodétermination. Ils désirent se voir redonner le pouvoir d'assumer

eux-mêmes la gestion politique, juridique, économique, sociale et culturelle des espaces qui leur incombent. Ils revendiquent aussi de pouvoir participer à la gestion de l'espace public qui les concerne. «The question of citizenship for Aboriginals is not an abstract idea that lives in words alone. It is a matter of geography» (Wood 2009 : 273). Les territoires qui abritent la lutte autochtone sont en transformation autour de la revendication d'une nouvelle citoyenneté.

L'évolution des territoires physiques et politiques autochtones

On peut avancer que la citoyenneté autochtone¹⁴ au Canada, a connu trois grandes phases : l'une précoloniale pendant laquelle divers types d'organisation politique étaient utilisés par les différentes nations, une phase coloniale dont je discute ci-dessous, et une nouvelle phase qui semble être en train de s'ouvrir et qui pourrait donner lieu à de nouvelles formes de citoyenneté.

Les espaces de la Nouvelle-France puis du Canada se sont développés largement grâce aux relations d'entraide que les colons européens ont créées avec certaines Premières Nations. Les Français et les Anglais étaient alliés à des nations différentes, mais ils ont tous profité des connaissances et des aptitudes de leurs alliés. Ces nations, qui étaient en guerre au même titre que les nations coloniales, profitaient elles de ces alliances pour élargir ou défendre leur territoire. Mais les relations entre les groupes autochtones et européens vont au-delà des stratégies politiques. Plusieurs mariages sont contractés, de manière officielle ou non.

Du point de vue des Français, la notion d'assimilation incluait une politique officielle de mariage avec les Indiens pour compenser l'absence de Françaises et accroître la nouvelle population. Champlain dans ses Voyages de 1613 dit avoir promis aux Hurons que les Français se marieraient avec eux (Jamieson 1978 : 15).

¹⁴ Selon Garneau (2002), en vertu de la *Loi constitutionnelle canadienne* de 1982, le terme « autochtone » désigne tous les premiers habitants du Canada et leurs descendants. Le gouvernement canadien reconnaît trois catégories officielles d'Autochtones : les Amérindiens, les Inuits et les Métis. Le nombre de personnes qui se sont identifiées comme autochtones atteint 1 172 790 personnes au recensement de 2006.

Il semble que cette politique n'ait pas donné les résultats escomptés par Paris, malgré l'ajout pour les Indiennes d'une dot «Présent du Roi», puisque les enfants issus de ces unions étaient élevés comme des membres des nations indiennes et non comme des colons (*ibid.*). Le fait que les deux groupes travaillaient néanmoins à tisser des relations multiples et des espaces d'échanges à plusieurs niveaux n'était pas considéré par l'administration coloniale. Au point où, autant les autorités religieuses que politiques, conviennent que, pour le bien de l'entreprise coloniale, il faut modifier les mœurs des Indiens. Pour se faire, les Jésuites, qui avaient déjà expérimenté la création de missions en Amérique du Sud, proposent la mise en place de cette forme d'organisation territoriale. La première réserve en Amérique du Nord est créée en 1635, à Sillery, près de Québec. Elle « fut la première d'une longue série d'expériences ayant pour objet de changer les Indiens [...] une sorte de laboratoire dont le milieu, soumis à l'influence des missionnaires, était favorable [à ces] modifications » (*ibid.* : 16). Des espaces semblables furent créés, toujours par les Jésuites, dans les années qui suivirent sur la rivière St-Maurice, près de Trois-Rivières, à Lorette, près de Québec et à Sault-St-Louis (qui devint Caughnawaga) (*ibid.*). La Nouvelle-France fut toutefois perdue aux mains des Anglais.

Lors de la conquête du Canada par les Anglais, la Couronne britannique se retrouvait dans une situation plus délicate. Elle devait se méfier d'une part des colons français restés dans la vallée du Saint-Laurent, et d'autre part de ses propres coloniaux de plus en plus turbulents. Non seulement la révolte grondait dans les treize colonies, mais des émissaires américains circulaient dans la vallée du Saint-Laurent, afin de rallier les francophones à leur cause. Pour éviter le pire, la célèbre Proclamation royale de 1763 s'empressa de reconnaître un titre foncier indien dans la quasi-totalité du vaste territoire laissé par la France. N'oublions pas que celui-ci était bordé au nord par le domaine de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Terre de Rupert), à l'ouest par le Mississippi et au sud par le Golfe du Mexique (Savard 1981 : 17).

Pour Desbiens et Hirt (2012) ce n'est toutefois pas un titre foncier des Autochtones qu'a reconnu la proclamation, mais bien une pratique établie ; ce qui explique, pour ces auteures, l'effritement subséquent de ces territoires. Depuis l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867, les Indiens et les terres indiennes sont sous juridiction du gouvernement fédéral canadien. En 1869, le gouvernement installe la structure qui place les Indiens dans une situation de pupille face à l'État et qui les empêche de jouir librement de leurs terres. Elle assujettit du même coup les Indiennes à un système patriarcal strict. Par exemple, les Indiens

émancipés pouvaient léguer leurs biens à leurs enfants, mais pas à leur femme (CRPA 1996). Celles-ci se voyaient aussi refuser le droit de voter aux élections des Conseils de bande, malgré le fait que chez certaines nations ce sont elles qui avaient présidé jusque-là à la nomination des chefs.

La loi est renforcée en 1876 par l'*Acte des Sauvages*, la première loi unifiée connue aujourd'hui comme la *Loi sur les Indiens*. Avec ces lois, le gouvernement établit un cadre administratif et juridique de gestion des affaires indiennes. Le régime de tutelle est défini. Ce régime encadre tous les aspects de la vie des individus et des communautés, tels que la santé, l'éducation, le cadre foncier, la structure politique et administrative, etc., et définit le statut indien en fonction de l'ascendance. Toute personne réputée appartenir à une bande, de même que son conjoint et ses descendants, peut obtenir le statut d'Indien, sauf les femmes indiennes mariées à un non-Indien et leurs descendants(es).

Cependant, étant donné que les Autochtones ne sont plus nécessaires au projet de colonisation de l'espace canadien, le gouvernement n'a pas intérêt à les garder sous sa tutelle. Les lois qu'il adopte visent donc essentiellement leur émancipation, c'est-à-dire leur assimilation. La loi de 1876 et celles qui suivront cherchent à accélérer le processus de « civilisation » des Indiens pour leur retirer le statut particulier qui leur octroie certains privilèges (Moss et Gardner-O'Toole 1991). Les personnes alors marquées par le statut d'Indien jouissent en effet de certains privilèges de pupille accordés par le gouvernement. Ils ne sont toutefois pas considérés comme des citoyens canadiens. Pour pouvoir obtenir les avantages liés à la citoyenneté, ils devaient s'émanciper, c'est-à-dire adopter la culture et les coutumes eurocanadiennes au détriment des leurs. De là découleront des mesures d'acculturation telles que les pensionnats indiens, dont nous avouons aujourd'hui seulement toute l'ampleur de la négation des droits de la personne qu'ils représentent. Les diverses mesures que l'État adopte sont paternalistes en plus d'être sexistes et ethnocentriques, mais pointent vers l'émancipation (Moss et Gardner-O'Toole 1991, Desbiens 2007b). En réalité, les visées du gouvernement canadien sont contradictoires. D'une part, il cherche l'assimilation des Indiens à la société dominante, alors que, d'autre part, il les maintient dans une situation de ségrégation.

Le confinement aux réserves : une reterritorialisation forcée des territoires autochtones

Une politique qui semble en effet être en porte-à-faux avec l'entreprise d'assimilation demeure l'une des mesures les plus importantes de l'entreprise coloniale canadienne. Il s'agit de la création des réserves. L'espace canadien s'est en fait construit sur la marginalisation des autochtones (Desbiens 2006). L'un des principes à la base du droit canadien est d'ailleurs celui de *terra nullius* qui affirme que les territoires conquis n'appartenaient auparavant à personne (Green 2004). Même si la *Proclamation royale*, aussi appelée «*Magna Carta* autochtone», assoit le droit des autochtones à disposer de « toutes les régions jugées nécessaires au mode de vie amérindien » (Desbiens et Hirt 2012 : 32), les colonisateurs canadiens ont construit leur pays en prétendant qu'il n'était pas possible de :

vraiment parler d'occupation légitime du sol puisque, disaient-ils, [les Autochtones] ne cultivaient pas la terre, se contentant d'errer ici et là en quête de gibier, sur des territoires scandaleusement trop grands pour leurs rudimentaires besoins. Un tel argument porta, auprès d'un public européen encore convaincu que l'agriculture était la seule façon d'occuper honorablement un territoire (Savard 1981 : 17).

L'objectif de l'administration coloniale est donc la « normalisation du territoire, c'est-à-dire l'anéantissement de toute collectivité autochtone comme telle, afin de transférer d'abord le sol arable aux mains du flot d'immigrants quittant l'Europe au XIX^e siècle » et ensuite les ressources naturelles aux mains des pouvoirs économiques et politiques (*ibid.* : 18). Elle se base sur les valeurs propres à la société agricole qui a cours en Europe et s'appuie sur le droit de propriété reçu en héritage dans une lignée patriarcale (Jamieson 1978).

Cette administration utilisera donc la signature de traités avec les nations indiennes afin de légaliser son emprise sur le territoire. C'est à travers la négociation de traités qu'elle a tenté d'établir les bases du contrat social qui lie colonisateurs et colonisés (Wood 2009). Cela dit, de vastes portions des territoires de la Colombie-Britannique, du Yukon et des Territoires du Nord-Ouest, de même que le territoire québécois avant la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois* de 1975, n'ont jamais fait l'objet de traités. Le titre foncier reconnu par la *Proclamation royale* de 1753 et plus ou moins respecté jusqu'au début du XIX^e siècle se voit

donc, à partir des années 1810, largement remis en question (Jamieson 1978). Le constat de l'État canadien est clair : la colonisation du pays ne pourra avoir lieu –littéralement- sans une certaine appropriation des territoires autochtones. Pour se faire, deux méthodes seront expérimentées : l'une qui isole les Indiens pour mieux les «civiliser» par la suite, une autre par laquelle ils seront « mêlés aux Blancs de bonnes mœurs pour atteindre le même but » (*ibid.* : 20). Des expériences d'« interaction étroite avec la société blanche » seront mises en place dans les Prairies entre 1930 et 1947, mais elles seront toutes qualifiées d'échecs (*ibid.*).

En 1845, un rapport d'une commission gouvernementale affirme, dès son préambule, que « [l]a terre appartient à l'humanité en général [et que, p]ar conséquent, en confinant les Indiens dans des espaces plus restreints, nous ne nous écartons pas des vues de la nature » (*Compte-rendu sur les Affaires indiennes au Canada 1844-45*, cité par Jamieson 1978 : 22). Le gouvernement se positionnait en affirmant que « [l]es Indiens n'avaient aucun droit, naturel ou autre, à des terres que Dieu destinait à tous et [que], par conséquent, il était conforme aux lois de la nature de leur restreindre le territoire » (*ibid.* : 24).

En 1850, deux accords, les premiers à porter le nom de «traité»¹⁵, sont signés au sujet d'une portion de territoire sise au nord des Grands Lacs. Ces traités prévoient pour la première fois explicitement la création de réserves, en fonction du poids démographique, en plus de l'extinction des droits autochtones sur la terre (Savard 1981). Ainsi donc, « [e]n échange des terres présumément cédées, les signataires autochtones se voyaient réservées une superficie le plus souvent fixée à 1 mille carré (1,609 km²) par famille de cinq » (*ibid.* : 26). Selon la Commission royale sur les peuples autochtones, ce sont les deux tiers des terres qui ont «disparu» d'une façon ou d'une autre depuis la Confédération (CRPA 1996).

De 1870 à 1977, grâce aux 11 traités numérotés et à la Convention de la Baie James, 1 706 746 milles carrés, soit 2 730 793 km², ont été ainsi subtilisés aux autochtones. La superficie moyenne des 11 traités numérotés fut de 120 474 milles carrés, soit 192 758 km². Pour sa part, la Convention de la Baie James fracasse tous les records : 381 534 milles carrés, soit 610 454 km². [...] C'est ainsi que les autochtones furent forcés de contribuer à l'édification de l'État canadien, grâce aux terres qu'on leur a frauduleusement arrachées. Quant aux infimes compensations financières et aux terres réservées, elles étaient

¹⁵ Les traités *Robinson-Supérieur* et *Robinson-Huron*.

administrées par leur tuteur fédéral pour le plus grand bien de ses pupilles, soit leur transformation la plus rapide possible en sujets normaux de Sa Majesté, propriétaires d'un petit lopin de terre, détenteurs d'un compte en banque et fidèles payeurs de taxes (ibid.).

Enchâssées directement dans la *Loi sur les Indiens*, ces mesures prétendent cantonner la vie publique et privée des Premières Nations à un territoire très circonscrit. Les réserves, ces réductions physiques et mentales de leur espace/temps (Simard 2003), leur imposent une place, soit autant une localisation qu'un espace social (Lussault 2009). L'expression de leur citoyenneté ne peut avoir lieu que sur un territoire très circonscrit, peu importe l'ampleur de leur territoire ancestral. Les réserves indiennes sont spatialisées en marge des réseaux économiques, politiques et sociaux de la société dominante. Pour l'auteur-compositeur-interprète anishnabe Samian¹⁶ cette position se résume ainsi : « nous sommes des prisonniers politiques, des enfants de la Reine »¹⁷. Sa remarque est éloquente quant à la privation de droits politiques et de mobilité dont ils sont l'objet. Dans les Prairies, un système de laissez-passer a même été en vigueur quelques années à partir de 1885, pour obliger les Indiens à obtenir une permission écrite avant de pouvoir quitter la réserve (Wilson et Peters 2005).

Par ailleurs, bien qu'y étant confinées, les Premières Nations ne sont pas pour autant propriétaires fonciers des réserves, cet avantage étant réservé à l'État. Le territoire autochtone est d'abord public, la réserve appartient à l'État fédéral, ce qui, en plus de retirer aux Premières Nations certains de leurs droits humains fondamentaux, leur retire la possibilité d'assurer eux-mêmes leur survie économique grâce au territoire. Les réserves deviennent en fait des enclaves de pauvreté. « La *Loi sur les Indiens* s'est traduite par une institutionnalisation de la pauvreté dans les réserves, notamment en raison de la marginalisation économique de ces espaces qu'elle entraîne » (Comat 2012 : 7).

La création des réserves autochtones, auxquelles est associé un groupe appelé « bande », constitue un excellent exemple de la volonté étatique de contrôle social et de « civilisation » des

¹⁶ Samian a fait ses débuts avec le Wapikoni mobile et en est aujourd'hui le porte-parole. Il a remporté en octobre 2011 le prix Félix « album Hip-Hop de l'année », voir samian.ca.

¹⁷ Beaumont, Amélie et Michel Sylvestre. 2010. Reportages émission « Second regard », Radio-Canada, 10/10/10.

populations. Les pensionnats indiens dans lesquels des générations d'enfants ont été enfermées loin de leur famille, de leur communauté et de leur culture, en est un autre exemple. Ce contrôle s'applique, comme l'a démontré Foucault, à toutes les formes de vie en société. Comat (2012), qualifie les réserves fédérales d'« hétérotopies » puisqu'elles constituent des espaces physiques illustrant la mise à l'écart déployée par l'État dans sa volonté de contenir les populations. La création de lieux définis et endigués pour les Autochtones faisait partie de la stratégie de création de l'État national canadien (Wilson et Peters 2005). Cette stratégie met en outre en place une série de représentations qui perçoivent ces lieux autochtones comme étant désuets, dépassés, à mille lieues de la ville et de la modernité, bref, « out of place » (*ibid.* : 398). La création de frontières internes permet l'édification d'identités et de lieux propres aux différents peuples et facilement sujets à l'intervention de l'État (*ibid.*).

Les populations contenues sur un territoire strictement délimité et recevant une aide financière conditionnelle à cette contention se révèlent clairement prises dans une stratégie de biopouvoir. Ces populations illustrent la création, par les politiques de l'État, du citoyen observable, contrôlable et productif. Or, ce citoyen modèle n'est jamais totalement soumis. Foucault a révélé que là où l'on trouve du pouvoir, l'on trouve de la résistance. Les processus culturels relèvent de mécanismes autant de reproduction que de transformation et ces tentatives de transformation, peu importe leur résultat, permettent une appropriation de certains espaces d'autonomie (Comaroff 1985). Malgré toutes les lois, toutes les stratégies, tous les mécanismes mis en place pour les continger, les populations autochtones n'ont jamais abdicé, collectivement, leur droit d'existence. Un collectif des Premières Nations affirme que :

Bien que le confinement dans les réserves des Premières Nations a eu des effets dévastateurs sur la vie des populations, ces assises territoriales limitées ont tout de même permis à ces peuples de transmettre en partie leur culture et leur langue, et de garder un mode de vie communautaire (Sioui et al. 2013).

Il demeure que, dans un processus de consolidation, l'État canadien met en place une stratégie de contrôle à la fois des populations et du territoire, lequel est retiré à ces mêmes populations. Les changements apportés au statut d'Indien sont d'ailleurs toujours liés à des enjeux territoriaux. Les nations autochtones ont ainsi été forcées à une reterritorialisation de leur

territoire identitaire. Le territoire de la réserve s'oppose généralement, dans l'imaginaire des communautés, au territoire ancestral de vie traditionnelle. Ces communautés n'ont en outre pas développé, pour la plupart, d'identification au territoire national, qu'il soit québécois ou canadien.

Aujourd'hui, il va sans dire que la mobilité des Premières Nations est beaucoup plus importante. Les territoires autochtones sont souvent ancrés dans des lieux urbains autant que ruraux. Il est en effet important de souligner que près de 50% des Indiens inscrits au Canada vivent actuellement hors réserve (Cairns 2002), alors que seulement le quart de la population autochtone totale (reconnue et non reconnue) vivrait sur une réserve (Salée 2003). Les Autochtones que l'on désigne comme «Indiens non-inscrits» sont ceux qui ont perdu ou se voient refuser le statut d'Indien et qui, par le fait même, ne peuvent vivre sur une réserve. Ils vivent souvent en milieu urbain, où ils sont de plus en plus rejoints par des Indiens inscrits qui choisissent de vivre dans un lieu autre que celui de la réserve ou qui y sont obligés, pour travailler ou étudier par exemple. Toutes ces personnes vivent parfois dans une situation plus difficile que celles ayant accès aux services octroyés sur une réserve, mais ne bénéficient pas de la même représentation.

Le cantonnement des populations a donc peu à peu évolué au cours de l'histoire, par exemple avec l'arrêt Corbière, en 1999, qui octroie le droit de vote aux élections des conseils de bandes, aux Indiens résidant hors réserve, et reconnaît, du même souffle, l'existence d'une importante population indienne dans les villes canadiennes¹⁸. Papillon (2013 : 26) avance ainsi que « l'idée même de la réserve comme espace évoluant en vase clos, isolé de la société plus large, apparaît aujourd'hui complètement dépassée ». La réserve et ses membres s'inscrivent résolument et à toutes les échelles, dans les structures comme dans les réseaux du monde contemporain. L'espace de la réserve n'en continue pas moins de s'opposer au territoire ancestral, généralement appelé simplement «le territoire», comme dans l'expression souvent entendue «aller en territoire». La génération actuelle des jeunes adultes qui n'a pas connu le

¹⁸ Les villes de l'Ouest canadien, comme Edmonton et Winnipeg par exemple, sont occupées par des populations autochtones importantes depuis leur fondation, contrairement aux villes québécoises comme Québec et Montréal où la présence autochtone est plus récente et plus discrète, malgré la présence d'une réserve autochtone dans leur banlieue immédiate.

mode de vie des territoires traditionnels et a grandi avec la réserve comme territoire d'identification entretient, de ce fait, une relation parfois ambiguë avec ce territoire d'appartenance vécu, mais imposé. Celui-ci continue aussi à s'opposer aux territoires urbains et à ceux de la modernité (Wilson et Peters 2005).

Même si la définition des réserves n'a jamais été fixe et a évolué au cours des années, même si le gouvernement canadien se défend de mettre en place des territoires enclavés¹⁹, et même si certaines nations ont réussi à participer à la production de l'espace sur leur territoire (Morris et Fondahl 2002), l'opposition entre les espaces autochtones et les espaces canadiens, entre les espaces urbains et ceux des réserves, a toujours reposée au centre de la relation entre Autochtones et non-Autochtones et au cœur du processus de construction nationale canadien (Wilson et Peters 2005). Ce processus, bien que complexe, s'appuie sur l'édification de territoires et de frontières internes (*idem*). Ce qui explique, en partie, l'inertie considérable dont ont fait preuve tous les gouvernements par rapport aux questions territoriales autochtones. Les effets de la mise à l'écart restent encore très présents pour toutes les générations.

Statut Indien et citoyenneté

En même temps que se mettait en place ce confinement territorial des Autochtones, la société canadienne s'édifiait sur des lois « destinée[s] à favoriser un système de castes ou de classes, où la société se stratifie de plus en plus, et où l'inégalité fondée sur la race et la classe sociale devient un principe d'organisation sociale » (Jamieson 1978 : 5). Bien que *Loi sur les Indiens* ne concerne plus toutes les Premières Nations²⁰, elle n'en continu pas moins à garder en tutelle juridique les personnes reconnues porteuses du « statut d'Indien » et gère tous les aspects de leur vie individuelle et collective (Lepage 2009). Les Indiens désirant bénéficier des avantages et services couverts par cette loi, doivent faire partie du *Registre des Indiens*, administré dans le cadre de la loi, réduisant ainsi, selon Michelle Taïna-Audette, la portée politique de la citoyenneté autochtone (Lévesque *et al.* 2005). En outre, « [l]a *Loi sur les Indiens* établit de

¹⁹ En 1988 la Cour suprême du Canada a rejeté la théorie de l'«enclève» que constituerait une réserve en matière de loi sur les automobiles et écarte l'immunité invoqué par les Indiens (Garneau 2002 : 132).

²⁰ Les Eeyouch et les Naskapis ne sont plus sous sa tutelle depuis 1975, non plus que les personnes qui ne sont pas affiliées à une bande comme c'est le cas de certaines personnes vivant en milieu urbain.

nombreuses catégories juridiques arbitraires d'Indiens : Indiens statués et Indiens non statués, Indien sur réserve et Indien hors réserve, Indien statué sous 6(1) et Indien statué sous 6(2), Indien ayant le droit d'appartenance et Indien n'ayant pas le droit d'appartenance, membre réinscrit et membre non réinscrit, etc. » (FAQ 2001 : 13), qui compliquent passablement les relations entre l'État et les instances et individus autochtones. Dans tous les cas, le statut d'Indien correspond à un « statut équivalent à celui de *citoyens mineurs*²¹ » (Lepage 2009: 22, italique original). Il est en outre reconnu uniquement en fonction d'une appartenance ethnique donnée par la lignée, contrairement aux autres citoyens à qui l'on reconnaît une appartenance au territoire. Pour ces derniers, la base territoriale garantit « l'accès à la démocratie et à la citoyenneté », contrairement à la « règle du sang » qui freine l'émergence de la citoyenneté pour les Premières Nations (Delâge 2000 : 221). L'étiquette d'Indien administré a instauré une relation inégale qui retire aux Autochtones l'autonomie nécessaire à la participation citoyenne (Kariya 1993). Pour Mahoney (2008 : 45), la citoyenneté des peuples autochtones « a été systématiquement marginalisée et dénigrée » au cours des 400 dernières années, soit depuis les premiers contacts.

Jusqu'en 1956, il était ainsi impossible d'être à la fois Indien et Canadien (Jamieson 1978). « Priver l'indien de ses droits et le maintenir dans un état de «tutelle», jusqu'à ce qu'il ait «progressés» suffisamment pour devenir un citoyen à part entière (c.-à-d. émancipé), était considéré comme une responsabilité coûteuse, mais nécessaire » (Jamieson 1978 : 71). On croyait fermement à l'époque que les Indiens n'étaient pas capables d'assumer les responsabilités liées à l'exercice des droits civils, « mais qu'il fallait cependant faire miroiter [ses droits] à leurs yeux pour les encourager à se «moderniser» » (*ibid.* : 24). Cette « protection offerte aux Indiens était très ambiguë » (*ibid.*). De leur côté, les Indiens considéraient l'émancipation comme un processus d'acculturation.

Les Premières Nations n'ont obtenu le droit de vote au niveau fédéral qu'en 1960, mais ce droit a soulevé une vaste opposition de la part des Indiens eux-mêmes (Jamieson 1978).

²¹ En fait l'expression «citizen minus» est attribuable à Kathleen Jamieson qui publiait, en 1969 en anglais, une étude sur la situation des femmes autochtones. C'est à elles que l'auteure attribuait ce statut de citoyennes mineures, en réponse à une proposition d'une commission parlementaire d'octroyer un statut bonifié aux Autochtones qui deviendraient des «citizens plus». Voir plus loin.

« [C]ette opposition était nettement due à la confusion entre droit de vote et émancipation, ainsi qu'aux soupçons des Indiens, historiquement justifiés, voulant qu'on leur tende un piège pour les priver de leurs droits » (*ibid.* : 85). Ainsi, la méfiance est grande, encore aujourd'hui, face aux élections nationales. Par ailleurs, l'octroi de ce droit de citoyenneté a aussi commencé à être perçu comme une certaine menace par une partie de la population canadienne, qui « a commencé à croire que les Indiens s'orientaient dans une voie où ils auraient plus de droits que les autres citoyens, où ils seraient, en fait, des citoyens supérieurs » (*ibid.* : 86). Comme l'autre, cette méfiance prévaut encore de nos jours.

Grâce à la pression des associations autochtones et pour répondre aux nouvelles exigences internationales, le statut d'Indien s'est amélioré depuis les années 1960. La citoyenneté autochtone au Canada est reconnue comme étant une «citoyenneté différenciée» (Borrow 2002, Blackburn 2009).

En 1967, un rapport d'une commission du gouvernement canadien, la commission Hawthorn et Tremblay, proposait la notion de «*citizen plus*» qui stipulait que les Autochtones pouvaient être citoyens canadiens et bénéficier en même temps de droits supplémentaires liés à leur statut. Cette notion fut sabordée dès 1969, par une proposition de *Livre blanc* du gouvernement Trudeau. Celui-ci visait un supposé traitement égal pour tous les citoyens, soutenu par l'idéologie libérale prônant les libertés individuelles, l'égalité des chances et la propriété privée, et recommandait l'abolition du statut d'Indien, des réserves et des traitements particuliers qui leur sont associés. Ces mesures auraient permis des économies considérables au gouvernement fédéral puisqu'il transférerait aux provinces la responsabilité des services à ces citoyens, et, en poussant les Autochtones à s'insérer dans la société canadienne, les auraient encouragés à abandonner leurs prérogatives sur les territoires ancestraux (Turner 2006).

Les associations autochtones dénoncèrent la proposition gouvernementale parce qu'elle prétendait que les droits des Autochtones découlent d'un droit de minorité et non d'un droit inhérent ou *sui generis* et qu'elle niait l'existence des nations autochtones (*ibid.*). En fait, « la citoyenneté canadienne ne peut avoir de légitimité aux yeux des peuples autochtones que si elle vient compléter la reconnaissance de leurs droits qui, logiquement et nécessairement,

précèdent l'existence de l'État et de ses droits » (Green 2004 : 26, ma traduction). Les Premières Nations qui critiquent vertement la *Loi sur les Indiens* et le statut de pupille qu'elle leur impose se sont vues obligées de la défendre pour ne pas perdre le peu d'avantages qu'elle leur confère. L'une des figures de proue de l'opposition autochtone, Harold Cardinal, résumait la vision du gouvernement en ces termes : « Le seul bon Indien est un non-Indien » (Cardinal 1999 : 1). Le ministre du Nord et des Ressources naturelles en 1963 la résumait ainsi quant à lui : « Il faut qu'ils [les Autochtones] développent par eux-mêmes le désir des objectifs que nous pensons qu'ils doivent vouloir atteindre » (Cairns 2000 : 63, ma traduction), une affirmation qui souligne sans équivoque l'attitude colonialiste et paternaliste de l'État. La lutte contre le *Livre blanc* constitue l'un des noyaux fondateurs du mouvement autochtone au Canada, puisqu'elle a renforcé leur opposition et leurs associations. Pour certains, l'abandon du *Livre blanc* en 1971 représente la fin des politiques assimilationnistes du gouvernement (Cairns 2000), alors que pour d'autres, l'idéologie qui sous-tendait cette politique demeure, à ce jour, l'idéologie dominante des politiques et la gestion fédérales des affaires indiennes (Turner 2006).

En 1982 certains articles qui représentent la consécration des droits des peuples autochtones sont enchâssés dans la Constitution (Saganash 2009). L'article 35 reconnaît les droits existants issus de traités ou ancestraux²². En outre, pour les femmes « la modification de la *Loi constitutionnelle* de 1982 qui garantit désormais également aux personnes des deux sexes, les droits ancestraux et issus de traités » (FAQ 2001 : 29) représente le couronnement d'efforts soutenus. Ces efforts aboutiront aussi à la ratification, en 1985, de la *Loi C-31* concernant le statut des femmes indiennes et le code d'appartenance des bandes.

En 1990, la crise d'Oka vient secouer fermement les prérogatives de l'État sur les populations et les territoires des Premières Nations. Je reviendrai plus en détail sur cette crise dans la section sur les relations entre Autochtones et non-Autochtones. Il est à noter toutefois que, comme les revendications des Cris de la Baie-James au début des années 1970 auxquelles je

²² C'est-à-dire qui n'ont pas à avoir fait l'objet d'un traité.

reviendrais aussi, elle a agi tel un élément déclencheur d'une remise en question de la mainmise territoriale de l'État colonial.

Dans la foulée de la Crise d'Oka, le gouvernement fédéral a reconnu le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale (Wherrett 1999) et a mis sur pied une Commission royale sur les Peuples autochtones (CRPA) –voir plus loin. En 1998, le gouvernement canadien publie une nouvelle politique, *Rassembler nos forces*, qui met entre autres de l'avant une politique de négociations au cas par cas avec les Premières Nations (Green 2004). En 1999, il adopte une loi qui vise à redonner la responsabilité de la gestion de leurs terres aux Premières Nations, à condition qu'elles se dotent de codes fonciers, approuvés par l'État, les inscrivant dans une économie de Marché (Lajoie *et al.* 2004). Cette loi a mené à la ratification de plusieurs accords de gouvernance avec différentes nations qui, bien qu'ils comportent la cession de droits ancestraux sur le territoire, sont reconnus comme ayant été négociés de nation à nation.

Autonomie et autodétermination

Les collectivités autochtones étaient autrefois dirigées par des gouvernements autonomes comportant des institutions politiques avec lesquelles l'on négociait volontiers lors de la colonisation (Saganash 2009). Or, elles ont été systématiquement soumises au mode de gestion occidental et à une réduction considérable de leurs pouvoirs (Moss et Gardner-O'Toole 1991).

En 1985, avec la *Loi C-31*, les bandes se sont vues octroyer le droit de contrôler leur propre code d'appartenance, le statut d'Indien n'étant plus lié à l'appartenance à une bande. Phil Fontaine, ancien président de l'Association des Premières Nations du Canada, pense que :

D'un point de vue moral, politique et légal, il est injustifié qu'un gouvernement dise à un autre qui doivent être ses citoyens, et nous demandons que la citoyenneté soit rendue à la juridiction à laquelle elle appartient, c'est-à-dire les gouvernements des Premières Nations. [...] Il est évident que les gouvernements des Premières Nations sont les mieux placés pour identifier et définir leur citoyenneté. De fait, le Canada se trouve en conflit d'intérêts lorsqu'il tente de définir qui sont nos membres parce que le nombre d'Indiens

de plein droit crée des incidences financières pour le gouvernement
(APN 2005).

Le gouvernement conserve toutefois le contrôle du *Registre des Indiens* par lequel passe les avantages individuels liés au statut d'Indien, de même que le financement des programmes et des communautés, accordé en fonction du poids des effectifs. La détermination du membership est donc loin d'être simple et soulève plusieurs enjeux qui déchirent parfois les nations. Certaines sont néanmoins parvenues à édifier une citoyenneté particulière en marge de celles de l'État (Papillon 2007).

La question de l'autodétermination demeure cependant irrésolue. Les communautés et les nations autochtones possèdent certains pouvoirs politiques, économiques, sociaux et culturels, mais elles ne jouissent pas de l'autonomie à laquelle elles aspirent. Il faut savoir que deux visions de la souveraineté autochtone s'affrontent (Turner 2006, Cornet 2001, Boisard 2000). Pour le gouvernement canadien, ce qui est négocié repose essentiellement sur la gestion interne des communautés, alors que les Autochtones voudraient pouvoir appliquer, dans toutes les sphères de leur vie, l'autodétermination à laquelle ils prétendent avoir droit depuis bien avant l'arrivée des Européens (Green 2004). En outre, il existe aussi deux interprétations des droits liés à la citoyenneté et à l'autonomie, l'une individuelle et l'autre collective. Un jugement de la Cour Suprême canadienne de 1997 reconnaît l'interprétation collective réclamée par les organisations autochtones et constitue, en ce sens, une « affirmation essentielle » de ces droits, en proclamant que « le titre aborigène est un droit foncier collectif » (Saganash 2009 : 254).

Ainsi, l'autodétermination prônée par les Premières Nations est un droit collectif qui permet l'autodéfinition des paramètres de la citoyenneté (Green 2004). L'autogouvernement a par ailleurs plusieurs significations en fonction des différentes nations qui l'appliquent ou le négocient. Pour certaines, la délégation de pouvoir propre à la vision gouvernementale ne correspond pas au droit inhérent qu'elles revendiquent, alors que pour d'autres il s'agit d'une façon d'y parvenir (Wherrett 1999).

Pour Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, « il y a un lien direct entre l'autogouvernance et l'avenir socioéconomique de nos peuples. La véritable solution réside dans l'autonomie gouvernementale » (Picard 2008). Le projet de loi sur la gouvernance autochtone déposé en 2001 (et mort au feuillet) illustre bien, quant à lui, la vision du gouvernement fédéral. Pour Ladner et Orsini (2004), il s'agit d'une approche néolibérale selon laquelle la gouvernance concerne strictement la gestion administrative des affaires internes et vise à permettre un développement économique sain. Il n'y est donc pas question de véritable autonomie des nations (Wherrett 1999). Pour le gouvernement, les droits des Autochtones leur sont octroyés par l'État comme des droits de minorité, des privilèges discriminatoires, alors que pour les Premières Nations, ces droits sont inhérents et ancestraux; ils précèdent l'État canadien et découlent de leur souveraineté (Turner 2006).

En ce sens, l'attribution du « statut d'Indien » par l'État canadien suivant des critères très stricts, fait en sorte que « l'identification des autochtones au niveau légal favorise la perpétuation de la domination en refusant aux autochtones le droit de définir eux-mêmes leur citoyenneté » (Roy 2009 : 50). Ce qui représente, en soi,

Une contradiction inhérente au principe démocratique sur lequel se fonde la société canadienne. On attribue en effet une égalité de jure aux Blancs et aux Indiens, alors que de facto les deux groupes sont amenés par leur réalité quotidienne à se percevoir comme différents et même opposés. En conséquence, on essaye de niveler le tout au nom de l'échelle démocratique, égalitaire et paritaire. Alors ce sont les Indiens qu'on assaille pour les mettre au diapason d'un ensemble qu'on a faussement défini comme devant les inclure. Comme dans tout processus d'intégration, les jeux se font à sens unique. C'est à l'Indien qu'on impose du Canada ; la réciprocité étant bien sûr irrecevable (Morisset 1977 : 251).

Les peuples autochtones doivent exercer leur souveraineté à l'intérieur d'un cadre défini par l'État canadien. Le gouvernement maintient son pouvoir décisionnel sur les populations autochtones, tout en leur donnant satisfaction sur certains points. Une définition amoindrie de l'autodétermination, par rapport à une autonomie pleine et entière, permet au gouvernement de négocier des projets au potentiel transformateur limité (Green 2004). Au surplus, étant donné l'imposition d'un système électoral étranger par la *Loi sur les Indiens*, la légitimité des

représentants autochtones est souvent remise en question par leurs propres populations (Salée 2003, Papillon 2011). Ce sont les autorités élues qui signent des ententes avec l'État, mais elles ne jouissent pas toujours de la reconnaissance de leur peuple, d'où la contestation possible de ces ententes, même après leur ratification (*idem*).

En analysant les diverses négociations en cours sur le territoire québécois, Salée (2005) montre que le gouvernement concède systématiquement le minimum revendiqué et s'applique à conserver le plus de contrôle possible sur son territoire et ses populations. Depuis les débuts de la Confédération, « [l]a logique de fond est demeurée immuablement colonialiste », le rapport de force reste à l'avantage de l'État, qui exige que le développement autochtone se fasse à l'intérieur des balises politiques et juridiques choisies par l'État (*ibid.* : 63). Alors que ce sont ces balises elles-mêmes qui devraient pouvoir être remises en question par les nouveaux régimes de gouvernance, elles demeurent, partout au Canada, non négociable.

Dans les faits, on est encore assez loin du rapport d'égal à égal que les peuples autochtones souhaitent tant voir s'instaurer et dont la mise en place aurait pour effet d'atténuer la dynamique sociale discriminatoire à laquelle ils ont été historiquement soumis (ibid. : 64).

Les concessions de l'État pourraient en outre être perçues comme un désengagement prôné par le néolibéralisme (Salée 2005). Les relations entre l'État canadien et les Premières Nations seraient d'ailleurs déjà fortement ancrées dans un contexte supranational néolibéral qui leur donne dorénavant une orientation bien précise. Lajoie *et al.* (2004) montrent que l'adoption en 1999 d'une réforme de la gestion des terres des Premières Nations est largement influencée par cette mouvance. Les auteurs avancent que la posture juridique que dénotent cette réforme et les accords qui en ont découlé reflète les valeurs de cette économie et de ces agents privés. Ils soulignent par exemple la surprenante similitude entre les exigences des prêts consentis par les banques canadiennes aux Premières Nations et ceux accordés aux pays en voie de développement par la Banque mondiale ou l'Organisation mondiale du commerce. Johnson (2008 : 29) cite le penseur mohawk Taiaiake Alfred :

Newcomer governments claim to be forging historic new relationships with indigenous nations, relationships based on mutual respect, sharing, sovereignty, and our inherent rights. Economic development, modern treaties, self-government, compacts, revenue-sharing, and co-management have become the

watchwords of the “post-colonial” age. But beyond the words, is the promise holding ?

Pour Otis (2005), l’expression «postcoloniale» ne peut être utilisée au sens strict pour décrire l’État actuel puisqu’elle implique que celui-ci devrait renoncer à sa sacro-sainte souveraineté. Par contre, pour l’auteur, on peut utiliser le qualificatif «postcolonial» «au sens figuré ou métaphorique», « pour dépeindre l’esprit général d’une entente qui, *au sein de l’État*, tend à instaurer entre les peuples autochtones et les institutions étatiques un régime consensuel durable » (*ibid.* : 82, italique original). N’en demeure pas moins que la citoyenneté reste, aujourd’hui, pour le moins ambiguë.

Cette citoyenneté ambiguë est par ailleurs défiée de toutes parts. Le ministre des Affaires indiennes en 2001 reconnaissait lui-même que la Cour suprême pourrait bien, avant longtemps, déclarer la totalité ou certaines parties de la *Loi sur les Indiens* inconstitutionnels (*Le Devoir* 5 janvier 2001, cité par APNQL 2003). Plusieurs jugements de la Cour suprême ont déjà joué en faveur des Premières Nations. En janvier 2011, le gouvernement canadien lançait une vaste consultation²³ face à ses pressions exercées sur la définition du statut d’Indien. La Cour fédérale a par exemple déclaré, en janvier 2013, qu’en fonction de la Constitution canadienne, les Indiens non inscrits et les Métis devraient avoir le statut d’Indien. Cela représenterait autour de 600 000 personnes de plus régies par cette *Loi sur les Indiens* et répondant, à ce titre, directement au gouvernement fédéral.

Ce dernier jugement est tombé en plein cœur d’un soulèvement pancanadien d’envergure. Le mouvement Idle no more, débuté dans les Prairies canadiennes à l’automne 2012 et continuant, à ce jour, à se répandre, réclame la fin de l’apathie et une justice sociale, économique et politique longtemps refusée aux peuples autochtones, parallèlement à une protection environnementale satisfaisante pour le territoire. Le mouvement réagit aux projets de loi omnibus C-38 et C-45 du gouvernement conservateur qui, en plus de modifier largement certaines lois environnementales, cherche à contourner les règles démocratiques de par leur forme elle-même. En outre, selon l’association Femmes Autochtones du Québec, « le projet de

²³ Processus exploratoire sur les questions liées à l’inscription au Registre des Indiens, à l’appartenance à une bande et à la citoyenneté, voir aadnc-aandc.gc.ca/fra/1308584070908.

loi budgétaire omnibus C-45 a introduit des changements en profondeur. Il comporte des amendements qui modifient de complexes clauses territoriales de la *Loi sur les Indiens* qui ne font qu'aggraver les problèmes actuels »²⁴. À cela s'est ajouté le mépris du Premier ministre Stephen Harper et du Gouverneur général face à la demande de rencontre de la chef d'une communauté ontarienne aux prises avec de graves problèmes socioéconomiques, Teresa Spence, qui a mené une grève de la faim de 40 jours en réaction aux intentions du gouvernement²⁵. Ce même gouvernement avait déjà échaudé les Autochtones d'ici et d'ailleurs en refusant pendant trois ans²⁶ d'entériner la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, déclaration qui l'oblige, depuis sa ratification, à consulter les peuples autochtones sur toutes les questions qui les concernent.

Les Premières Nations du Québec

Pour le juriste et député cri Roméo Saganash (2009 : 251),

À l'image des peuples autochtones ailleurs, au Québec, nous avons souffert de discrimination, nous avons été dépossédés de nos terres, territoires et ressources, et nous avons subi l'exclusion et la marginalisation. Toutefois, ces méthodes de colonisation et de domination n'ont jamais fonctionné et nous luttons en permanence pour mettre fin à cet héritage de pauvreté et d'injustice.

Cet héritage est douloureusement visible dans la situation socioéconomique des Premières Nations qui, bien que légèrement meilleure que dans les autres provinces (Salée 2003), demeure largement problématique. « Le constat de la situation est tellement alarmant que certains l'ont qualifiée de « tiers monde de l'intérieur » » (Picard 2006). Selon une étude menée en 2006 auprès de 4000 répondants autochtones par l'APNQL,

La moitié des adultes n'ont pas terminé des études secondaires et la moitié des enfants ont redoublé une année scolaire. [...] Le taux de diabète des jeunes est de 15 %, il est trois fois plus important que celui du Québec. [...] Dix pour cent

²⁴ Communiqué de presse du 23 janvier 2013

²⁵ Même si le Premier ministre et le Gouverneur général n'ont jamais accepté de la rencontrer, la Chef Spence a finalement mis fin à sa grève suite à la signature d'une entente entre l'Association des Premières Nations du Canada (APN) et le gouvernement en janvier 2013.

²⁶ La déclaration est adoptée en 2007, après 20 ans de négociations difficiles, mais sans l'accord de quatre pays incluant une présence autochtone importante : les États-Unis, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et le Canada. Ce dernier entérinera finalement l'accord en 2010.

des maisons sont surpeuplées et une sur trois est infestée de moisissures (Picard 2006).

Une autre source cite un rapport du gouvernement québécois :

le revenu moyen des ménages autochtones est de 20 % inférieur à celui des ménages québécois, alors que les ménages autochtones comptent presque deux fois plus d'individus : les revenus d'emploi représentent 77% du revenu des ménages québécois, alors que cette proportion n'est que de 42 % chez les Autochtones (Lepage 2009 : 61).

Onze nations autochtones vivent sur le territoire aussi revendiqué par le Québec, dont dix Premières Nations. Il s'agit des Abénaquis, des Algonquins (Anishnabe), des Atikamekw, des Cris (Eeyouch), des Hurons-Wendats, des Inuit, des Innus, des Malécites, des Mi'kmak, des Mohawks et des Naskapis. Elles représentent environ 1 % de sa population. Ce pourcentage se base sur le nombre d'Autochtones reconnus, soit autour de 80 000 personnes en 2006. Il serait cependant largement plus élevé si on incluait les Indiens non inscrits. Carole Lévesque (ACFAS 2012) calcule par exemple qu'autour de 170 000 personnes pourraient se revendiquer Autochtones au Québec. Il existe une quarantaine de communautés des Premières Nations (et 14 villages inuit), réparties sur le territoire, mais aujourd'hui la majorité de la population autochtone vivrait en milieu urbain. Les Innus, les Cris et les Mohawks représentent les nations les plus peuplées. Les Innus, les Atikamekw, les Malécites, les Abénaquis, les Hurons-Wendat de même que trois communautés anishnabes, ont, pour des raisons historiques et géographiques, le français comme langue seconde, alors que les autres nations ou communautés utilisent généralement l'anglais. Les langues abénaquise, huron-wendat et malécite sont presque éteintes, alors que les autres demeurent vivantes à différents degrés. Il reste que, en 2006, « l'usage d'une langue maternelle à la maison a chuté à 39 % » (Picard 2006).

À cet égard, l'exemple de la toponymie est éloquent. Bien que plusieurs noms amérindiens parsèment encore le territoire québécois, les colonisateurs n'ont pas caché leur volonté de les effacer. Adam cite le premier président de la Commission de géographie du Québec, Eugène Rouillard, qui écrivait en 1909 qu'il fallait « traduire dans la langue de la majorité cette myriade de noms indigènes qui n'ont aucun sens pour nous » (2008 : 33). Cette entreprise a

semble-t-il été fructueuse puisque les significations des noms qui ont tenu bon a généralement été bel et bien oubliée. Comme pour le reste du Canada, la société québécoise s'est bâtie sur la négation de l'existence autochtone. Il demeure que, « [e]n ce qui concerne les peuples autochtones, un certain nombre de progrès ont été faits au Québec au cours des récentes années » (Saganash 2009 : 249).

Certaines nations sont plus favorisées économiquement que d'autres depuis la ratification de traités importants. Les Cris (Eeyouch) et les Naskapis représentent les premières nations du Québec à avoir ratifié des ententes de nation à nation, des ententes aussi capitales pour elles-mêmes que pour l'affirmation des droits de toutes les nations autochtones. Dès les années 1970, les Cris se sont opposés à un projet de développement du gouvernement québécois. Ils ont sensibilisé l'opinion publique en utilisant une tactique spatiale : ils se sont rendus, depuis leur territoire de la Baie-James, au siège des Nations unies, à New York, en canot. L'État québécois s'est finalement vu obligé de ratifier avec eux une entente qui constitue le premier traité signé en sol québécois. Contrairement à ce qui s'est passé dans l'Ouest canadien sous la pression de la colonisation, au Québec, les nations autochtones n'avaient, avant cette date, signé aucun traité cédant leur droit sur le territoire (Delâge 2000, Lepage 2009). Elles étaient régies par la *Loi sur les Indiens* qui les confinaient aux réserves, tout en conservant un droit, reconnu par la *Proclamation royale de 1763*, sur de larges territoires au statut ambigu comme nous l'avons vu.

Le premier traité moderne canadien²⁷, la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois* (CBJNQ), a ainsi été signé en sol québécois en 1975. La CBJNQ concerne les territoires des nations crie et inuit et a été étendue à la nation naskapie en 1978²⁸. Elle comporte une division territoriale complexe dans laquelle des droits (d'exploitation, d'utilisation, etc.) pour chacun des gouvernements (cri, inuit, naskapi, fédéral, provincial) sont associés à différentes zones. Elle établit en outre une certaine interdépendance entre les acteurs de manière à favoriser les négociations politiques (Otis 2005). Elle octroie à ces nations autochtones un statut d'acteurs

²⁷ Les traités dits modernes sont ceux ayant été signés depuis le jugement de la Cour suprême dans l'affaire *Calder* en 1973, qui a reconnu l'existence de droits ancestraux pour les nations n'ayant pas encore cédé leurs droits territoriaux.

²⁸ Elle exclut toutefois la nation innue dont une communauté, Matimekush-Lac-John, se trouve sur le territoire visé par la convention (McKenzie 2011).

territoriaux incontournables et leur accorde le droit de participer au développement qui les concerne (Hamelin 2002). Elle pose de nouvelles normes en matière de gouvernement des Premières Nations (Crane *et al.* 2006). En échange toutefois, celles-ci doivent céder leurs droits territoriaux et abandonner toute poursuite judiciaire présente ou à venir (Salée 2005). Pour Otis (2005 : 74), bien que la convention présente des éléments de continuité avec l'approche coloniale, elle « comporte en même temps des éléments de rupture avec le passé en ouvrant la voie à une logique de coexistence à long terme et de respect accru pour la spécificité autochtone ». Elle instaure un

régime plural, qui ne favorise la sécurité foncière ni du gouvernement ni des autochtones, contraint au « voisinage » et fait du territoire le théâtre de relations intercommunautaires et d'ordres juridiques multiples, un lieu potentiel de conflits d'usage, un espace obligé d'interdépendance (ibid.).

En 1984, à travers la *Loi sur les Cris et les Naskapis du Québec* le gouvernement québécois a reconnu l'autonomie gouvernementale de ces deux nations. En 2002, il signe la *Paix des Braves* avec le Grand Conseil des Cris et en 2004 l'*Approche commune* avec quatre des neuf communautés innues du Québec. Cette dernière est une entente de principes et, en ce sens, elle encadre le reste des négociations entre les différentes parties, mais n'impose pas d'obligations légales²⁹. Elle représenterait toutefois, selon Otis (2005 : 82), « une volonté d'asseoir le traité sur le socle d'une légitimité politique innue pré-étatique, donc d'une légitimité innue originaire incontestée ».

Parallèlement, les nations et communautés non comprises dans ces traités, et dont certaines sont en négociation avec le gouvernement depuis plusieurs décennies, souffrent du *statu quo*. En outre, bien que le Québec se veuille dorénavant actif dans les «dossiers autochtones», c'est encore le gouvernement fédéral qui conserve la prérogative de la relation des Autochtones avec l'État. Les provinces -le Québec ne fait pas exception-, bien qu'elles n'hésitent pas à réitérer leur droit de propriété sur le territoire, se tiennent souvent loin des négociations avec les Premières Nations (Papillon 2013).

²⁹ versuntraite.gouv.qc.ca/negociations/etapes.htm#approche

Le Québec est la dernière province de la confédération à avoir octroyé le droit de vote aux Autochtones en 1969. Le gouvernement québécois travaille néanmoins depuis les années 1960 à bâtir une politique étatique concernant les Premières Nations (Salée 2003). Il a reconnu, en 1985³⁰, l'existence de 11 nations distinctes sur son territoire et leur a accordé du même souffle l'existence de droits ancestraux. Or, Roméo Saganash (2009), alors représentant des organisations autochtones en négociation avec le gouvernement autour de cette résolution, relate que le gouvernement a mis fin à ces négociations lorsque les Autochtones ont proposé un libellé de la résolution, afin d'imposer le sien unilatéralement.

En 1998, le gouvernement québécois dépose un plan d'action face aux Autochtones qui vise à les inclure au développement et au partage des richesses collectives, tout en leur permettant de préserver leur identité distincte. Ce plan d'action force le gouvernement à favoriser la participation des Autochtones au développement économique et à reconnaître les institutions autochtones en mettant en place la flexibilité législative nécessaire à l'exercice des compétences autochtones et en développant des partenariats avec ces institutions (Salée 2003, 2005). Des ententes comme la *Paix des Braves* et l'*Approche commune* découlent de ce plan d'action.

En 2000, le gouvernement québécois vote une *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois*. Cette loi assoit le droit des Québécois à l'autodétermination, mais affirme que « l'État du Québec reconnaît les droits existants – ancestraux ou issus de traités – des nations autochtones du Québec » (Saganash 2009 : 253). Pour les Autochtones, la volonté d'Indépendance d'une partie de la population québécoise est menaçante, puisqu'elle pourrait remettre en question certains de leurs droits sur le territoire, de même que des avantages soutenus par la Constitution canadienne. Saganash (2009) souligne par exemple la différence entre l'utilisation, dans cette dernière, de la notion de « peuples autochtones » contrairement à la loi québécoise qui parle des « nations autochtones ». Le juriste met en garde contre les contradictions que cette différence sous-tend, de même que contre les enjeux qu'elle pourrait soulever.

³⁰ 1989 pour les Malécites.

En 2006, le Forum socioéconomique des Premières Nations a réuni, à l'initiative de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), près de 500 délégués des nations autochtones, des gouvernements et de la société civile et a été perçu comme une réussite par toutes les parties. Pourtant, un an plus tard l'APNQL déplorait l'inaction des gouvernements et lançait une plateforme visant à les défier et à faciliter le recours aux Nations unies.

En 2008, le gouvernement libéral posait les bases de son fameux Plan Nord, un vaste programme de développement économique concernant la région située au nord du 49^e parallèle, soit 72 % de son territoire où vit 1,6 % de la population³¹. Il annonçait ensuite la création de tables de concertation pour quatre des nations autochtones présentes dans cette région³². Une partie de la population s'est soulevée et se soulève encore contre ce projet qui exclut, par ailleurs, deux nations autochtones dont le territoire est en partie situé dans la région concernée³³. Avec l'annonce des détails du plan en 2011, il est devenu évident que le gouvernement met l'accent sur l'exploitation des ressources naturelles et sur le développement économique de tout le Québec, même si ce développement doit se faire au détriment des composantes sociale et environnementale affectant directement les communautés concernées et particulièrement les femmes. Le ministre responsable des Affaires autochtones de l'époque, Pierre Corbeil, fait cette annonce : « Le Nord dont nous parlons est avant tout celui de ses citoyennes et de ses citoyens. Le Plan Nord s'appuiera sur la culture et l'identité des communautés nordiques »³⁴, alors même que son ministère émet un communiqué de presse qui énonce clairement la position inverse et dit chercher à « obtenir l'adhésion des communautés à une vision commune »³⁵. Il semble en effet que la «vision commune» dont il est question émane davantage du gouvernement que des citoyens et citoyennes. Il faudrait savoir, en outre, qui décide de cette « vision commune », tant du côté du gouvernement, que de celui des communautés. Pour certains observateurs, c'est précisément l'idée d'une « vision commune »

³¹ <http://www.plannord.gouv.qc.ca>. consulté le 26/11/10.

³² Inuit, innue, naskapie, eeyouch.

³³ Il s'agit des nations anishnabe et atikamekw. Bien que l'opposition au projet se fasse aussi au sein des nations reconnues, particulièrement de la nation innue.

³⁴ Communiqué de presse 6/11/09, Gouvernement du Québec.

<http://www.mrnf.gouv.qc.ca/presse/communiqués-détail.jsp?id=7934> consulté le 07/12/10.

³⁵ Communiqué de presse 6/11/09 *op. cit.*

qui a constitué le cœur de la politique coloniale. Bien que le parti au pouvoir ait changé en 2012, la politique de développement nordique du gouvernement Charest n'a pas été complètement abandonnée et continue de faire l'objet d'une opposition marquée chez une partie de la population autochtone.

Dans un numéro spécial de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* (2011 : 41 (1)), divers intervenants autochtones expriment leurs inquiétudes face à ce projet de développement. Parmi eux, Mali-Jeanne Vollant affirme avoir sollicité au ministère des Ressources naturelles et de la Faune du Québec des explications face au début d'exploration minière sur les territoires ancestraux de sa famille, alors que celle-ci n'a jamais été consultée. Elle soutient que le ministère lui a répondu par lettre que ces terres étaient du domaine public. Or, Mme Vollant, une Innue de Uashat mak Mani-Utenam, assure détenir un document émis en 1958 par le ministère, aujourd'hui de la Citoyenneté et de l'Immigration, qui chapeautait à l'époque le secrétariat québécois aux Affaires indiennes, confirmant Arthur Vollant comme propriétaire de ces territoires. Mme Vollant est en droit de se demander comment un État peut émettre une preuve de propriété à un homme et le retirer à ses descendants un demi-siècle plus tard, tout en prétendant être un État de droits. Mais, parce que l'affaire est bien entendu plus complexe que cette apparente dichotomie pourrait laisser percevoir, Mme Vollant déplore que son propre Conseil de bande soit en négociation avec la Société québécoise d'exploration minière³⁶, sans que les familles titulaires des territoires ancestraux concernés en soient informées.

En fait, la politique du gouvernement québécois à l'égard des peuples autochtones, malgré quelques avancées, ne diffère pas catégoriquement de celle du gouvernement fédéral.

L'ouverture envers les peuples autochtones dont se vante le Québec s'arrête là où commence la souveraineté de l'Assemblée nationale. [...] Le processus de négociation actuel, marqué par la crainte de créer un précédent ou de déroger à la sacro-sainte souveraineté parlementaire, n'est pas compatible avec la volonté des peuples autochtones de redéfinir, de manière démocratique, leurs relations avec l'État et avec la population canadienne (Papillon 2011 : 14).

³⁶ Soquem, une filiale d'Investissement Québec.

Cette volonté des peuples autochtones est soutenue par environ 2500 organisations autochtones³⁷ au Québec qui oeuvrent dans toutes les sphères d'activité et campent autant en milieux urbains que dans les réserves (Lévesque 2012). La force sociale, économique et politique que représentent les Autochtones vivant en milieu urbain se fait en effet de plus en plus incontournable (Kermoal et Lévesque 2010, Graham et Peters 2002). Cette présence des Premières Nations en milieu urbain n'est pas nouvelle, mais elle se pose désormais comme une composante incontournable des relations entre les Autochtones et l'État, et avec la société. Les Indiens inscrits qui quittent les réserves défient l'organisation coloniale de l'espace (Wood 2009). Pour Comat (2012 : 16), la ville occupe désormais une place, autant une localisation qu'un espace social (Lussault 2009), au sein des territoires autochtones, à tel point que, « une nouvelle géographie des territoires autochtones se dessine au Québec, indépendamment des découpages territoriaux gouvernementaux ». La force de négociation que constitue cette population urbaine est représentée par des associations qui prennent de plus en plus de poids.

Les plus importantes associations autochtones québécoises sont donc l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), fondée en 1985 et dirigée par Ghislain Picard depuis 1992³⁸, l'association Femmes autochtones du Québec (FAQ), fondée en 1974 et actuellement dirigée par Viviane Michel et le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ), dirigé par Édith Cloutier. L'APNQL rassemble les Chefs de 43 conseils de bande du Québec et du Labrador. Comme l'Assemblée des Premières Nations du Canada (APN), l'APNQL mène un imposant travail de lobbyisme auprès des gouvernements fédéral et provinciaux, de même que sur la scène internationale, entre autres auprès des instances des Nations unies. Le RCAAQ regroupe dix centres implantés depuis 1969 dans les villes où vit une importante population autochtone pour tenter de faire le lien entre les différentes populations qui y résident. FAQ travaille de son côté avec des représentantes de toutes les Premières Nations sur des dossiers touchant la situation des femmes autochtones. Les femmes autochtones rencontrent, en effet, des situations particulières qui les rendent souvent vulnérables.

³⁷ Ce chiffre inclurait les Conseils de bande et les institutions qui leur sont rattachées, de même que des entreprises privées.

³⁸ M. Picard a été réélu comme un Grand Chef en janvier 2013.

Les femmes autochtones

Les femmes autochtones sont souvent très marginalisées et sont généralement frappées plus durement par la pauvreté et la violence (Réseau continental des femmes autochtones 2006). Plus encore que les hommes, les femmes autochtones ont été rendues invisibles par la colonisation et la domination (Radcliffe 2002). Le colonialisme n'a pas entraîné uniquement le confinement à des espaces culturels, sociaux et politiques, mais aussi à des espaces sexués d'identité³⁹ (Peters 1998). Ses effets ne peuvent être compris que sachant que les corps sur lesquels il a agi étaient sexués (Desbiens 2007a). Les femmes autochtones de partout ont été touchées par des processus de colonisation similaires, provenant à la fois de l'extérieur et de l'intérieur de leur communauté, ainsi que par la construction sociale de l'espace qu'ils ont entraînée (Peters 1998).

Le rôle traditionnel des femmes au sein des communautés et des nations a été profondément limité par la *Loi sur les Indiens*, qui, entre autres mesures, retirait le statut d'Indienne aux femmes indiennes qui épousaient un non-Indien ou un Indien non-inscrit. Cet article a été modifié en 1985 par la *Loi C-31*, mais cette dernière incluait elle aussi une mesure discriminatoire en instaurant un système de classification des statuts qui met en place un « statut amoindri » (Lévesque *et al.* 2005 : 5). La *Loi C-31* continuait de privilégier la filiation patrilinéaire, avec toutes les discriminations que cela entraîne pour les femmes et leurs enfants. Suite aux protestations soutenues des femmes autochtones sur différentes tribunes, on tente de redresser ces lacunes depuis le 31 janvier 2011 avec la *Loi C-3* qui devrait permettre à près de 45 000 personnes de retrouver leur statut d'Indien(ne)⁴⁰.

Par ailleurs, la violence à l'intérieur comme à l'extérieur des communautés continue de sévir. Bien qu'elle ait été décriée par les organisations de femmes autochtones depuis des décennies, l'impunité des féminicides exercés contre les femmes autochtones entraîne encore la disparition de plusieurs d'entre elles. Les organisations réclament la mise sur pied d'une

³⁹ La carte d'identité octroyée aux porteurs du statut d'Indien au Canada est à cet effet assez éloquent puisque ce statut n'y est jamais féminisé, les femmes y sont reconnues comme «Indien» et non comme «Indienne».

⁴⁰ Affaires indiennes et du Nord Canada <http://www.ainc-inac.gc.ca/br/is/bll/rpb/index-fra.asp>

commission nationale d'enquête qui leur est toujours refusée. À leur suite, des organisations internationales comme Amnistie internationale (2010) et Human Rights Watch (2013) ont dénoncé le nombre élevé de disparitions et d'assassinats de femmes autochtones. Elles soulèvent qu'une importante proportion de ces crimes demeure irrésolue et que les mesures nécessaires à ces résolutions n'ont pas été mises en place par la police et la justice canadiennes. Pour FAQ, « [l]e rapport de HRW révèle le mépris et les stéréotypes qui continuent de miner les rapports entre la police et les communautés autochtones et qui rendent les femmes autochtones encore plus vulnérables »⁴¹.

Comme le rappelle une représentante de FAQ, « [a]u Québec et au Labrador, sur 250 représentants élus autochtones, on retrouve 86 femmes, mais sur les 86, seulement deux femmes occupent le poste de chef, et les négociations se font surtout avec les chefs » (Arnaud 2011 : 81). Ainsi, chez les nations autochtones, bien que la situation tende à évoluer, le pouvoir décisionnel demeure largement détenu par des hommes.

Les femmes autochtones développent néanmoins de plus en plus des stratégies qui leur permettent de se repositionner de façon plus avantageuse au sein des multiples structures de pouvoir auxquelles elles sont soumises. Elles sont par exemple à l'avant-plan du mouvement Idle no more. Les femmes autochtones participent à la fois à la lutte du mouvement autochtone en vue de leur repositionnement en tant qu'Autochtones, mais, aussi, à une lutte qui tente de les repositionner au sein même de leurs communautés, cultures, peuples et nations. Pour Peters (1998), l'héritage de la *Loi sur les Indiens* au Canada a été d'opposer le droit des femmes autochtones aux droits des peuples autochtones. Les femmes autochtones mettent de l'avant une vision de la nation et de l'autogouvernement qui défie les fondations spatiales de la nation ancrée dans des espaces masculinisés. Elles tentent d'établir la base d'un partenariat entre hommes et femmes, au sein des réserves tout comme en ville, où vivent plusieurs d'entre elles, des espaces qui les excluent encore largement (*idem*). En somme, la lutte des femmes autochtones passe, comme pour le reste de leurs communautés, par la récupération d'espaces qui leur soient propres.

⁴¹ Communiqué de presse Femmes autochtones du Québec 13/02/13

Les jeunes générations

Après les femmes, ce sont les jeunes générations qui tentent, depuis une douzaine d'années, de récupérer des espaces pour être entendus. Comme les femmes, les jeunes sont souvent marginalisés autant à l'extérieur des communautés qu'à l'intérieur, par des structures culturelles qui priorisent la parole des aînés. Nous avons vu, au chapitre méthodologique, que la catégorie «jeunes» comporte des référents imposés qui ne correspondent pas toujours à l'autoidentification des individus. Cela est particulièrement vrai en milieu autochtone (Gagné et Jérôme 2009). Il demeure que, d'une part, les moins de 24 ans représentent 48 %⁴² de la population autochtone canadienne, une population au taux de natalité nettement supérieur à celui du reste de la population et que, d'autre part, cette catégorie conceptuelle a été souvent utilisée pour tenter de cerner des phénomènes sociaux particuliers, entre autres celui de la participation politique.

Taiiaki Alfred et son équipe (2007), qui reconnaissent eux-mêmes l'absence de consistance significative pour parler d'une telle catégorie, montrent néanmoins que les jeunes autochtones du Canada sont largement désillusionnés par rapport à la politique canadienne à toutes les échelles. Ils ne se retrouvent pas dans l'espace public canadien ou provincial, « [t]he youth are seeking their space in public discourse and in democratic arenas » (Alfred *et al.* 2007 : 19). En fait, ils seraient à la recherche d'espaces d'engagement politique à leur mesure. Ils sont très conscients des structures d'injustice instaurées par la colonisation et sont à la recherche de nouveaux outils et moyens d'action qui redonneraient une certaine signification à l'action politique au sein de leur communauté. Ils demeurent en effet fortement concernés et impliqués dans leur communauté, la nation autochtone représentant le « locus of their personal and political identity » (*ibid.* :13), ce qui se reflète entre autres dans leur bas taux de participation aux élections à d'autres échelles. L'engagement de ces jeunes, ceux des réserves comme ceux des milieux urbains, fait face à un obstacle majeur : « there is no opportunity for an authentic voice to be reflected within the decision-making processes » (*ibid.*).

Indigenous youth are searching out spaces where their voices, opinions and experiences will be heard and where they can achieve the power to influence

⁴² Recensement de 2006.

the direction of their lives and that of the communities they live within. From our consultations, it is apparent that Indigenous youth will continue to focus and direct their political energy and enthusiasm at the local level as the main site of their political engagement (ibid. :18).

Or, entre autres grâce à l'Internet qu'ils utilisent abondamment, ces jeunes évoluent dans des espaces plus larges que l'espace local. « Par la création de nouveaux réseaux d'échange et de solidarité, les jeunes autochtones, du moins certains d'entre eux, sont à la fois des acteurs locaux et transnationaux » (Poirier 2009 : 35). Certains d'entre eux sont aussi des acteurs régionaux ou nationaux. L'actuel mouvement Idle no more rassemble plusieurs de ces jeunes liés sur une base régionale, provinciale et nationale. Six cris de moins de 20 ans ont par exemple marché 1600 km de leur Baie-James natale à Ottawa à l'hiver 2013 pour appuyer les revendications du mouvement⁴³. D'autres auteurs ont aussi observé un engagement au niveau des communautés et des organisations autochtones à travers lesquelles les jeunes autochtones tenteraient de récupérer du pouvoir politique.

En investissant les conseils de bande, en créant leurs propres institutions (conseils des jeunes), en s'engageant dans des associations nationales (par exemple la Labrador Inuit Youth (LIY), la Saputiit Youth Association of Nunavik ou encore le Réseau jeunesse des Premières Nations), ils revendiquent des responsabilités accrues et valorisent l'initiative comme nouveau modèle de reconnaissance sociale (Jérôme 2011 : 28).

En outre, les jeunes autochtones qui fréquentent différents espaces culturels -souvent depuis leur naissance-, se forgent des identités, « repères, stratégies et habiletés » qui les rendent « bilingues » des langues et langages utilisés dans ces espaces (Poirier 2009 : 33). Ils font montre d'aptitudes de négociation et d'interprétation particulières. Leur identité autochtone est revisitée de façon créative et ne s'en trouve que renforcée. Ce qui leur donne des atouts pour évoluer dans de nouveaux espaces et sert leur mobilité. De Certeau parle des personnes qui doivent ainsi « surimposer » des manières d'habiter différentes et qui « instaure[ent] de la pluralité et de la créativité » (1990 : 51, italique original). Grâce à un « art de l'entre-deux », ces personnes créent de nouvelles manières d'utiliser les espaces qu'elles fréquentent et « en tire des effets imprévus » (*ibid.*).

⁴³ nishiyuujourney.ca, consulté le 1^{er} avril 2013. Il est à noter que le Premier Ministre Harper n'a pas daigné être présent pour leur arrivée sur la colline parlementaire où ils ont clôturé leur marche en compagnie de centaines de personnes.

Dans une série publiée par le quotidien *Le Devoir* à l'été 2010, Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, célébrait la démarche d'affirmation des jeunes autochtones qui semblent exprimer plus ouvertement leur identité que les générations qui les ont précédés. Cette série était constituée d'un échange épistolaire hebdomadaire entre M. Picard et Manon Barbeau, directrice et fondatrice du Wapikoni mobile. Pertinemment baptisée « Voyage en *terra incognita* », cette correspondance permettait à un public non-autochtone de prendre contact avec des réalités qui touchent les Premières Nations, de traverser la « frontière invisible [qui] sépare l'univers des non-Autochtones de celui des Premières Nations »⁴⁴. Elle créait un dialogue qui se voulait un questionnement conjoint autour de la place des Autochtones dans l'espace québécois, de l'affirmation nationale des uns et des autres, de même que des possibilités de coopération.

Le 3^e Forum jeunesse des Premières Nations, organisé par le Réseau jeunesse des Premières Nations de l'Association des Premières Nations du Québec et du Labrador, s'est tenu près de Québec au mois d'août 2013 et a rassemblé près de 100 jeunes de neuf nations différentes. Dans le cadre d'une consultation panquébécoise sur l'élaboration d'une nouvelle politique jeunesse⁴⁵ lancée par le gouvernement du Québec, le Secrétariat à la jeunesse a rencontré ces jeunes des Premières Nations. Léo Bureau-Blouin⁴⁶, adjoint parlementaire aux dossiers jeunesse et député de Laval-des-Rapides, était sur place pour présenter le projet gouvernemental qui comporte une thématique «Citoyenneté et mondialisation». Il a été reçu de pied ferme par les jeunes⁴⁷. Ceux-ci ont fait remarquer au jeune représentant du gouvernement que son projet était conçu, encore une fois, pour intégrer les Autochtones à une politique québécoise, ce qui diffère d'une élaboration conjointe de cette politique que ces jeunes favoriseraient. M. Bureau-Blouin a, à cet égard, été pris de cours dès l'ouverture des débats par un participant qui lui a demandé de nommer les 11 nations autochtones du Québec, ce que le député n'a pas pu faire. Le message des Autochtones a donc été d'inviter le

⁴⁴ *Le Devoir* 28 juin 2010.

⁴⁵ www.destination2030.gouv.qc.ca

⁴⁶ Le député a été propulsé sur la scène politique suite à l'importante grève étudiante de 2012 pendant laquelle il était président de la Fédération étudiante collégiale du Québec (FECQ).

⁴⁷ Les débats, en anglais et en français, étaient transmis en direct sur l'Internet, [youtube.com/watch?v=VUaNGZIMn_8](https://www.youtube.com/watch?v=VUaNGZIMn_8)

représentant du gouvernement à visiter leurs communautés respectives afin de développer une meilleure connaissance de leurs réalités, avant de pouvoir engager un dialogue plus égalitaire. Les discours des jeunes étaient souvent très éloquents et démontraient une excellente connaissance des enjeux politiques qui les concernent. Il est intéressant de noter que certains de ces jeunes ont interpellé le député à l'aide de pratiques inusuelles dans un tel cadre. La jeune Innue Natasha Kanapé Fontaine, poète et slameuse, a par exemple donné spontanément une performance *in vivo*, alors que d'autres ont livré des témoignages personnels très émotifs.

Pour Poirier (2009 : 24), les jeunes autochtones font preuve d'agencéité dans la mise en place de « stratégies identitaires, de pratiques innovantes, [...], de pratiques de résistance et de coexistence, de revitalisation, de solidarité et de responsabilités ». Dans un rapport présenté en 2005 au gouvernement du Québec, le Conseil des jeunes des Premières Nations du Québec et du Labrador⁴⁸ identifiait une série de recommandations à suivre pour améliorer les conditions de vie des jeunes des Premières Nations. La dernière de ces recommandations concerne leur reconnaissance qui passe par l'accroissement de « leur présence dans la société, à la fois dans le monde et dans leurs milieux de vie, à travers des échanges plus nombreux avec la population non autochtone » (CJPNQL et APNQL 2005, cité par Jérôme 2011 : 29).

Espaces de relations entre Autochtones et non-Autochtones

J'ai dit, en prémices, que de positionner de façon dichotomique les Autochtones et les non-Autochtones occulte le fait que leurs relations sont teintées de plusieurs couches de complexité. Les deux groupes ne sont ni homogènes ni fermés. Il demeure toutefois que cette relation est porteuse d'un puissant imaginaire tissé de représentations solides et ancrées spatialement et historiquement. Ces représentations sont liées à la relation coloniale et portent des accusations multiples qui visent les deux parties. Que ces accusations s'appuient ou non sur des réalités vécues n'est pas important puisqu'elles n'en demeurent pas moins incontournables dans le paysage sociopolitique. Il faut reconnaître la relation coloniale et se responsabiliser face à ses multiples effets afin de pouvoir s'en extirper (Roy 2009). Il n'existe pas une vaste littérature

⁴⁸ Ce conseil n'existe plus. Il a été remplacé par le Réseau jeunesse des Premières Nations aux pouvoirs plus restreints.

portant sur la relation entre Autochtones et non-Autochtones au Québec ou au Canada, comme si on avait oublié qu'elle est, pour nous tous, à la base de notre utilisation de l'espace.

Malgré plusieurs alliances, cette relation se fait coloniale dès l'origine, les pratiques esclavagistes des nouveaux colons en sont une preuve peu reluisante (Savard 1992). À tel point qu'aujourd'hui, « le tiers des adultes considèrent avoir été victimes de racisme dans l'année », selon un sondage mené auprès des Premières Nations du Québec (Picard 2006). Rémi Savard disait déjà en 1971, que les Autochtones sont « [i]ncroyablement absents de nos projets québécois, [...] refoulés jusque dans l'arrière-pays de notre conscience collective » ce qui explique qu'ils soient « engagés dans une nouvelle quête d'identité culturelle qui passe nécessairement par une analyse rigoureuse et violente des rapports entre eux et nous » (Savard 1971 : 6). L'idée de refonder la relation entre les Autochtones et les (autres) Québécois « risque de compliquer un peu le schéma en quelque sorte rassurant auquel nous nous étions habitués, et dans lequel le dominant était l'autre ! » (*ibid.* : 18). Au Québec, en effet, la relation coloniale reconnue est celle qui positionne les descendants des Français en position de vaincus face aux descendants des Anglais. L'autre relation, celle qui les place dans la position du dominant, est la plupart du temps évacuée. C'est en fait l'existence même des racines autochtones qui a été évacuée, entre autres à une époque où les théories évolutionnistes faisaient rage et plaçaient les Autochtones au bas de l'échelle sociale⁴⁹. J'ai mentionné plus haut l'entreprise d'effacement sur le territoire par la toponymie.

Les échanges entre les deux populations sont encore teintés par les relations coloniales qui les ont caractérisés et qui les caractérisent encore. L'espace public représente toujours un territoire hostile pour beaucoup d'Autochtones. Nous l'avons vu, historiquement, ils étaient sommés soit de se taire, soit de s'assimiler. Revendiquer une voix ou une place propre pouvait mener à l'ostracisme.

⁴⁹ Opinion énoncée entre autres par l'anthropologue Serge Bouchard dans le documentaire *Québécoisie* (2013) réalisé par Olivier Higgins et Mélanie Carrier, mofilms.ca. Il est à noter que selon certaines de ces théories les descendants d'immigrants français ne se situaient pas beaucoup plus haut dans cette échelle sociale qui plaçait les immigrants anglais tout en haut.

À cet égard, la crise d'Oka de 1990 représente une rupture. Les Mohawks -perçus à cette occasion comme représentants de tous les Autochtones- se sont alors positionnés contre cet ordre établi qui éliminait leur présence. Rappelons que les Mohawks de Kanesatake, située dans la couronne sud-ouest de la région métropolitaine de Montréal, ont pris les grands moyens contre la municipalité d'Oka qui voulait prolonger un terrain de golf sur une pinède abritant un cimetière mohawk. La communauté de Kanesatake ne possède pas le statut de réserve et se trouve enclavée dans la municipalité d'Oka pour avoir refusé, à la fin du XIX^e siècle, une déportation en Ontario. Les conflits territoriaux font, de ce fait, et plus qu'ailleurs peut-être, partie de son histoire. Cette crise est survenue dans le contexte de l'échec des négociations entourant l'Accord du Lac-Meech, un accord pancanadien négocié dans le but de réintégrer le Québec dans la Constitution canadienne qu'il a refusé de signer en 1982, et qui a échoué entre autres sous la pression d'organisations autochtones qui réclamaient leur part de cette reconnaissance constitutionnelle. St-Amand (2012 : 1) cite le rapport du coroner publié en 1995 qui résume bien la situation de crise de 1990.

L'opinion publique a été profondément troublée par les événements survenus dans la région d'Oka à l'été et à l'automne 1990 : confrontation avec des Amérindiens armés postés derrière des barricades pendant 78 jours, fermeture du pont Mercier pendant quelque 55 jours, intervention des Forces armées canadiennes à la demande du gouvernement du Québec, situation extrêmement traumatisante pour les populations locales, et surtout, décès en service d'un policier de la Sûreté du Québec.

L'épisode de la lapidation d'un cortège d'automobiles sortant de Kanesatake le 28 août 1990 est un exemple éloquent de la polarisation du conflit, non seulement de par l'événement « en acte » (St-Amand 2012), mais aussi parce qu'il a été peu médiatisé et qu'il a été évacué de la mémoire collective dominante. Ces automobiles étaient occupées par des Mohawks, principalement des enfants et des aînés, évacués pour fuir la tension grandissante autour du siège. Ils ont été reçus par une foule non-autochtone en colère, dont certains individus leur lançant des roches et des morceaux de pavé sous les yeux des forces de l'ordre qui n'ont pas réagi. Les expressions de colère des non-Autochtones ont en effet été nombreuses tout au long du siège, allant de la manifestation d'hostilité aux gestes et propos racistes, voire violents⁵⁰.

⁵⁰ Au point d'entraîner un arrêt cardiaque mortel chez un septuagénaire.

Plusieurs personnes ont vu leur quotidien perturbé par les blocages routiers érigés par les Mohawks, alors que d'autres ont senti le besoin de défendre une identité nationale défiée.

St-Amand (2012) souligne toutefois que, ici comme ailleurs, les deux parties ne sont pas divisées de façon dichotomique. Des divergences existent sur les moyens à prendre au sein de la communauté autochtone, alors que plusieurs non-Autochtones ont manifesté leur appui à la lutte territoriale mohawk, des marches de soutien ayant par exemple eu lieu dans les rues de Montréal. Même que, « [d]es dissensions apparaissent aussi du côté des gouvernements, comme le souligne le rapport du coroner qui fait clairement état d'une divergence de points de vue du côté des autorités québécoises au cours de l'enquête » (*ibid.* : 22). L'auteure souligne aussi que la neutralité demeure, même vingt ans plus tard, impossible dans l'analyse de ce conflit, puisque non seulement les versions sont multiples voire antagonistes et soumises à de multiples polarisations, mais elles sont, surtout, « imbriquées » (*ibid.* : 30).

Dans un ouvrage consacré aux artistes amérindiens du Québec, dont le titre est précisément *Prendre la parole*, l'artiste innue Diane Robertson lie ainsi la Crise d'Oka à une certaine ouverture aux réalités autochtones.

Les revendications de l'été 1990, ce que l'on a appelé «La crise autochtone», sont pour moi et je pense pour plusieurs artistes, une grande libération. Maintenant plus que jamais je peux m'exprimer comme je le veux et j'en sens le besoin. Je le fais comme je le veux, sans craintes et sans remords, au grand jour. [...] L'été 1990 constitue un point tournant à plus d'un point de vue. Les Mohawks et la prise de conscience qui a suivi leur action ont comme démythifié tout ce que nous refoulions depuis des centaines d'années. Les Autochtones ne font que commencer à s'exprimer (Noël 1993 : 45-6).

Les artistes autochtones ont en effet gagné énormément de visibilité ces dernières années (Kermeol 2009). Anick Sioui, artiste membre du groupe de tambours Odaya, interviewée par une autre artiste autochtone, Mélissa Mollen-Dupuis, dans un court-métrage réalisé dans le cadre de la première escale du Wapikoni mobile à Montréal en 2012⁵¹, lance « je ne sais pas si tu seras d'accord, mais je perçois qu'il y a plus de place aujourd'hui qu'il y a 15 ans pour les Autochtones, surtout pour les artistes autochtones. Il y a plus de réception aussi ». Les artistes

⁵¹ *Femmes autochtones disparues ou assassinées* (2012).

autochtones bousculent les images construites autour de l'authenticité de l'identité autochtone (Sioui-Durand 2009). Kermoal (2009) montre par exemple comment Teresa Marshall, une artiste mi'gmaq, participe à l'ouverture de nouveaux espaces d'affirmation identitaire en contestant les espaces d'exclusion et les récits dominants de l'histoire canadienne. À travers sa propre subjectivité artistique, elle fait apparaître une multiplicité d'interprétations de cette histoire tout en résistant à l'assimilation.

Terres en vue est un organisme autochtone créé en 1990 à Montréal et voué à la promotion de la vidéo et autres arts autochtones. Il organise chaque été l'important festival Présence autochtone. D'après son site Internet⁵², l'organisme « a su créer un espace d'affirmation et de reconnaissance » pour les cultures autochtones. En 2010, le festival Présence autochtone, qui fêtait sa 20^e édition, a pris possession d'un nouvel emplacement pour la tenue de ses activités, et non le moindre. Après s'être déroulé depuis 1997 dans un lieu somme toute secondaire à l'angle des rues St-Denis et Ste-Catherine, la place Émilie-Gamelin, le festival occupe dorénavant la Place des festivals au cœur du Quartier des spectacles. André Dudemaine, le directeur du festival, lance : « Pour Présence autochtone, 2010 sera l'année du grand redéploiement, tournant majeur qui amènera l'art des peuples premiers à prendre une place à sa dimension »⁵³ et

*Que le festival soit déployé sur la Place des festivals cette année, ce sera bénéfique à la fois pour les Premières Nations et pour l'ensemble de la population. Si on reconnaît un rôle de premier plan, dans la panoplie des festivals, à celui des Premières Nations, c'est qu'on reconnaît aussi les cultures premières dans le paysage culturel. Ça, c'est un grand pas en avant.*⁵⁴

La prise de possession de la Place des festivals, qui offre la plus grande visibilité de la ville, ne s'est pourtant pas faite sans effort. C'est suite à la menace de se voir marginaliser davantage par la tenue des Francofolies⁵⁵ pendant la période occupée traditionnellement par Présence autochtone, que le festival a pu revendiquer un changement de lieu et de case horaire. Il y a d'abord eu négation, de la part des décideurs, de l'importance du festival des Premières

⁵² nativelynx.qc.ca

⁵³ nativelynx.qc.ca/10/fr/index.html

⁵⁴ Corriveau, Émilie *Le Devoir* 12 juin 2010.

⁵⁵ Les Francofolies de Montréal, un de ses festivals les plus importants, se tenaient auparavant plus tard dans la saison, mais depuis 2010 ses activités prennent place en juin.

Nations. Un fonctionnaire aurait même suggéré à son directeur de tenir son festival à Longueuil⁵⁶, tant persistent le mépris et la volonté de mise à l'écart des Premières Nations (entrevue personnelle). C'est donc dire à quel point cet espace de visibilité a dû être gagné par un travail de longue haleine de la part de l'équipe du bien nommé festival Présence autochtone.

La Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA), lancée dans la foulée de la crise d'Oka, a clairement établi la nécessité de mettre en place un processus de guérison des plaies du colonialisme, avant même de penser une possible réconciliation entre Autochtones et non-Autochtones (Conradi 2006). Cette commission était présidée par Georges Erasmus, ancien chef de l'Assemblée des Premières Nations du Canada, et René Dussault, juge de la Cour d'appel du Québec, soit un Autochtone et un non-Autochtone. Elle a déposé en 1996 un rapport en cinq volumes critiquant vertement le traitement accordé aux Autochtones et appelant une « restructuration complète des relations entre les peuples autochtones et non autochtones du Canada » (Desbiens et Hirt 2012 : 39). Pour Conradi (2006), c'est à travers le concept de « guérison » que la CRPA a transformé les relations entre Autochtones et non-Autochtones. Bien que ses recommandations n'aient, pour la plupart, pas été appliquées, la CRPA, comme la Commission Bird sur les femmes en 1960, a emmené des récits privés dans l'espace public ce qui a eu pour effet de renforcer l'estime de soi et les capacités des porteurs(euses) de ces récits, et de leur donner la force et la confiance de s'engager dans des actions collectives visant à modifier les pratiques et les institutions responsables de l'oppression, bref, à s'engager dans des processus de citoyenneté (*ibid.*). Conradi montre que, puisqu'elle ne pouvait faire appel au sentiment de culpabilité des non-Autochtones, la CRPA s'est basée sur leur sens des responsabilités, c'est-à-dire leur sens de la citoyenneté. Le rapport de la commission affirmait qu'« [a]près avoir rejeté l'ancienne relation fondée sur le paternalisme et les préjugés, les deux parties la remplaceront par les assises d'un nouveau partenariat reposant sur la responsabilité et le respect mutuel », et qu'ainsi « [l]a relation entre autochtones et non-autochtones en sera arrivée à un tournant fondamental et symbolique » (CRPA 1996 vol. 5, 6^e partie).

⁵⁶ Longueuil est une ville en banlieue de Montréal, à sa périphérie donc, et n'est pas particulièrement reconnue pour son activité culturelle.

Pourtant, selon un sondage Léger Marketing /APNQL, effectué en 2006, l'opinion publique québécoise demeure divisée quant à cette « relation renouvelée ».

L'opinion des Québécois est partagée sur la question d'accorder l'autonomie gouvernementale aux peuples autochtones. D'une part, 48% de la population est d'accord pour que les gouvernements leur accordent l'autonomie politique, administrative et judiciaire sur la gestion de leurs affaires (20% tout à fait d'accord et 28% plutôt d'accord). D'autre part, un taux statistiquement équivalent, soit 46%, n'adhèrent pas à cette position, dont 23% tout à fait en désaccord (APNQL 2006 : 12).

Une étude des médias canadiens conclut ainsi que les stéréotypes sont encore largement propagés, entre autres celui de « l'incapacité des Autochtones à assumer leur destinée » (Serpereau 2011 : 70). Le partage des effets négatifs des relations coloniales est par ailleurs inégal puisque les non-Autochtones n'en perçoivent généralement pas les conséquences, tandis qu'elles sont quotidiennes pour la vaste majorité des Autochtones (Conradi 2006). Ce faisant, les non-Autochtones n'ont pas développés le sens de leur propre intérêt au changement. Plusieurs voix s'élèvent néanmoins à l'heure actuelle pour réclamer ce changement, et plusieurs d'entre elles pensent qu'il sera entraîné par la création de nouvelles formes de citoyenneté, à la fois pour les Autochtones et pour les non-Autochtones.

Or, même le terme « citoyenneté » peut se révéler problématique dans un contexte autochtone (Wood 2003, Ladner et Orsini 2004). La citoyenneté pourrait être associée à l'assimilation par les Autochtones, puisque celle-ci constituait, pendant longtemps, la condition à leur inclusion à la Nation (Cairns 2003). La citoyenneté autochtone ne devrait pourtant pas être considérée comme contradictoire à la citoyenneté canadienne (Lajoie 2007).

Le juriste autochtone John Borrow (2002) appelle la création d'une citoyenneté territorialisée (*landed citizenship*) pour l'ensemble des Canadiens. Il s'agit d'une notion de citoyenneté qui supporte l'autonomie et qui relie les gens les uns aux autres et au territoire ; lequel devrait même être reconnu comme un citoyen à part entière. Il revendique, en plus d'un contrôle par les Autochtones des affaires autochtones, un contrôle des Autochtones des affaires canadiennes, unique façon de parvenir à une réelle égalité. Cette citoyenneté territorialisée,

basée sur les relations au territoire, servirait à tous les Canadiens et devrait être créée autant par l'État que par la société civile.

[C]urrent conceptions of citizenship are deficient because they fail to give sociocultural recognition to Aboriginal primary relationships and loyalties and because many non-Aboriginals have not considered or made many of these allegiances, relationships, and obligations their own (ibid. : 144).

Johnson (2008) perçoit l'apparition d'un « troisième espace » en Nouvelle-Zélande où se forge une « réinvention » de la société et de l'État depuis les marges autochtones. Le concept de troisième espace a d'abord été introduit par Henri Lefebvre, qui le positionnait en dehors d'une opposition binaire, mais au-delà de la simple combinaison de deux espaces, de même que comme un espace radicalement ouvert à toutes les possibilités de relations (*ibid.*). Homi Bhabha a de son côté mis au jour des espaces interstices dans lesquels se mettent en place des stratégies identitaires individuelles et collectives, ainsi que des formes et des lieux de collaboration et de contestation innovants (*ibid.*). Johnson perçoit que le troisième espace autochtone est produit par un type particulier de discours et de relations sociales. Il choisit de ne pas utiliser ce concept spatial dans son sens métaphorique, mais comme un instrument d'observation des relations de pouvoir propres à des lieux physiques spécifiques. Pour l'auteur, les traces de la pratique de l'autodétermination par les Maoris sont visibles dans le paysage. Cette autodétermination se pratique à différentes échelles, défie l'État et permet de dépasser la relation binaire colonisateur/colonisé. Elle est soutenue par des actes de résistance commis par les Maoris autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'État, dans des lieux spécifiques qui modifient le paysage et créent des espaces qui percent le tissu social et remettent en question la domination coloniale. Ces actions pourraient être comprises comme des techniques de citoyenneté si on se réfère au titre de l'article de Johnson. Cette nouvelle citoyenneté dynamique se formerait dans des lieux spécifiques au sein de ce troisième espace.

Pour Bruyneel (2007), il existe aussi un troisième espace aux États-Unis. Cet espace redéfinit le langage et les termes de la relation entre l'État et les Autochtones. Pour cet auteur, il s'agit davantage d'un espace symbolique, situé en dehors de l'État, sans en être complètement indépendant. Cet espace s'assoit sur une souveraineté autodéterminée, qui permet aux nations autochtones de mettre en place un gouvernement et des institutions localisées. L'auteur pense

que l'autonomie politique des Autochtones nécessite un changement significatif de la société dominante, particulièrement au niveau de ses institutions et de ses idéologies.

Au Canada, les Nisga'a de la Colombie-Britannique se sont battus pour s'approprier les termes «citoyen» et «citoyenneté» dans le traité d'autodétermination qu'ils ont ratifié en 1998. Ils ont, se faisant, réfuté l'obligation de perdre leurs droits et leur identité autochtones pour se prévaloir de la citoyenneté canadienne (Blackburn 2009).

In their experience, equality and inclusion in Canada have been most notable in their absence, and their appropriation of the term citizen involves a critique of such exclusions. Their challenge is to keep and build on the word and some of what it stands for in liberal political theory while investing citizenship with meaning specific to an indigenous politics and indigenous resistance (ibid. : 70).

Pour Blackburn, les Nisga'a mettent de l'avant leur relation au territoire pour revendiquer une citoyenneté différenciée. L'auteure a suivi les débats entourant l'adoption du traité et rapporte les oppositions des élus et sénateurs canadiens autour de l'utilisation du concept de «citoyenneté». Elle cite les paroles de l'un des négociateurs autochtones :

We do not understand why anyone would object to the use of the term "citizen" to refer to the members of the Nisga'a nation. No doubt, if we had agreed to describe ourselves merely as members there would have been little or no objection. We believe that the correct word to describe someone who belongs to a nation is "citizen." We wish to affirm, not deny, our existence as the Nisga'a nation, a nation that is within Canada (ibid.).

Même si la portée de la citoyenneté est ici comme ailleurs limitée par les contextes dans lesquels elle s'insère, les Nisga'a ont néanmoins créé un nouveau type d'espace politique au sein du Canada (*idem*).

Au Québec, des nations sont aussi porteuses de traités « de nation à nation » avec l'État, et jouissent, de ce fait, d'une certaine liberté dans la définition de l'autonomie gouvernementale. Les Cris (Eeyouch) par exemple seraient en train de se forger une citoyenneté spécifique qui défie l'État grâce à une nouvelle capacité « d'affirmer les frontières et la légitimité de leurs propres communautés politiques » (Papillon 2007 : 268). Les Cris possèdent d'ailleurs des ambassades à Québec et à Ottawa afin d'entretenir leur « relation diplomatique » avec les

gouvernements⁵⁷. En outre, en contestant sur la scène internationale des projets de développement des États canadiens et québécois, et en se positionnant par le fait même comme nation, les Cris ont remis en question les prétentions étatiques à une identité et à une géographie uniques (Jenson et Papillon 2000). Une « gouvernance à géométrie variable sur le territoire » (Desbiens 2006 : 294), leur permet aujourd'hui de construire un régime de citoyenneté distinct, faute d'être indépendant, des régimes national et provincial (Papillon 2007) ; des régimes de citoyenneté qui coexistent et développent des pratiques et des mécanismes de gouvernance autour de règles partagées (*ibid.*).

Otis (2005) pense aussi que la relation entre Autochtones et non-Autochtones se transforme.

En quelques décennies, notre rapport aux premiers peuples a évolué au point de nous faire passer d'une relation typiquement coloniale à une dynamique constitutionnelle d'interdépendance qui sera peut-être elle-même le prélude d'un mouvement, dans les prochaines décennies, vers une constitution de type postcolonial, c'est-à-dire fondée sur le principe d'égalité des nations.

Or, pour Salée *et al.* (2004), même les différentes ententes ratifiées à ce jour ne permettent pas de percevoir de réel changement dans le régime de citoyenneté. Les « espaces parallèles et autodéterminés de citoyenneté » créés par les Inuit du Nunavut, par les Nisga'a de Colombie-Britannique et par les Cris du Québec, visent même à « reproduire et édulcorer les rapports de pouvoir » de domination/subordination qui caractérisent la société coloniale (Salée 2005 : 67). Ces traités modernes, bien qu'ils ouvrent la voie à de nouvelles façons de faire, ne remettent pas en question les fondements du régime canadien de citoyenneté. Salée (2005) montre comment le racisme a participé et participe encore à teinter les rapports de pouvoir entre l'État et les peuples autochtones. La catégorisation des citoyens offre à l'État le couvert éthique nécessaire pour s'imposer unilatéralement, alors que ni les tenants de la vision égalitariste qui prônent l'assimilation des Autochtones au sein d'une société homogène ni ceux qui revendiquent le multiculturalisme, ne remettent en question l'omnipotence de l'État quant à la définition de la citoyenneté et de la place occupée par chacun dans la société. « Les efforts récents visant à « faire participer » les Premières Nations aux débats autour de politiques qui

⁵⁷ *L'Actualité* 12 janvier 2011.

les concernent n'ont pu se soustraire aux modèles traditionnels de consultation publique » (Ladner et Orsini 2004 : 68).

Wood (2009) rappelle que les Autochtones et les non-Autochtones au Canada ne vivent pas dans les mêmes espaces, ni physiques ni symboliques. Ce qui va cependant à l'encontre de l'idée d'Anderson (2000), qui voit plutôt dans les espaces postnationaux la reconnaissance du fait que les espaces culturels de chaque groupe se sont construits en étroite porosité. Il demeure que, de part et d'autre de leur relation on cherche à inclure et à exclure, entre autres à travers l'espace physique. Wood invite donc à la création de lieux communs au niveau local, afin d'encourager les échanges sur une base régulière. Pour cette auteure, c'est grâce à des relations entre Autochtones et non-Autochtones campées sur une nouvelle base que se créeront des « citoyens postcoloniaux ». Elle pose du même souffle que la mise en place d'un État postcolonial comporte un caractère géographique indéniable. C'est en reconnaissant le caractère spatial de ces relations qui prennent place dans des lieux précis que des transformations pourront se faire. Il est intéressant de noter que parmi les stratégies de résistance utilisées par les autochtones, les stratégies spatiales sont régulièrement mises de l'avant (Hokowhitu 2010). Il a par exemple été question dans ce chapitre de diverses marches -à pied, en raquette et en canot- utilisant des itinéraires particuliers, de blocus de routes et d'occupations de territoires. Ces tactiques spatiales tracent toutes un réseau de trajectoires et de relations dans des lieux stratégiques. Ces lieux devraient engendrer de nouveaux espaces pour mettre en lien des différences culturelles, mais aller plus loin en générant de nouveaux citoyens et de nouvelles relations citoyennes.

Conclusion

Les Premières Nations ont donc été soumises à une reterritorialisation forcée de leurs territoires précoloniaux. Elles se confrontent encore aujourd'hui à des processus spatiaux, légaux, politiques et socioéconomiques qui sèment leur parcours citoyen d'embûches à plusieurs niveaux.

Les populations cibles qui cherchent à établir de nouveaux cadres sémantiques et à modifier l'image que l'on entretient à leur égard se butent souvent à la difficulté d'échapper à la tendance persistante du public et des décideurs à les concevoir comme objets de politiques plutôt que de les considérer comme des participants actifs à toutes les étapes du processus politique (Ladner et Orsini 2004 : 68).

Pourtant, ces parcours comportent aussi des ouvertures. Ils font partie de ces espaces qui ont existé de tout temps et ont permis la création de stratégies et de techniques de citoyenneté innovantes et créatives (Isin 2002). C'est de ce type d'espace dont il va être question dans la suite de ce travail. Lévesque et Cloutier (2011) soulignent que, « [p]our plusieurs, il apparaît anachronique que des Autochtones puissent aujourd'hui revendiquer non seulement une nouvelle citoyenneté, mais aussi un nouveau type d'égalité ». Ces auteurs encouragent « une solidarité interculturelle et intercitoyenne » (*ibid.* : 18), de même que « des alliances novatrices de tous ordres » (*ibid.* : 19). Dans une conférence du réseau DIALOG, Daniel Salée appelait lui à changer notre culpabilité de non-Autochtones pour une réflexivité⁵⁸. Cette réflexivité repose au cœur d'une compréhension autochtone et relationnelle de la recherche (Wilson 2008).

⁵⁸ ACFAS, Montréal mai 2012.

LE WAPIKONI MOBILE ET LA VIDÉO AUTOCHTONE

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les Autochtones cherchent à récupérer le contrôle sur leurs représentations autant que sur leurs espaces, afin de briser le façonnage, interne comme externe, de la vision néocoloniale qui les maintient dans une position d'aliénation. C'est dans ce contexte que l'appropriation des technologies audiovisuelles se fait cruciale. À travers elles, les cinéastes autochtones participent à leurs façons aux façonnements de leurs espaces.

Ce chapitre présente des expériences de récupération d'espaces de visibilité à travers les technologies vidéo. Il discute d'abord de la vidéo autochtone comme elle se pratique à travers le monde, pour ensuite introduire le projet qui nous occupe plus spécifiquement, le Wapikoni mobile, de ses ancrages à ses contradictions.

La vidéo autochtone

Une anthropologue pionnière des études sur les médias autochtones, Faye Ginsburg (1997 : 119), citée par Smith L. C. (2005 : 1), décrit en ces mots ce qu'il est convenu d'appeler la « vidéo autochtone » :

Since the 1970s, a small but influential cohort of indigenous cultural activists in many different locales around the world have recognized that media technologies offer a form that not only 'fits' comfortably with oral and performative [...]; they also recognized that "small media" provide a field of cultural production that can enhance struggles for indigenous rights.

Depuis les actions des mouvements autochtones et les réformes étatiques des années 1980 et 1990, l'espace public est plus sensible aux « questions autochtones » ce qui a permis une appropriation encore plus large de ces technologies (Himpele 2004). La vidéo autochtone est passée, ces dernières années, d'une production locale et marginalisée, à un réseau

transnational jouissant d'une visibilité majeure (Wilson et Stewart 2008). Divers projets lui sont associés, qu'il s'agisse de centres de formation, de festivals ou de réseaux de diffusion. Non seulement l'utilisation des médias numériques et alternatifs se multiplie, mais les études portant sur ces expériences font de même. Plusieurs cinéastes, intervenants du milieu et chercheurs s'entendent pour dire qu'il serait réducteur d'associer la vidéo autochtone uniquement à l'appartenance ethnique du réalisateur ou à une représentation «authentique» de traits culturels autochtones. Malgré son nom, on reconnaît généralement que la vidéo autochtone est le produit de la rencontre entre diverses cultures. Elle est perçue comme étant *coproduite* à travers des relations de coopération (Smith L. C. 2005).

Deux cinéastes boliviens, Ivan Sanjinés et Jesús Tapia, soulignent que les auditeurs non autochtones recherchent à tort une certaine authenticité, une pureté culturelle autochtone dans leurs films (Himpele 2004). Ils relèvent que, se faisant, les auditeurs passent à côté de la profonde signification que représente pour eux l'appropriation des médias. Le résultat est généralement un produit collectif, non seulement parce qu'il s'est souvent construit grâce à un travail d'équipe, mais aussi parce qu'il véhicule des représentations et des connaissances collectives. Toutes les façons de faire liées aux géographies autochtones sont traduites à travers la vidéo et les relations qui la produisent et la diffusent (Smith L. C. 2002).

Pour Smith L. C. (2002, 2005, 2006), ce sont incontestablement des savoirs et des stratégies spatiales qui sont mis en œuvre dans la vidéo autochtone. Cette auteure souligne que les études sur le sujet explorent la territorialité et les aspects politiques des cultures autochtones (2005 : 7). À travers leurs pratiques de la vidéo, les individus cherchent en fait à se relocaliser et à repositionner les subjectivités autochtones face à l'État et aux autres structures de pouvoir. La vidéo autochtone met de l'avant des méthodes sensibles aux géographies particulières dans lesquelles les personnes, les lieux et les territoires sont entrelacés. Les films produits présentent en outre, très souvent, des images de lieux propres aux communautés impliquées.

L'utilisation des nouveaux médias ne fait toutefois pas l'unanimité au sein des communautés autochtones. Des cinéastes affirment que certains aînés de leur communauté refusent de se faire filmer. D'autres se font accuser de ne pas participer au travail communautaire parce que

la réalisation n'est pas perçue comme du travail, encore moins comme étant utile à la communauté (Wortham 2004). Même parmi les utilisateurs des médias, il existe une confrontation entre une vision modernisante et une vision traditionnelle. Certains prônent l'utilisation de la langue autochtone et la diffusion de la culture traditionnelle, alors que d'autres diffusent des musiques populaires et abordent des thèmes actuels dans une langue occidentale.

La communication est ainsi sous-tendue par des manières différentes de percevoir le monde, d'où découlent des pratiques artistiques parfois distinctes. Truchon (2005) propose ainsi que la vision automatiste de l'art propre à l'Occident, s'oppose à une vision relationnelle propre aux peuples autochtones. « [D]ans une vision automatiste l'art est unique, non utilitaire, innovateur, sans règle, valide en soi, fait pour être vendu ou exposé comme objet sans lien avec une communauté précise et centré sur l'ego et les intentions de l'artiste, la conception de l'art autochtone s'inscrit à l'opposé de ces principes » (*ibid.* : 96). Selon l'auteure, pour les cultures autochtones, une image a de la valeur grâce aux relations qu'elle illustre et non en fonction de codes esthétiques. L'image est ainsi « en relation avec un système de valeurs » (*ibid.* : 97)⁵⁹. Ce serait donc moins la qualité du produit fini qui importe pour les Autochtones, mais les relations qui ont permis sa création et sa diffusion.

Pour André Dudemaine⁶⁰, directeur et fondateur de Terres en vue, le cinéma et la vidéo autochtones représentent une rupture avec l'enfermement, un enfermement que les Autochtones ont subi sous de multiples formes, mais entre autres dans le cinéma traditionnel. Pour cet artiste innu, le cinéma hollywoodien a été créé pour vaincre l'Indien. Le film *Reel Injun* (2009) de Neil Diamond présente la même thèse en démontrant comment ce cinéma a créé de toute pièce une figure stigmatisante de l'Indien. Pour Dudemaine, il est paradoxal, mais symbolique que ce soit ce même médium qui rompe aujourd'hui avec l'enfermement. Le film qui marque la reprise par les Autochtones de leur cinéma, à tout le moins en Amérique du Nord, le film *Atanarjuat* (2001) de Zacharias Kunuk met en scène un Inuk qui court nu sur la

⁵⁹ Cela n'a pas empêché deux réalisatrices atikamekw⁵⁹ du Wapikoni mobile de citer St-Exupéry en exergue de leur film *Micta* : « c'est absolument utile puisque c'est joli ».

⁶⁰ Conférence publique, colloque Paroles et pratiques artistiques autochtones au Québec aujourd'hui, UQAM, 2008.

banquise pour sauver sa vie⁶¹. Dudemaine note qu'un jeune atikamekw, Chanook Newashish, a réalisé l'un des courts-métrages les plus connus du Wapikoni mobile, *Coureurs de nuit* (2005), qui met en scène des jeunes qui passent leurs nuits à courir pour se divertir ou pour semer la police. Il s'agit d'images fortes de cette rupture avec l'enfermement. Pour Dudemaine, la conquête du cinéma et de la vidéo représente une réappropriation de l'oralité et, en ce sens, un geste de résistance.

Des cinéastes autochtones latinoaméricains affirment que la vidéo autochtone vise la création d'un espace pour rendre visibles les schèmes des représentations culturelles autochtones, afin qu'ils soient conscients et plus facilement défendus (Wortham 2004, Himpele 2004). Il s'agit d'œuvres « qui s'appliquent à donner une voix, une vision digne des connaissances, des cultures, des projets, des revendications, des luttes et des réussites des peuples autochtones » (Olivares 2005, ma traduction). La lutte se fait donc autour du contrôle des représentations liées aux espaces autochtones, ainsi que des codes et symboles qui leur sont associés.

La vidéo autochtone représente donc une prise de position qui, pour certains, est celle de l'autodétermination (Wortham 2004). L'enjeu de l'autonomie des peuples autochtones repose au cœur de leur production vidéo, qui comporte une stratégie spatiale et cherche à créer des relations sociospatiales propres (Smith L. C. 2005). La vidéo autochtone sert dans bien des cas une lutte ancrée territorialement et culturellement. La création vidéo peut par ailleurs fournir les moyens de saisir mieux les contours économiques et politiques des espaces sociaux et politiques. L'effet miroir de la vidéo permet aux communautés de mener une réflexion sur elles-mêmes (Olivares 2005). Les espaces autochtones ayant été colonisés et structurés par un langage et des représentations spatialisés (Smith L. T. 2002), la vidéo autochtone crée de nouveaux rapports aux lieux et à l'espace pour les collectivités. Elle transforme les territoires à travers les relations qui permettent sa production et sa mobilité (Smith L. C. 2002). Bien que les outils de communication ne suffisent pas à la récupération du pouvoir sur son développement, ils représentent une étape vers l'autodétermination (Salazar 2009).

⁶¹ *Atanarjuat* a remporté une reconnaissance internationale et continue à être perçu comme un film phare.

La vidéo autochtone ne peut toutefois pas être perçue strictement comme une réponse faite à l'État puisque plusieurs initiatives découlent de la mise en place de programmes étatiques. L'État mexicain a par exemple créé des programmes de vidéo autochtone dans le but de contenir les identités autochtones à l'intérieur la souveraineté nationale (Wortham 2002). Wortham, comme Poirier 2004 – voir chapitre 2- conclut que la culture est ainsi soumise à des processus de dépolitisation et de folklorisation. Les opportunités de dialogue créées par la vidéo autochtone peuvent donc provoquer ou solidifier des réseaux de support moral et matériel pour les Autochtones, mais elles peuvent aussi les bloquer (Smith L. C. 2005).

Smith L. C. (2005) considère en fait que les réalisateurs autochtones investissent des espaces plus fracturés que ceux des réseaux, qu'il s'agit plutôt de pratiques de réseautage à travers des « processus technico-socio-spatiaux » (*ibid.* : 360). L'auteure définit le réseau comme une chaîne ou une collection d'«associations géographiques» reliées par différentes initiatives d'acteurs locaux (*ibid.* : 238). Ces réseaux sont entretenus par des relations et des échanges constants d'information, d'expériences et de solidarité (*ibid.*).

Il demeure que la vidéo autochtone est porteuse de nouvelles façons de faire, de voir et de comprendre les choses. Lorsqu'elle est projetée dans l'espace public, elle sert à acquérir une présence, à l'aide d'un langage propre, mais compréhensible au sein de cet espace public. La vidéo autochtone permet à des communautés et à des individus ancrés localement de créer des liens à d'autres échelles. Elle sert de prétexte à plusieurs rencontres locales, nationales et internationales qui permettent aux Autochtones d'échanger sur leurs réalités et leurs aspirations. Il existe aujourd'hui nombre de festivals internationaux autour de cette forme d'expression. Au Canada seulement, ils sont trois à prendre place – au sens propre et au sens figuré- chaque année, à accueillir en compétition des réalisateurs de partout : l'ImagineNATIVE Film + Media Arts Festival, à Toronto, le Winnipeg Aboriginal Film Festival, au Manitoba, de même que Présence autochtone, à Montréal. Le réseau latinoaméricain de cinéma et moyens de communication des peuples autochtones (Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas, CLACPI) a, depuis 1985, organisé une dizaine de festivals de cinéma et vidéo autochtones dans autant de pays d'Amérique latine. Le National Museum of American Indian organise chaque deux

ans depuis 1979 le Native American Film + Video Festival dans la ville de New York. Les impacts de la présence des vidéastes et réalisateurs autochtones dans ces festivals sont importants et ont été étudiés par d'autres. Wortham (2002) montre par exemple comment ces festivals ont le potentiel d'entraîner les réalisateurs à une échelle supérieure quant à l'attention des médias et des organismes subventionnaires.

Parmi les projets de vidéo autochtone, on distingue deux principaux types de production, l'une carrément politique, l'autre plus culturelle ou artistique (Köhler 2004). Par exemple, parmi les centres de formation vidéo pour jeunes autochtones, le Wapikoni mobile priorise une approche cinématographique, alors que le CEFREC, en Bolivie, et Ojo de Agua, au Mexique, mettent de l'avant une vision éducative et réflexive, et que le Chiapas Media Project/Promedios, au Mexique, adopte clairement une position militante. De même, les intentions associées aux divers types de financement seront, bien entendu, différentes, voire divergentes. Quoi qu'il en soit, l'expression «vidéo autochtone» ne doit pas faire oublier qu'elle concerne des personnes et des projets très différents, et qu'elle représente des technologies marquées par une mobilité et un accès aux institutions très variables d'un projet et d'un réalisateur à l'autre (Smith L. C. 2005).

Le Québec a connu, comme d'autres sociétés, une période d'effervescence des pratiques médiatiques utilisées dans un but d'intervention sociale. Or, « ce passé, justement à cause de cette intrication dans des contextes politiques multiples, et à cause des travaux qui s'y rapportent, offre un environnement de choix pour penser les pratiques actuelles » (Serpereau 2011 : 58). De la fin des années 1960 au début des années 1980, l'Office national du film (ONF) a tenu un programme baptisé «Société nouvelle», ou «Challenge for Change» en anglais. À lui seul, son nom indique une volonté de transformation des rapports sociaux. Ce programme avait pour but d'utiliser les technologies de l'information pour intégrer des populations marginalisées, dont les populations autochtones et les jeunes, « en plaçant la communication comme agent de changement social » (*ibid.*). Il a entraîné la mise sur pied de plusieurs médias communautaires. Il est intéressant de rappeler les objectifs du programme Société nouvelle.

From the outset, the stated goal of CFC [Challenge for Change] was to further democratize Canada by providing the means of media production to the marginalised communities in the nation. More specifically, it was to give a voice to those who were perceived as under-represented, particularly the poor, by making it possible for them to make use of film, video and cabletelevision. The underpinning assumption [...] was that through engaging the targeted communities in the process of film making it was possible to make film with them rather than about them. Equally important [...] was the hope that [the CFC] would [...] “encourage dialogue and promote social change” (Honarpi[sheh] 2006, cité par Serpereau 2011 : 61-2).

La référence au dialogue est intéressante. L’objectif d’intégrer la marge au centre (*mainstream*) devait être atteint à travers un dialogue qui réduirait les conflits sociaux.

Depuis les années 1970, des médias -écrits, radios et télévisuels- spécifiquement autochtones, travaillent aussi à augmenter la visibilité des peuples autochtones (Roth 2005). Les journaux autochtones ont contribué significativement à l’élargissement des sphères publiques et de l’opinion publique (Avison et Meadows 2000). Le réseau national de télévision (CBC/SRC) a été un pionnier au niveau international dans la diffusion de la culture autochtone en encourageant la mise sur pied de médias autochtones (Alia 2010). Ce réseau public a présenté, à l’hiver 2012, une série de reportages sur les Premières Nations baptisée *Le 8^e Feu*. Certains des reportages radio ou vidéo ont été réalisés par de jeunes autochtones eux-mêmes, dont quatre qui ont fait leurs débuts avec le projet Wapikoni mobile⁶². Depuis 1999, le Réseau de télévision des peuples autochtones (APTN) diffuse une programmation quotidienne, dont 28% est en langues autochtones, à 10 millions d’abonnés dans tout le Canada⁶³. Ces dernières années, ce sont les nouvelles technologies d’information et de communication qui sont largement appropriées par les Premières Nations, particulièrement par les jeunes générations (Radu 2004). Papillon (2011) souligne par exemple l’utilisation impressionnante de forums virtuels mis en ligne dans le cadre du référendum sur le projet de formation d’un gouvernement régional au Nunavik. Depuis les années 1990, les Autochtones réclament une partie du territoire du cyberspace (Levo-Henriksson 2009).

⁶² Évelyne Papatie, Réal Junior Leblanc, Marie-Pier Ottawa, Sacha Dubé.

⁶³ Site Internet d’APTN consulté le 26/11/10. aptn.ca/au-sujet-d-APTN/fiche-de-renseignements.php

Le projet de vidéo autochtone du Wapikoni mobile ne fait donc pas cavalier seul, il appartient à toute une mouvance. Au Québec il représente toutefois une expérience assez unique, bien que d'autres programmes aient existé, comme *La Course autour de la Grande Tortue* du réseau de télévision des peuples autochtones APTN qui donnait aussi la parole à de jeunes autochtones à travers le médium audiovisuel. Le Wapikoni mobile s'inscrit dans un historique de pratiques médiatiques cherchant à rejoindre des communautés défavorisées, de même que dans une approche d'insertion sociale et économique.

Le Wapikoni mobile

Le Wapikoni mobile s'adresse aux Premières Nations du Québec vivant sur une réserve. Le projet, mené par une équipe principalement non-autochtone basée à Montréal, se caractérise par cette volonté d'aller vers les Premières Nations. Il organise la visite dans une communauté d'un véhicule motorisé⁶⁴ qui a été entièrement converti en studio d'enregistrement et de montage. Ce motorisé est piloté par des cinéastes professionnels qui enseignent à des membres des Premières Nations les rudiments de base de la création vidéo, depuis la rédaction de scénario, en passant par la réalisation, la caméra, la prise de son et le montage. L'enregistrement sonore de pièces musicales est aussi possible et jouit d'une bonne popularité. Le Wapikoni mobile a d'ailleurs donné naissance en 2011 à un projet connexe consacré exclusivement à la musique et baptisé «Musique nomade»⁶⁵. Chacune de ces escales dans les communautés durent un mois. En plus des cinéastes-accompagnateurs, l'équipe de terrain compte un(e) intervenant(e) qui appuie le travail d'insertion et un(e) coordonnateur(trice) qui fait le lien avec la communauté. Ce dernier poste est octroyé à un membre de la communauté, les autres provenant de l'extérieur. Depuis 2010, certaines communautés ont un assistant-formateur issu aussi des anciens participants⁶⁶.

⁶⁴ Le projet dispose maintenant de quatre véhicules.

⁶⁵ La Maison des cultures nomades, qui chapeaute ce projet, est une maison de production dirigée par la directrice du Wapikoni mobile, Manon Barbeau. musiquenomade.com.

⁶⁶ Cette personne est généralement embauchée par le Conseil de bande.



Figure 4.1 Carte des communautés qui ont été visitées par le Wapikoni mobile
Réalisation Marc Girard et Israel Hernandez Montiel

Le financement principal du Wapikoni mobile était, jusqu'en 2011, octroyé par le programme « Connexion compétences » au sein de la « Stratégie emploi jeunesse » du ministère canadien des Ressources humaines et du Développement des compétences. Ce programme d'insertion s'adresse aux jeunes de 15 à 30 ans ayant décroché de l'école et se trouvant sans emploi. Le Wapikoni mobile a donc fait de cette population cible sa clientèle principale jusqu'à ce qu'il soit retiré du programme – nous reviendrons sur cet épisode plus loin. Ainsi, l'équipe sur le terrain était encouragée à prioriser la participation de cette tranche d'âge, de même que des décrocheurs et chômeurs. Aujourd'hui ces critères ne sont plus en vigueur ce qui a eu pour effet principal d'entraîner la participation des plus jeunes et des plus vieux.

Jusqu'en 2010, le projet roulait entre les mois de mai et d'octobre. Grâce à une contribution de Santé Canada, des escales d'hiver ont été ajoutées à ce programme et permettent maintenant de visiter certaines communautés deux fois par année. Ces escales hivernales sont cependant orientées, non plus sur l'insertion, mais sur la prévention du suicide⁶⁷. Elles se font sans les véhicules motorisés –non isolés- et nécessitent donc une contribution additionnelle de la part des communautés qui doivent fournir un espace de travail et de rangement du matériel. L'équipe qui provient de l'extérieur est logée dans la communauté, mais généralement aux frais du projet, qui assume aussi leurs dépenses de déplacement et de nourriture en plus de fournir un salaire. Les coordonnateurs locaux reçoivent un salaire. La contribution des Conseils de bande, en été, se limite à un certain appui logistique –site pour l'installation de la roulotte, branchement à l'électricité et à l'Internet, etc.- en plus d'accueillir officiellement le projet. En 2012 toutefois, deux Conseils de bande ont financé une partie de l'escale dans leur communauté⁶⁸. Certaines instances de gouvernement chez les Eeyouch (Cris) apportent aussi une contribution financière aux escales dans leurs communautés.

Depuis 2004, 21 communautés du Québec de huit nations différentes ont été visitées par le studio et ses formateurs (voir Figure 4.1 et Tableau 4.1). De ces communautés, 18 ont été

⁶⁷ Les effets de l'ajout de thématiques mériteraient d'être étudiés davantage. Les vidéos réalisées au cours de ces escales ne doivent pas nécessairement avoir de lien direct avec le thème. Cependant, certains concours ont été mis en place en vue de sensibiliser les jeunes à des thématiques particulières, comme *T'as juste une vie* financé par le ministère québécois de la Santé et des Services sociaux et une agence privée –Agence Cartier communication - qui offrent un équipement audiovisuel d'une valeur de 5000 \$ au réalisateur de la meilleure vidéo de sensibilisation aux dépendances (Wapikoni mobile 2012).

⁶⁸ Lac-Simon et Pessamit.

Nb de participants									
Communauté	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	Total
Anishnabe		5	22	48	13	20	28	9	145
Kitcisakik		3	12	41	9	10	14	7	96
Kitigan Zibi			4	1	4	2	6	1	18
Lac-Simon			1			5	8	1	15
Pikogan		2	5	4		3			14
Winneway				2					2
Atikamekw	1	7	13	31	14	17	21	15	119
Manawan			2	12	11	13	10	11	59
Opitciwan						2	3	3	8
Wemotaci	1	7	11	19	3	2	8	1	52
Cri					5	1			6
Mistissini					5				5
Oujé-Bougoumou						1			1
Innu			1	9	14	7	25	9	65
La Romaine							1	1	2
Matimekush						2	5		7
Nutashkuan					2	4			6
Pessamit			1			1	2		4
Uashat Mak Mani-Utenam				9	12		17	8	46
Mi'kmaq								1	1
Listuguj								1	1
Mohawk			3						3
Kanesatake			3						3
Total	1	12	39	88	46	45	74	34	339

Tableau 4.1 Communautés visitées par le Wapikoni mobile par années

visitées à plusieurs reprises. Il est intéressant de noter que le projet entretient des liens plus serrés avec les nations ou les communautés dont la langue seconde est le français. Celles-ci constituaient, au départ, leur clientèle cible. Près de 100 000 km ont été parcourus depuis 2004, dont 16 000 km pour la seule année 2010. Les communautés atikamekw et anishnabe de départ demeurent les communautés les plus visitées, sauf peut-être Wemotaci qui dispose maintenant d'un studio permanent. Le Wapikoni mobile est en effet à l'origine de l'implantation de studios permanents de production vidéo dans trois communautés⁶⁹. En 2012, une escale en ville s'est ajoutée, alors que l'équipe du Wapikoni mobile a travaillé avec des jeunes des Premières Nations de Montréal, et en 2013 le Wapikoni mobile a entrepris un projet-pilote dans des communautés de l'ouest du Canada.

Le travail d'insertion sociale du Wapikoni mobile semble porter ses fruits avec quelques-uns des participants, même s'il s'insère dans un travail à long terme. Chez ceux-là, le changement est évident et eux-mêmes l'associent entre autres aux visites de la roulotte. Samian, auteur-compositeur-interprète anishnabe et porte-parole du projet, affirme que le Wapikoni mobile lui a littéralement sauvé la vie. Plusieurs sont aussi devenus très autonomes avec les outils technologiques, mettant ainsi au jour de nouveaux talents.

De 2004 à 2012, près de 500 courts-métrages sont nés des studios Wapikoni mobile. Les vidéos sont majoritairement des documentaires, mais plusieurs utilisent aussi la fiction⁷⁰ ou l'expérimentation artistique pour s'exprimer. Des films d'animation et des vidéoclips sont aussi réalisés. Les documentaires traitent autant d'aspects culturels liés aux coutumes, que de sujets politiques actuels ou de tranches de la vie quotidienne, bon nombre d'entre eux se révèlent en fait des témoignages personnels. Les raisons qui poussent les gens à participer au projet sont multiples, depuis un intérêt artistique, jusqu'à un besoin de prise de parole, en passant par tous les besoins liés à l'intervention. Plusieurs vidéos sont en langue autochtone avec sous-titres. La plupart des films sont sous-titrés en français et en anglais, plusieurs le sont en espagnol, voire dans une autre langue dans certains cas de diffusion à l'étranger.

⁶⁹ Wemotaci, Kitchisakik et Mashteuish, ce dernier a toutefois fermé ses portes. Le succès de ces projets qui reposent dorénavant entre les mains des Conseils de bande est de fait inégal. Voir Serpereau (2012) pour une analyse plus détaillée.

⁷⁰ Explorant alors les domaines du drame, de la comédie, de la science-fiction ou de l'horreur.

Certains jeunes sont inscrits dans les registres même s'ils ne sont venus qu'une fois par curiosité. Le projet met de l'avant le chiffre de 2440 jeunes qui se sont impliqués, à divers degrés, dans les ateliers de formation. Ce chiffre ne distingue pas, cependant, ceux qui participent à une activité ponctuelle de ceux, moins nombreux, qui s'impliquent activement dans la réalisation d'un court-métrage.

L'objectif est que toutes les étapes de la réalisation d'un court-métrage soient prises en charge par les participants grâce à un travail d'équipe. Cependant, l'équipe de terrain intervient généralement à une étape ou à une autre en vue d'obtenir un produit fini. Ce produit doit correspondre à certains critères de qualité et de longueur afin de pouvoir être projeté dans des festivals de cinéma.

Le Wapikoni mobile se donne en effet une double mission : agir auprès des jeunes en difficulté pour favoriser leur insertion et leur autonomisation, et avoir un impact dans la sphère publique. Selon le *Rapport annuel 2008* (p. 12), le Wapikoni mobile a reçu dès ses débuts un appui de la Stratégie d'action jeunesse du ministère du Conseil exécutif du Québec, dans le but de « permettre aux jeunes de participer pleinement à la vie en société ». Le site Internet du projet annonce :

L'objectif à long terme est de favoriser l'affirmation identitaire des participants par la prise de parole, le développement des compétences et l'appropriation des outils de communication, de mettre un terme à leur isolement, de créer un réseau avec les créateurs des Premières Nations d'ici et d'ailleurs et de combattre les préjugés chez les allochtones (wapikoni.tv).

Les vidéos réalisées sont d'abord projetées au sein de la communauté où elles ont été créées, lors d'une soirée publique appelée « projection de fin d'escale ». Ces projections sont un événement en soi puisqu'elles permettent une expression particulière au sein des communautés. Une sélection est ensuite faite chaque année parmi tous les films réalisés. Cette sélection s'appuie essentiellement sur des critères de diffusion cinématographique choisis par la direction du Wapikoni mobile. Le Wapikoni mobile est en effet un projet qui s'inscrit d'abord dans les réseaux du monde cinématographique. La sélection est présentée lors d'un

lancement annuel s'insérant dans la programmation du Festival du Nouveau cinéma prenant place à Montréal chaque automne.

Le projet comporte donc un volet qui entraîne la parole autochtone dans d'autres espaces. Les films du Wapikoni mobile sont présentés dans divers événements, aussi bien au pays qu'à l'étranger, soit des festivals, des rassemblements culturels et des forums publics à caractère social, économique ou politique. Il faut aussi mentionner la web diffusion sur des sites comme wapikoni.tv (le site du projet) ou youtube.com et sur les réseaux sociaux.

Le Wapikoni mobile œuvre sur plusieurs fronts à la fois, mais aussi à différentes échelles. En plus des pôles locaux et régionaux, les partenariats se multiplient à l'international. Des projets de formation ont ainsi vu le jour avec des organisations partageant les mêmes objectifs en Bolivie, au Pérou et au Chili. Des autochtones québécois ont aussi voyagé en France, en Nouvelle-Calédonie et en Finlande pour participer à des formations et à des créations collaboratives. « Cette expansion internationale des activités du Wapikoni mobile a, entre autres, pour objectif la création de réseaux de solidarité et d'échanges entre les Premières Nations du monde » (wapikoni.tv).

Ancrages

À la fin des années 1990, la cinéaste Manon Barbeau affiliée à l'ONF, entreprend de réaliser un long-métrage en collaboration avec des jeunes de la rue de la ville de Québec⁷¹. Elle reprend ensuite la formule avec des jeunes des Premières Nations et entame la scénarisation d'un long-métrage avec des jeunes de la communauté atikamekw de Wemotaci. En cours de rédaction, la communauté perd tragiquement l'une de ses jeunes les plus dynamiques qui était engagée dans le projet de film. Wapikoni Awashish donnera son prénom, qui signifie « fleur », au projet de vidéo autochtone né par la suite. C'est en effet dans le choc qui suit ce décès que Mme Barbeau décide d'abandonner la réalisation du long-métrage, mais de mettre en œuvre un projet qui rejoindrait un plus grand nombre de jeunes des Premières Nations. Suite à son

⁷¹ *L'armée de l'ombre* (1999).

projet avec les jeunes de la rue, elle avait déjà entrepris la mise sur pied d'une expérience de studio ambulant dans les rues de Québec et de Montréal. En 2004, Manon Barbeau fonde Les productions des Beaux-Jours, une maison de production qui encadrera dorénavant les activités du Wapikoni mobile et du Vidéo Paradiso⁷².

L'approche du Wapikoni mobile vise à enseigner par la pratique, notamment à travers la création artistique. On présente généralement cette approche nommée « Apprendre en faisant », comme une « approche pédagogique propre au Wapikoni mobile », qui vise à « assurer un transfert des compétences et des connaissances en donnant une formation technique et artistique progressive sur le terrain » (Wapikoni mobile 2012). Je ne suis pas certaine que cette approche soit propre au Wapikoni mobile. Les expériences comme le CEFREC en Bolivie, Videos nas aldeias au Brésil, Ojo de Agua au Mexique, ne sont que des exemples parmi d'autres, de projets de vidéo autochtones antérieurs au Wapikoni mobile qui utilisent cette forme d'enseignement.

Quoi qu'il en soit, c'est avec la nation atikamekw, avec laquelle elle avait tissé des liens, que Manon Barbeau a lancé l'aventure du Wapikoni mobile. Un membre du Conseil de la nation Atikamekw (CNA) a suggéré de soumettre le projet à l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), qui lui a apporté son soutien. Le directeur du Conseil des jeunes de l'APNQL a joint le Conseil d'administration du Wapikoni mobile. L'Office national du film a par la suite apporté son soutien logistique, en fournissant au départ certaines ressources humaines de même que, jusqu'en 2011, des services liés à la postproduction des vidéos, ainsi que des espaces pour loger les bureaux du projet. Le Wapikoni mobile est donc d'abord un projet de cinéma, de par ses ancrages institutionnels, son intervention et sa diffusion. Les membres de son équipe, comme ses pratiques, proviennent majoritairement de ce milieu.

En 2012, le Conseil d'administration était présidé par un participant anishnabe, Kevin Papatie, et était composé de la directrice, Manon Barbeau, d'André Dudemaine, directeur des activités

⁷² Le Vidéo Paradiso qui s'adressait aux jeunes de la rue a depuis été remisé.

culturelles de Terres en vue, d'Eva Ottawa, chef du Conseil de la Nation Atikamekw, et de Clément St-Cyr, membre fondateur. Un Conseil des Gouverneurs a aussi été mis sur pied en 2010 pour appuyer le projet. Il est formé de dix membres⁷³, dont deux femmes et cinq Autochtones –dont un Bolivien à la tête d'un projet de vidéo autochtone dans ce pays.

Le Wapikoni mobile emploie une équipe permanente d'une dizaine de personnes : un directeur administratif et ressources humaines, une adjointe à la direction, une responsable du financement et du développement des partenariats assistée par une adjointe, une responsable de la comptabilité, une responsable de la communication et de la diffusion, une coordonnatrice terrain assistée par une adjointe, un responsable de la postproduction et de la coordination de l'équipement, un responsable des unités mobiles et projectionniste, de même que des stagiaires temporaires (Wapikoni mobile 2012). Ce personnel est majoritairement féminin, en plus d'être entièrement non-Autochtone⁷⁴. Il est en outre majoritairement d'origine québécoise francophone, les anglophones et les immigrants étant peu nombreux. Le Wapikoni mobile compte par ailleurs sur un personnel de terrain, formateurs et intervenants, composé, pour l'année 2012, de 33 personnes. Ces trente-trois personnes- dont la moitié sont des femmes- proviennent de l'extérieur des communautés – bien que l'une d'entre eux soit Autochtone⁷⁵. À eux s'ajoutent les coordonnateurs locaux, choisis parmi les communautés visités⁷⁶.

Les visites dans les communautés s'organisent généralement en collaboration avec les Conseils de bande. En plus des frais mentionnés plus haut, certains conseils ont défrayé les coûts de déplacement des jeunes à certains événements - le lancement annuel du Wapikoni mobile par exemple. Selon des commentaires recueillis avant 2011, certains conseils seraient

⁷³ Gérald Larose, président, Caisse solidaire Desjardins ; Bernard Hervieux, directeur général, SOCAM (Société de communication Atikamekw-Montagnais); Stanley Vollant, chirurgien, responsable du volet autochtone, Faculté de médecine, Université de Montréal ; Judith Brosseau, vice-présidente principale, programmation, communication et médias interactifs, les Chaînes Télé Astral ; Guy Gendron, service aux collectivités, UQAM ; Jean-Claude Therrien Pinette, coordonnateur des services communautaires, Uashat mak Mani-Utenam ; André Picard, vice-président, affaires publiques et corporatives, Groupe Juste pour rire ; Ivan Sangines, directeur, CEFREC et Festival international des Peuples indigènes, Bolivie ; Serge Rock, coordonnateur Réseau jeunesse des Premières Nations, APNQL ; Michelle Audette, directrice générale, Femmes autochtones du Canada (*Rapport annuel 2012*).

⁷⁴ Sauf pour deux employées occasionnelles.

⁷⁵ Contrairement aux employés permanents, et bien qu'ils soient remerciés, les employés de terrain ne sont pas présentés dans les derniers rapports annuels.

⁷⁶ Le projet n'a pas cru bon présenter ou remercier les coordonnateurs locaux dans les derniers rapports annuels, alors que dans le *Rapport annuel 2005* ils sont présentés avec leur photo.

toutefois assez désintéressés du travail du Wapikoni mobile, bien que d'autres en perçoivent le potentiel et tentent de favoriser sa venue. Le projet cherche donc à entretenir une communication active avec les conseils. Certains autres organismes autochtones offrent leur appui au projet, c'est le cas de la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec, du Conseil tribal Mamit Innuat⁷⁷ et de l'institut Tshakapesh - ancien institut culturel et éducatif montagnais.

Le Wapikoni mobile est financé par différentes instances des gouvernements fédéral et provincial. Certaines de ces instances le financent dans une optique d'intervention sur les populations à risque, par exemple le ministère canadien de la Santé ; d'autres cherchent à agir plutôt sur le public en général dans une optique de sensibilisation, comme le faisait Patrimoine canadien en 2008 dont « le soutien vise à financer des activités de sensibilisation du public dans le cadre de la lutte contre le racisme » (Wapikoni mobile 2008 : 13), ou encore la Ville de Montréal, à travers son Programme d'action culturelle, qui finançait en 2012 des ateliers de sensibilisation dans des écoles et organismes communautaires de son territoire utilisant la projection de vidéos du Wapikoni mobile. Le Centre national de prévention du crime de Sécurité publique Canada a financé le projet en 2007-08, de même que la réalisation d'une étude d'impact. « L'étude, réalisée par la firme Gripma, confirme que le Wapikoni mobile atteint ses objectifs en renforçant l'estime de soi des participants et en leur permettant de développer des aptitudes sociales » (*ibid.*). Condition féminine Canada, à travers un programme de Promotion de la femme, a subventionné divers projets spécifiques d'intervention auprès des femmes. Ces projets visaient « à favoriser l'acquisition de compétences professionnelles, le développement de l'estime de soi et la prise de parole publique chez les jeunes femmes autochtones. Elles ont ainsi l'occasion de s'exprimer à travers les oeuvres réalisées dans le cadre des ateliers et durant les activités de diffusion » (Wapikoni mobile 2008).

À l'aube de la saison 2011, sans préavis, le gouvernement fédéral a néanmoins décidé de ne pas reconduire un financement annuel de près d'un demi-million de dollars. Plusieurs jeunes

⁷⁷ Regroupe les Conseils de bande de quatre communautés innues.

qui attendaient le passage de la roulotte disent qu'Ottawa a ainsi ajouté à leur colère et à leur sentiment d'être lésés. Les appuis politiques et personnels reçus (ex. 2000 amis Facebook en 4 jours ; pétition signée par 4000 personnes déposée à la Chambre des Communes en septembre, spectacle-bénéfice à guichet fermé en novembre) et la couverture médiatique montrent que la sympathie pour le projet est assez importante. Les médias ont fait état de la situation assez largement pour que *Le Devoir* parle du « phénomène Wapikoni mobile » (30 juillet 2011).

Les appuis ont été aussi nombreux que diversifiés. Depuis les participants eux-mêmes⁷⁸, jusqu'aux leaders autochtones (Roméo Saganash, député fédéral ; Matthew Coon-Come, Grand Chef du Grand Conseil des Cris ; Éva Ottawa, Grande Chef de la Nation Atikamekw ; Ghislain Picard, Grand Chef de l'Association des Premières Nations du Québec et du Labrador ; Shawn Atleo, Grand Chef de l'Association des Premières Nations du Canada), en passant par le milieu politique (le gouvernement québécois et le NPD, le parti d'opposition officielle à Ottawa, ont déploré l'attitude du gouvernement conservateur) ; de même que par les organisations de défense des droits (Amnistie Internationale). Plusieurs artistes ont offert des œuvres et des prestations dans le but de ramasser des fonds pour soutenir le projet.

Le gouvernement fédéral a malgré tout choisi de garder le silence et de ne pas rencontrer la direction du Wapikoni mobile. Le financement retiré au projet a d'abord été suspendu au mois de mai dans la foulée de la tenue des élections, pour être définitivement retiré un mois plus tard, sans autres explications que celle de dire que le projet ne répondait plus aux exigences du programme «Connexion compétences» du ministère des Ressources humaines et du Développement des compétences qui vise un objectif d'insertion. Certaines hypothèses avancent que la décision gouvernementale pourrait en fait être une réaction à l'élargissement d'un certain espace de participation des Autochtones⁷⁹. Le gouvernement canadien continue, par le biais de certains de ses ministères, à subventionner des projets spécifiques du Wapikoni

⁷⁸ Le projet a mis en ligne une série de témoignages vidéos et écrits des participants, wapikoni.tv/escales/journaux-de-bord-des-escales.

⁷⁹ Pierre Dubuc dans *L'Aut Journal* du 14 octobre 2011 fait par exemple un lien entre ces coupures et des sources –le *Globe and Mail* entre autres- qui avancent que les Services de renseignement canadiens surveillent actuellement les organisations autochtones.

mobile, mais Service Canada n'a toujours pas reconduit son financement de 490 000\$. Santé Canada, qui avait commencé en 2009 à financer des escales axées sur la prévention au suicide, est devenu le principal partenaire financier du Wapikon mobile.

En mai 2012, sa directrice annonçait que l'organisation a « non seulement retrouvé le budget habituel, mais aussi généré plusieurs nouveaux projets qui nous permettent de diversifier notre intervention auprès des jeunes des Premières Nations »⁸⁰. Le Wapikoni mobile a ainsi survécu à la crise de 2011 en diversifiant son financement public et privé pour garder le cap. Le gouvernement québécois, par le biais de son Secrétariat aux Affaires autochtones, a annoncé en novembre 2012 un financement de 500 000\$ pour cinq ans.

Cette diversification des sources de financement entraîne l'apparition de nouveaux partenaires, tels que des Conférence régionale des élus⁸¹ qui ont subventionné la tenue d'escale dans leur région en 2012. Le Conseil des arts de Montréal octroie par ailleurs de l'aide pour diverses activités de diffusion. Toujours selon le *Rapport annuel 2012*,

La part du budget de sources non gouvernementales a continué de croître. L'augmentation provient du soutien de fondations privées, d'organismes parapublics et du secteur privé, ainsi que des revenus générés par les activités de diffusion, dont une entente avec la chaîne de télévision pancanadienne APTN.

Il faut souligner que les personnes impliquées à tous les niveaux dans la réalisation des films doivent signer une décharge qui les libère des droits de propriété au profit de la Corporation Wapikoni mobile. Le montant des redevances demeure toutefois marginal étant donné que la majorité des diffusions n'entraîne aucun revenu.

En 2012, le Wapikoni mobile comptait sur quatre instances fédérales et cinq provinciales, six organismes paragouvernementaux, trois organismes municipaux, sept corporations privées, sept organismes autochtones et deux conseils de bande, en plus de dons privés. Le Wapikoni mobile est ainsi financé par quelques corporations privées comme la Fondation J. Armand

⁸⁰ Bulletin du Wapikoni mobile mai 2012, wapikoni.tv/le-mot-de-manon-mai-2012

⁸¹ CRÉ de Lanaudière et de Montréal.

Bombardier, la Fondation Simple Plan et Telus comité d'investissement de Montréal (Wapikoni mobile 2011)⁸².

En bref, il est financé par des organismes pour l'un ou l'autre de ses deux volets, soit le volet diffusion cinématographique, soit le volet insertion socioéconomique. D'autres corporations participent à son soutien en fournissant une aide logistique, comme Astral Media qui remet chaque année une caméra en prix à un participant, ou des transporteurs qui fournissent le transport de l'équipe terrain et/ou de la roulotte lorsque nécessaire, comme la compagnie innue Transport ferroviaire Tshiuetin ou la compagnie maritime Relais Nordik. La compagnie ferroviaire QNS&L assure aussi, depuis 2008, le transport ferroviaire de la roulotte entre Sept-Îles et Schefferville- ville voisine de la communauté innue Matimekush-Lac-John et de la communauté naskapie Kawawachikamach. Or la QNS&L appartient à la compagnie minière Iron Ore –elle-même propriété de Rio Tinto. L'une des vidéos du Wapikoni mobile⁸³, qui aborde précisément l'enjeu du développement minier pour les communautés, remercie la QNS&L dans son générique. Le générique d'au moins une vidéo plus récente⁸⁴ provenant de la même communauté affiche les logos de Iron Ore et de Rio Tinto, sans toutefois que ces partenaires financiers n'apparaissent dans les rapports annuels⁸⁵.

Lieux

Tout comme les ancrages du projet, les lieux qui l'accueillent ont une grande importance. Ces lieux comprennent des bureaux administratifs à Montréal, les roulottes et autres lieux de formation et de création, les lieux de tournage et autres lieux fréquentés par l'équipe dans les communautés, les autres médias, de même que les divers espaces de diffusion.

⁸² Le *Rapport annuel 2012* annonce de nouveaux partenariats pour 2013 avec Gaz Métro et avec la Fondation de la famille J.W. McConnell pour les projets dans le reste du Canada.

⁸³ *Kushtakuan -Danger* (2009)

⁸⁴ *Ussinnium* (2010). Les films plus récents ne portent pas ces logos.

⁸⁵ Ils sont mentionnés uniquement dans le *Rapport annuel 2008*.

L'équipe administrative du Wapikoni mobile était logée jusqu'en 2011 dans les bureaux de l'Office national du film, sur la voie de desserte de l'autoroute métropolitaine à Montréal. Un participant du projet m'a fait remarquer de façon très pertinente que, à l'image de l'espace réservée aux Autochtones dans la société, les bureaux du Wapikoni mobile occupaient un espace marginal de l'édifice de l'ONF, soit un sous-sol peu éclairé. Depuis, le projet a relogé ses bureaux dans un espace beaucoup plus central -quartier Rosemont-, dans un loft lumineux occupant une usine désaffectée. Cet emplacement n'en constitue pas moins une occupation de l'espace révélatrice d'une position : montréalaise, artistique, de classe moyenne ou aisée.

La présence de l'équipe dans les communautés est en soit un sujet d'investigation, mais certaines remarques des participants laissent entrevoir l'impact de ce nouvel espace que représente la roulotte. Il s'agit d'un espace temporaire relié à toute une série de réseaux multiscalaires. Une participante témoigne ainsi de son expérience : « Quand je suis entrée pour la première fois dans la roulotte, j'ai observé ma cousine agir comme si elle était chez elle. Tandis que l'équipe elle, chaleureuse et accueillante, avait le tour de nous faire sentir à notre place. Donc, au bout de deux semaines, je me sentais moi aussi à la maison ». Pour plusieurs, la roulotte constitue un espace libre des préjugés et tabous qui ont cours dans les communautés. Ils disent apprendre à y connaître des gens à qui ils ne parleraient pas autrement. « On apprend beaucoup de choses sur les gens de la communauté, car le jugement est absent quand on met les pieds dans la roulotte ». Cela dit, la roulotte demeure un lieu réglementé, contrôlé par l'équipe de terrain, et au sein duquel les relations de pouvoir entre formateurs et apprentis demeurent bien marquées même inconsciemment.

Les kilomètres parcourus par ces roulottes tissent un territoire d'appartenance entre les communautés, entre les nations et avec le reste du Québec, mais ce réseau de possibilités se voit amplifié par la diffusion des vidéos⁸⁶ et surtout par les voyages des participants. Les lieux dans lesquels les participants apparaissent s'inscrivent parfois comme des espaces instaurés par l'État ou de grandes institutions transnationales, parfois comme engendrés plutôt par la société civile. Ces espaces se font formels ou informels, publics ou privés, et naissent, ou non,

⁸⁶ Voir Serpereau (2011) pour une étude des espaces de diffusion des vidéos.

d'actes directement contestataires. Les lieux de leurs actes de parole prennent place dans des villes voisines des communautés, ailleurs au Québec, ou encore dans des métropoles ou communautés d'Amérique ou d'Europe. Étant donné les bases cinématographiques du projet, la plupart de ces lieux sont créés dans le cadre de festivals de films, que ces festivals soient orientés ou non sur la vidéo et le cinéma autochtone⁸⁷. Les voyages s'organisent aussi autour de projets d'échanges avec d'autres peuples autochtones ou encore autour de formations techniques. Les participants prennent part à des tables rondes ou autres événements publics dans le cadre de ces rencontres, comme des colloques, des journées de sensibilisation, des événements festifs, etc. Les lieux investis sont donc souvent des salles de cinéma. Mais les participants apparaissent aussi dans des salles de classe – à tous les niveaux scolaires-, dans des salles de conférence, habituellement pour des tables rondes, ou dans des forums. Même dans les lieux qui ne sont pas prévus à cet effet, leurs apparitions se doublent généralement d'une projection de films du Wapikoni mobile. Le plus souvent, les participants prennent place à l'avant de la salle, sur une scène, devant un auditoire. Des microphones sont la plupart du temps utilisés pour faire porter leur parole autant que celle des personnes de l'auditoire qui désirent leur poser des questions ou leur faire des commentaires.

À ces lieux, il faudrait ajouter ceux où prennent place les entrevues données par les participants à des médias. De même, les lieux des échanges auxquels prennent part les participants doivent être considérés, des lieux de formations en audiovisuel à Montréal, à Marseille, ou ailleurs ; des lieux d'échanges avec des communautés autochtones d'ailleurs ; des lieux de création collaborative, etc.

Les participants du Wapikoni mobile sont, il va sans dire, appelés à fréquenter des espaces de prise de parole qui n'ont pas de liens avec le projet. Ils le faisaient avant l'apparition du projet, peut-être le font-ils davantage après leur participation à des événements du Wapikoni mobile,

⁸⁷ Au Québec, outre le festival Présence autochtone, les festivals suivants ont déjà accueilli des participants : Festival du Nouveau cinéma, Rendez-vous du cinéma québécois, Rencontres internationales du documentaire de Montréal et Fantasia. Voir Annexe 1 pour une liste détaillée des lieux fréquentés.

puisque ces événements leur permettent de développer des contacts et de prendre part à des réseaux⁸⁸.

Au mois de mai 2013, une délégation du Wapikoni mobile s'est ainsi rendue au siège social des Nations unies à New York, invité à la 12^e session de l'Instance permanente sur les questions autochtones. L'équipe a fait le trajet avec l'un des véhicules motorisés aux couleurs du Wapikoni mobile afin de présenter le projet et ses vidéos aux délégués de même qu'au grand public. L'image de la roulotte du Wapikoni mobile arpentant les rues de New York après avoir parcouru les chemins de terre des communautés autochtones du Québec, était assez frappante. Elle rappelait en outre cette image des canots cris ayant parcouru la même distance par voies fluviales au début des années 1970 pour se faire entendre devant les Nations unies dans leur lutte pour participer au développement de leur territoire ancestral. L'une des participantes parle de cet événement comme d'une expérience fondatrice qui lui a fait prendre conscience de l'ampleur de son parcours depuis sa réserve isolée jusqu'à cette instance internationale de prise de parole.

Diffusion

Les DVD d'une sélection annuelle des vidéos du Wapikoni mobile circulent dans divers milieux. Depuis 2011, les vidéos sont toutes mises en ligne sur le site Internet wapikoni.ca⁸⁹. Plusieurs peuvent aussi être visionnées sur youtube.com, de même que sur les réseaux sociaux. Les «meilleurs» films –selon les critères cinématographiques mis de l'avant par l'équipe Wapikoni mobile- sont en outre soumis à plusieurs festivals et événements. En 2010 par exemple, l'année la plus importante en terme d'escalas et de diffusion, des courts-métrages ont été présentés dans 92 événements tant au pays qu'à l'étranger, ce qui constitue un auditoire d'environ 21 000 personnes (Wapikoni mobile 2010). Ces événements sont principalement des festivals de cinéma, des démonstrations d'arts autochtones, des rassemblements culturels et

⁸⁸ Des participants ont par exemple été invités à l'École d'été de l'Institut du Nouveau Monde à Montréal en 2011 et 2012, sans que cette participation ne relève du Wapikoni mobile.

⁸⁹ Il est à noter que l'adresse du site a été modifiée en 2013, elle est revenue à wapikoni.ca après avoir été wapikoni.tv quelques années.

des événements publics à caractère social, économique ou politique. Comme le détaille le *Rapport annuel 2010* (p. 65) : « Parmi tous ces événements, 44 étaient à caractère culturel (30 au Québec, 14 ailleurs au Canada) et 19 à caractère social ou politique pour sensibiliser et échanger avec des publics diversifiés (14 au Québec et 5 ailleurs Canada) ».

Des courts-métrages réalisés par de jeunes cinéastes du Wapikoni mobile ont par ailleurs été sélectionnés pour être projetés en avant-programme de longs-métrages à large diffusion. En 2007, *L'amendement* de Kevin Papatie, présenté avec *L'âge des ténèbres* de Denis Arcand dans 83 salles à travers le Québec, a été vu par plus de 200 000 personnes ; *Kokom déménage* de Vince et Évelyne Papatie a été projeté en salle avant *Le peuple invisible* de Richard Desjardins et Robert Monderie et a ainsi été vu par 10 000 spectateurs. En 2010, le film *Tshitashun (Chiffre)* de James Picard a tourné dans 54 salles du Québec. En 2012, le court-métrage *Chevelure de la vie* de Réal Junior Leblanc a joué en salle en avant-programme du film *Mesnak* d'Yves Sioui-Durand et *Nous sommes* de Kevin Papatie en avant-programme du film *Inch'Allah* d'Anaïs Barbeau-Lavalette. Quatre films ont par ailleurs joué en boucle de mai à octobre 2010 à l'entrée du pavillon du Canada à l'Exposition universelle de Shanghai⁹⁰. En 2011, le film *Déboires* de la jeune réalisatrice Délia Gunn a été sélectionné pour jouer au Marché du Film au Festival de Cannes et en février 2013 le court-métrage *Le rêve d'une mère* de Cherilyn Papatie a joué au Festival du cinéma de Berlin. La télévision et la radio de la chaîne publique Radio-Canada ont présenté, à l'hiver 2012, une série de reportages sur les Premières Nations du pays – *Le 8^e Feu-*, dont quatre ont été réalisés par de jeunes autochtones ayant fait leurs débuts avec le projet Wapikoni mobile.

Le Wapikoni mobile concentre ses efforts de diffusion essentiellement sur le milieu du cinéma. En 2012, la quantité de ses activités de diffusion a été diminuée pour viser une certaine «qualité».

L'un des objectifs de diffusion pour l'année 2012 était de viser plus stratégiquement des événements et des festivals favorables à un large rayonnement des oeuvres du Wapikoni dans le but d'alléger les tâches reliées à ce poste. Le résultat de cette initiative a été fructueux. En dépit d'une réduction

⁹⁰ Il s'agit des films de Tracy Mapachee et Malik Kistabish (*Danse traditionnelle*), d'Abraham Cote (*The City*), de Louis-Philippe Moar (*Kick it Now*) et de Marie-Pier Ottawa (*Les petits bonheurs*).

de près d'un tiers des activités en 2012, les oeuvres du Wapikoni ont récolté 10 prix dans des festivals canadiens et internationaux, un record ! (Wapikoni mobile 2012 : 57).

Une soixantaine de prix ont été décernés à des vidéos du Wapikoni mobile depuis ses débuts⁹¹. L'équipe du Wapikoni mobile s'est aussi vue récompensée à quelques reprises pour l'ensemble de son travail. La Commission des droits de la personne et de la jeunesse du Québec a par exemple octroyé son prix Droits et libertés 2011 au Wapikoni mobile, alors que deux agences des Nations unies, l'Alliance des civilisations des Nations unies (UNAOC) et l'Organisation internationale pour les migrations (IOM), lui décernaient un prix Plural + en 2012. Pour ce dernier prix, il semble que le jury ait été :

séduit par les films et la mission du Wapikoni mobile, [et] a décidé de récompenser l'ensemble de l'oeuvre de l'organisme et de ses participants en créant un nouveau prix, le Plural + Honorable Mention Award. Ce prix apporte une reconnaissance de l'organisme et de son travail sur la scène internationale (Wapikoni mobile 2012 : 61).

Serpereau (2011 : 404), qui a étudié la diffusion des vidéos du Wapikoni mobile, affirme que celles-ci sont projetées dans deux types d'espaces différents. Au deux tiers, elles sont diffusées dans des espaces où elles servent à briser la « perception partielle voire partielle » dominante. Elles visent alors à « convaincre d'une nécessité d'entreprendre une action ». Par contre, un tiers des vidéos projetés dans l'espace public le sont dans des espaces déjà sensibles aux enjeux qu'elles soulèvent et où le but est de « participer à des dynamiques déjà formées autour de questions autochtones ». L'auteur considère que ce dernier type d'espace correspond aux contre-sphères publiques⁹² de Fraser (1997a), dont j'ai discuté au chapitre 2. Celles-ci représentent

des espaces de repli temporaires où des communautés d'intérêt peuvent à la fois se voir en tant que telles, prendre conscience de leur force, mener les débats nécessaires [...] et enfin renforcer leur capacité à produire des discours suffisamment en adéquation avec les règles imposées par ceux qui dominent l'arène symbolique pour qu'il ne puissent pas être balayés au prétexte qu'ils

⁹¹ Voici à titre d'exemple la liste des prix remportés par différentes vidéos en 2012 : Prix Jeunesse du Festival Ciné Alter'Natif à Nantes, France ; Prix du meilleur court expérimental et Prix meilleure animation, Arlington Film Festival, Etats-Unis ; Prix du jury – catégorie amateur, Festival Cinémental, Saint-Boniface, Manitoba ; Prix Coup de coeur Télé-Québec et Prix Jeune espoir Main Film, Festival Présence autochtone, Montréal ; Prix Ellen Monague pour la meilleure oeuvre jeunesse, Festival ImagineNATIVE, Toronto.

⁹² Il utilise plutôt la traduction « contre-public subalterne ».

sont hors cadre, le tout en étant à l'abri des remous qui agitent cette arène (Serpereau 2011 : 404).

Cette définition correspond en fait aux contre-sphères publiques faibles de Fraser (1997a). Ces contre-sphères publiques sont des espaces émancipatoire à deux niveaux : ils servent à se regrouper et à se repositionner, et cherchent à atteindre un espace public plus large.

Événements

Au-delà de la diffusion des films, certains des participants ont été invités à présenter eux-mêmes leur travail lors d'événements ou dans les médias - voir section ci-dessus pour une description de ces lieux. Le projet cherche à former des jeunes « qui prennent la parole et sont entendus » (wapikoni.tv). Se faisant, il participe à tisser un réseau de soutien qui relie des nations et des communautés autochtones et non-Autochtones du Québec, mais aussi des espaces à différentes échelles.

Entre 2005 et 2012, 83 participants ont voyagé dans 17 villes québécoises, 4 villes canadiennes et 13 pays différents (principalement la France et des pays d'Amérique du Sud comme le Brésil, le Chili et la Bolivie) (voir Tableau 4.2). Ces chiffres proviennent d'une compilation personnelle des rapports annuels du projet. Cela représente 119 voyages à l'étranger, incluant le Canada, et 221 voyages au Québec dans 1329 événements différents⁹³. Le festival ImagineNATIVE de Toronto ; le Native American Film+Video Festival de New York ; les festivals Présence autochtone, Rencontres internationales du documentaire, Fantasia et Rendez-vous du cinéma québécois, à Montréal ; le Festival du réseau latinoaméricain de cinéma et moyens de communication des peuples autochtones (CLACPI) ; ainsi que le Festival international du court-métrage de Clermont-Ferrand et autres festivals en France, ont, plus d'une fois, invité les participants du Wapikoni mobile à présenter leur(s) film(s). À ces événements, il faudrait ajouter les entrevues données par les participants à des

⁹³ Se référer à l'Annexe 1 pour la liste.

médias écrits, radio ou télévisuels⁹⁴ pour lesquels je n'ai pas de chiffre. Il n'est pas rare que les participants donnent une ou des entrevues en marge de leur passage dans un événement ici ou à l'étranger. D'autres formes d'échanges permettent aussi aux jeunes de voyager. Des formations ont par exemple eu lieu à Montréal, en collaboration avec l'Université du Québec à Montréal, et à Marseille, en France, en collaboration avec une organisation française. Dans ce dernier cas, six jeunes ont pris part, à l'été 2011, à un mois de formation technique et de projections publiques. Selon les données des rapports annuels du projet, l'auditoire moyen à un événement se situerait autour de 180 personnes. L'auditoire moyen des événements auxquels j'ai pour ma part assisté se situerait davantage entre 50 et 100 personnes, mais je n'ai pas de chiffres à ce sujet.

Les cartes présentées aux figures 4.2 et 4.3 dévoilent les trajectoires des déplacements des participants. Le Tableau 4.2 dresse la liste des villes visitées, de même que la fréquence de ces visites par année, alors que le Tableau 4.3 recense les communautés d'origine de ces participants. On remarque que les événements auxquels les participants assistent prennent place surtout au Québec et en France, avec une ouverture en Amérique latine. Montréal est de loin la ville la plus visitée, suivi par Québec.

Certaines communautés reçoivent le projet depuis longtemps, ce sont celles qui ont envoyé le plus de participants à des événements. Certains participants se révèlent aussi, pour différentes raisons, des invités populaires aux événements et affichent plusieurs déplacements. Ces raisons vont de leurs mérites personnels comme artiste ou orateur, jusqu'à des considérations logistiques –par exemple la proximité de leur communauté d'un grand centre-, en passant par les relations personnelles qu'ils ont su créer au sein du projet et ailleurs. Le Tableau 4.3 détaille le nombre d'événements auxquelles ont participé des jeunes de chaque communauté.

Selon mes calculs à partir des chiffres des rapports annuels, 51% des espaces où les participants ont été invités étaient sensibles aux questions autochtones (voir Tableau 4.4).

⁹⁴ Des médias comme : Radio-Canada, RDI, *Le Devoir*, *La Gazette des femmes*, *The Gazette*, RFO (Radio-France Outre-Mer), Radio-France et Télé-Nantes ont déjà fait des entrevues avec des participants.

Villes visitées	Année								
	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	Total
Belgique				2					2
Bruxelles				2					2
Bolivie				5					5
La Paz				5					5
Brésil				5	5				10
Brasilia				2					2
Goiania					2				2
Goiás					2				2
Mato Grosso do Sul					1				1
Pirenopolis				1					1
Sao Paulo				1					1
Xingu				1					1
Canada		1	1	4	6	5	6	2	25
Ottawa					5	1	2	1	9
Toronto			1	1	1	2	2	1	8
Vancouver		1				2	2		5
Winnipeg				3					3
Chili					10				10
Pucon					2				2
Santiago					4				4
Temuco					4				4
Équateur					2	1			3
Quito					2	1			3
États-Unis		1	2		1		3		6
Denver			2						1
New York		1			1		3		5
Finlande						1			1
Inari						1			1
France		4		3	5	6	16		34
Albertville					1				1
Amiens						1			1
Aubagne				1					1
Bretagne				1					1
Cadenet					1				1
Clermont-Ferrand						1			1
Décines				1					1
Foncalquier							4		4
Lyon					1				1
Marseille					1	2	7		10

Nantes					1	1	1		3
Ouroux-en-Morvan							1		1
Paris						1	3		4
Pau		3							3
Trouville		1							1
Mexique					9				9
México					3				3
Oaxaca					3				3
San Cristobal de las Casas					3				3
Nouvelle-Calédonie								2	2
Pwêédi Wiimîâ								2	2
Paraguay					8	1			9
Asuncion					6				6
Flor de Cerro					2				2
San Bernardino							1		1
Québec	1	7	36	59	9	31	49	29	221
Gatineau			1	1			2	1	5
Joliette								1	1
Longueuil			1	3					4
Maniwaki			4						4
Mashteuiatsh		3							3
Montréal	1	4	26	33	8	22	36	21	151
Portneuf						1			1
Québec			1	20	1		7	3	32
Rimouski						1		3	4
Rouyn-Noranda			1						1
Saguenay						2			2
Saint-Casimir			1	1					2
Saint-Jean-de-Matha						3			3
Sherbrooke			1						1
Témiscaming						1			1
Trois-Rivières							1		1
Val D'Or				1			3		4
Suisse				1					1
Nyon				1					1
Uruguay							1		1
Montevideo							1		1
Total	1	13	39	88	46	45	74	34	340

Tableau 4.2 Liste des villes visitées entre 2004 et 2012

Communauté d'origine	Total participants	Nb de femmes
Anishnabe	29	8
Kitcisakik	13	5
Kitigan Zibi	4	1
Lac-Simon	7	
Pikogan	4	1
Winneway	1	1
Atikamekw	32	16
Manawan	18	11
Opitciwan	5	2
Wemotaci	8	3
Cri	2	2
Mistissini	1	1
Oujé-Bougoumou	1	1
Innu	17	6
La Romaine	1	
Matimekush	3	2
Nutashkuan	1	1
Pessamit	4	1
Uashat Mak Mani-Utenam	8	2
Mi'kmaq	1	
Listuguj	1	
Mohawk	2	1
Kanesatake	2	1
(vide)		
(vide)		
Total	83	33

Tableau 4.3. Liste des communautés d'origine des participants à des événements entre 2004 et 2012

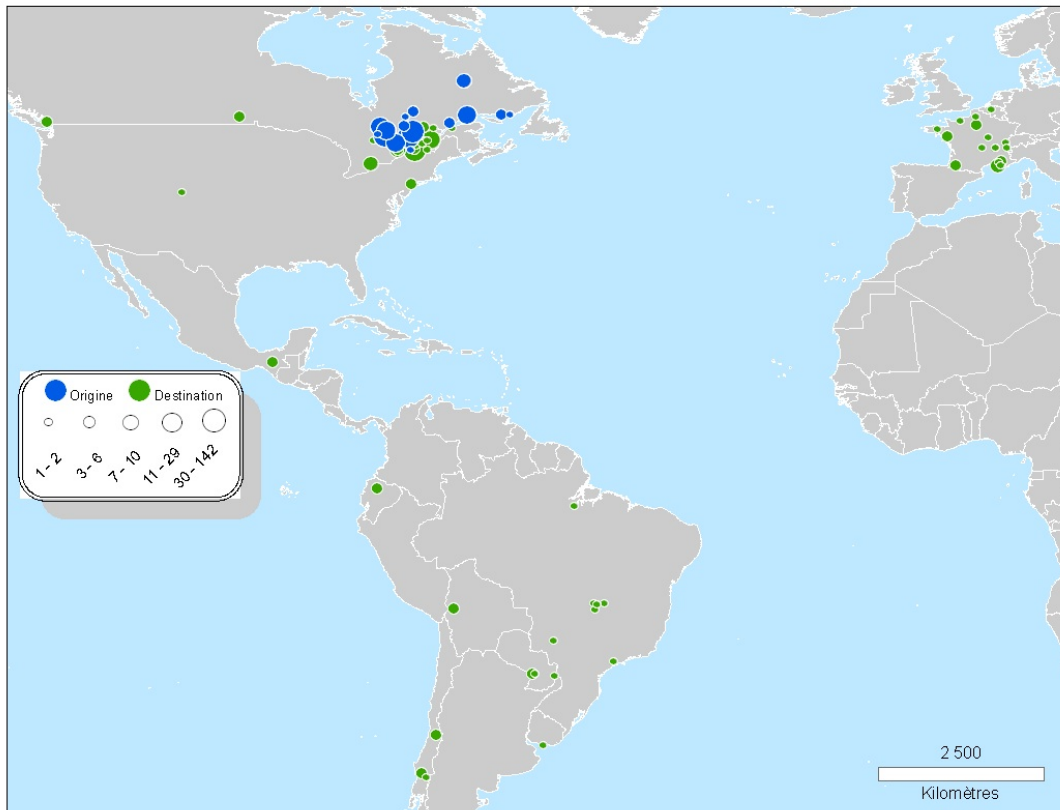


Figure 4.2 Carte des communautés d'origine et des villes visitées par les participants entre 2004 et 2012; Réalisation Daniel Naud

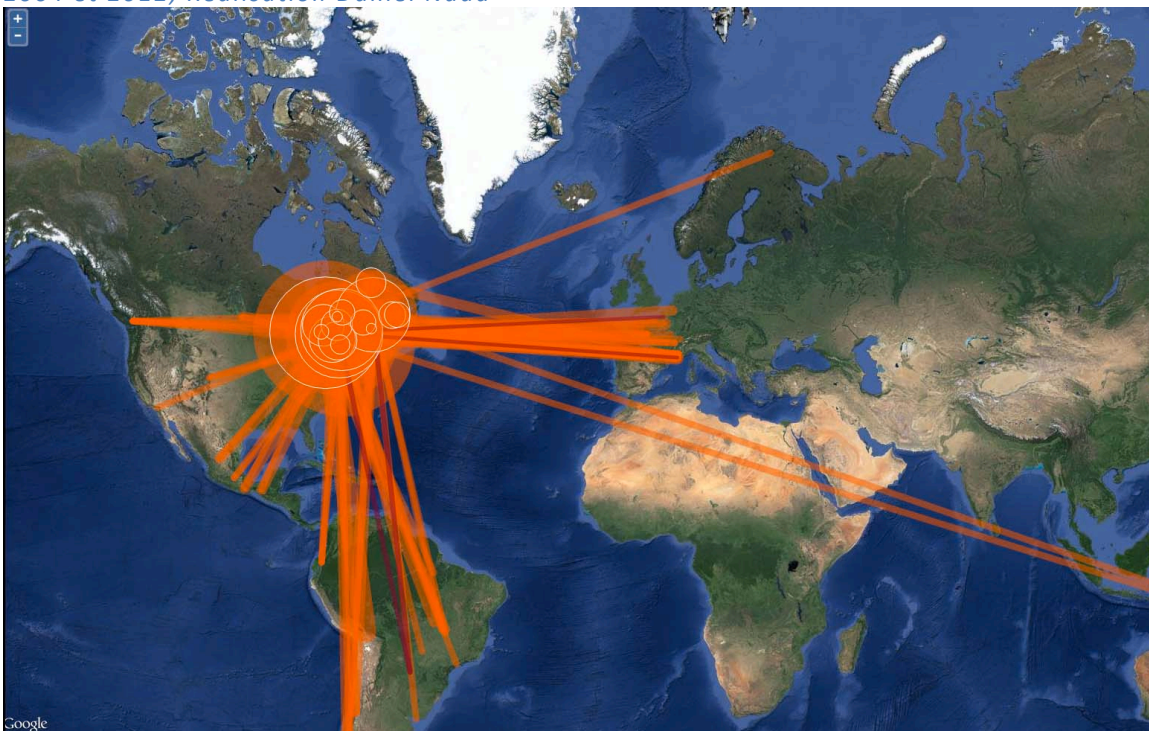


Figure 4.3 Carte des trajectoires des participants entre 2004 et 2012; Réalisation Daniel Naud ; http://scaquard.classonetech.com/?key=0Albv1GRK9_b4dHhIV1VCd3lxWmcteGIBbWg5dzNIVIE

Ce calcul ne concerne pas le degré de sensibilité qui peut varier grandement en fonction des auditoires. Je pense, comme Serpereau (2011), que ces espaces participent à une certaine contre-sphère publique. Il est dorénavant reconnu que les médias alternatifs forment des contre-sphères publiques travaillant à la redistribution des ressources et du pouvoir (Kidd et Rodriguez 2010). Or, qu'elles aient pour but de sensibiliser et de convaincre ou bien de participer à une certaine résistance, comme dans les contre-sphères publiques, les prises de parole des jeunes prennent part à un processus de transformation de l'espace public. Je discuterai de ces transformations dans le chapitre suivant.

Type d'événement	Événements	
	Nb total d'événements	Événements autochtones
Colloque	18	10
Échange interculturel	22	12
Entrevue	4	4
Événement autochtone	1	1
Festival	5	
Festival de films	63	
Festival de films autochtone	49	49
Formation	12	12
Forum	8	7
Lancement annuel	67	67
Projection-discussion	82	11
Remise de prix	5	1
Table ronde	4	
Total	340	174

Tableau 4.4 Liste des types d'événements

Les raisons de la prise de parole publique des participants sont aussi diversifiées que celles évoquées pour participer au Wapikoni mobile lui-même. Certains s'affirment politiquement en le faisant, d'autres disent vouloir partager leur culture, certains sont curieux et d'autres encore ne sont pas très sûrs de leur rôle. Ils interviennent de différentes manières en fonction de leur

personnalité, du type d'évènement et des auditoires qui leur répondent. Il arrive que des réalisateurs présents à un événement ne se voient pas offrir de prendre la parole, mais la plupart sont invités à présenter leur film, voire à répondre aux questions des salles qui les visionnent. Le projet qui dit vouloir :

- *Donner l'occasion aux jeunes de sortir de leur cadre de vie habituel et de côtoyer d'autres univers en y présentant leurs oeuvres, ensemble et séparément, devant des spectateurs de tous les milieux et de tous les groupes d'âge.*
- *Contribuer à l'enrichissement réciproque des uns et des autres.*
- *Relier les autochtones aux allochtones et établir un dialogue.*

(Wapikoni mobile 2012 : 7-8).

Sur 83 participants ayant pris part à des événements entre 2005 et 2012, 33 étaient des femmes, soit 40% (voir Tableau 4.3). Si les femmes sont moins nombreuses au sein du projet⁹⁵, elles sont encore moins nombreuses à voyager. La raison la plus souvent évoquée pour expliquer ce phénomène est liée à la maternité. Plusieurs femmes autochtones, on le sait, deviennent mère tôt dans leur vie et doivent donc arrimer leurs activités à cette responsabilité. Certains voyages de participantes ont par exemple dû être annulés à cause d'une grossesse.

Lorsqu'ils voyagent avec le Wapikoni mobile, au Québec comme à l'étranger, les participants n'ont pas à payer leurs frais de déplacement, d'hébergement et de subsistance. Ceux-ci sont parfois pris en charge par l'organisation hôte. Lorsque ce n'est pas le cas, le Wapikoni mobile obtient du financement d'organismes tels que les Offices jeunesse internationaux du Québec (OJIQ) ou le Conseil des Arts et des Lettres du Québec (CALQ) qui subventionne le Wapikoni mobile depuis 2007 dans une optique de circulation des œuvres à l'étranger : « cette subvention permet de diffuser les courts-métrages dans une trentaine de festivals et d'événements à l'étranger et à une quinzaine de réalisateurs autochtones d'aller y présenter leurs oeuvres et de participer à des conférences, colloques, tables rondes » (Wapikoni mobile 2011 : 19). Le *Rapport annuel 2012* (p. 57) souligne que :

[L]es voyages sont généralement rendus possibles grâce aux Conseils de bande, au programme d'Échanges coopératifs entre artistes des Peuples autochtones du Conseil des arts du Canada, avec l'aide à la circulation internationale du

⁹⁵ À titre d'exemple, en 2009, les femmes ont été 134 sur un total de 329 participants (41%) et en 2010, 155 sur un total de 352 participants (44%).

CALQ, du Conseil des arts de Montréal, des festivals et ambassades des pays hôtes.

Le ministère québécois de la Culture et des Communications aide quant à lui à la diffusion et à la participation des jeunes à des événements au Québec (Wapikoni mobile 2011 : 19).

Il reste que cette participation n'est pas uniforme. Il est parfois difficile de trouver des volontaires pour participer à un événement. Les appels à candidatures ont beau être diffusés, les frais de voyage défrayés, les personnes intéressées se font rares dans certains cas⁹⁶. Ce sont souvent les mêmes personnes qui se voient offrir cette opportunité. Il semble toutefois y avoir un phénomène de générations qui permet de renouveler le cercle des participants ayant voyagé. J'ai ainsi pu observer trois «générations» depuis que j'accompagne le projet. Certaines personnes sont encore très présentes, mais plusieurs ne font plus partie des participants du Wapikoni mobile, alors que de nouvelles figures s'impliquent activement.

Par ailleurs, le rôle du projet lorsqu'un jeune est envoyé hors de sa communauté demeure ambigu. Plusieurs partent accompagnés, généralement d'un membre de la direction, de l'équipe permanente ou de terrain, mais ce n'était pas toujours le cas avant 2011⁹⁷. Certains participants, qui ont voyagé seuls ou non, disent ne pas avoir été suffisamment préparés et encadrés lors de voyages à l'étranger au point de ne plus vouloir répéter l'expérience, alors que d'autres ont dénoncé, au contraire, une attitude qu'ils jugeaient infantilisante. L'encadrement peut être vécu comme un enfermement, mais laisser la personne à elle-même peut avoir le même effet, en plus de parfois mener à des égarements. La présence d'un accompagnateur ne va toutefois pas, bien sûr, sans effet sur leur prise de parole.

Les contradictions du projet

Aucune expérience ne se faisant sans zones grises, le Wapikoni mobile fait face à deux contradictions principales. La première de ces contradictions réside dans l'opposition entre ses

⁹⁶ Il serait intéressant d'étudier davantage les raisons de ce refus de participation. Il contient certainement des clés pour comprendre davantage la relation des jeunes avec le projet, ainsi qu'avec la société dominante et ses institutions.

⁹⁷ Selon un employé, depuis 2011, la politique est de toujours envoyer un accompagnateur avec le participant qui voyage.

deux missions, la deuxième, dans le fait d'être un «projet non-autochtone» qui cherche à représenter les Premières Nations.

Le projet affiche en effet une double mission, soit une mission d'intervention sociale sur le terrain, de même que des objectifs de diffusion et de sensibilisation. Contrairement à des expériences similaires qui adoptent une approche priorisant les effets transformateurs du processus de création sur les populations visées, le Wapikoni mobile a choisi de mettre l'accent sur la diffusion et de prioriser ainsi la qualité formelle de la vidéo. Il s'agit en fait de deux approches, l'une prône l'inclusion des participants à une façon de faire et à une vision, afin de leur donner l'opportunité de se faire entendre dans l'espace public dominant, et l'autre affirme que les participants devraient être entièrement libres de leurs actes, quitte à passer à côté d'une telle opportunité de prise de parole, en créant des œuvres qui ne répondent pas aux critères de la sphère publique dominante ou en abandonnant une création en cours de route. Les deux approches peuvent avoir des effets contraires à ceux recherchés.

Étant donné la première approche choisie par le Wapikoni mobile, de même que les standards élevés, aussi esthétiques que sociaux, auxquels doivent répondre les créations qui tentent de s'inscrire dans l'univers cinématographique, l'équipe du projet travaille sur la grande majorité des films pour qu'ils soient à la hauteur des critères des diffuseurs. La formule choisie par le Wapikoni mobile met de l'avant des indicateurs d'évaluation qui reposent sur la quantité et la qualité des vidéos produites. Certains employés de terrain disent, en parlant des participants, : « Nous avons besoin d'eux plus qu'ils ont besoin de nous ! ». Ils se sentent en effet liés par un contrat à remplir, des produits à livrer, le tout dans des délais très courts. Plusieurs d'entre eux se retrouvent en situation de pousser les participants dans la direction de l'atteinte de ces objectifs, une direction qui ne correspond pas toujours à celle que les participants auraient empruntée. La qualité des films du Wapikoni mobile est largement reconnue, mais des critiques ont souligné par le passé qu'ils affichaient souvent une esthétique uniforme et en vogue.

J'ai recueilli plusieurs témoignages d'épisodes où un participant s'est senti lésé face, par exemple, à l'imposition d'un montage, d'une musique ou d'un thème. Le choix des thèmes

abordés dans les vidéos reflète parfois une recherche d'authenticité⁹⁸. Par ailleurs, le projet annonce que l'un de ses objectifs est de « permettre aux jeunes de créer des outils utiles en réalisant des documents sur des sujets qui les concernent ou qui sont d'intérêt public : environnement, société, culture, santé ou autre » (Wapikoni mobile 2012). Ce qui pourrait, en soi, limiter les possibilités de traitement de sujets en fonction de ce qui est perçu comme étant «utile» d'abord et d'«intérêt public» ensuite. La réalisation de certaines vidéos abordant des sujets délicats, au plan politique ou personnel, a soulevé des tensions au sein même du projet.

Il serait par ailleurs intéressant d'étudier davantage le lieu que représente la roulotte et ses effets sur les relations et les pratiques des participants. Plusieurs soulignent que le retrait après un mois de ce lieu apprivoisé a inévitablement des effets négatifs, peut-être même celui d'accentuer la marginalisation. Le projet lui-même tente de pallier cet effet indésirable en multipliant les escales. Les inégalités provoquées par l'accès inégal⁹⁹ à la roulotte sont à prendre en compte, de même que le fait que certains jeunes, malgré une participation assidue aux ateliers du Wapikoni mobile, n'ont jamais eu le privilège de voyager pour diverses raisons. La situation des participants qui voyagent ou qui reçoivent des prix grâce à leur film se démarque de celles des autres. On peut donc s'interroger sur la disparité ainsi créée.

Cela dit, on ne doit pas perdre de vue que les jeunes des Premières Nations sont capables de s'exprimer sans le Wapikoni mobile. Parmi eux, certains sont des orateurs aguerris, tandis que d'autres se montrent très autonomes avec l'expression artistique et audiovisuelle. Toutefois, bien que le Wapikoni mobile prétende produire une importante somme de vidéos faites par les jeunes des Premières Nations, on doit tout de même souligner que plusieurs de ces vidéos sont en fait le produit d'un travail collaboratif, à des degrés divers, entre les participants et des cinéastes et intervenants non-autochtones. Depuis 2011, le générique des films tente d'illustrer cette réalité en utilisant le titre «apprenti-réalisateur» pour qualifier les participants moins aguerris, au lieu de «réalisateur» utilisé jusque-là.

⁹⁸ Le *Rapport annuel 2012* (p. 5) mentionne : « Le résultat au terme d'une escale : des courts métrages et des créations musicales dont le contenu est authentique, original et d'une grande qualité technique ». Cette authenticité marque fortement la prise de parole autochtone (Hale 2004, Graham 2004, Norget 2008).

⁹⁹ Le nombre de participant est entre autres limité par la capacité d'encadrement de l'équipe.

La deuxième des contradictions principales auxquelles le Wapikoni mobile fait face repose sur le fait d'être un projet mené par une équipe non-autochtone et de chercher néanmoins à représenter la parole autochtone. Même les Conseils de bandes que l'on tente d'impliquer dans le projet, pourraient ne pas refléter la volonté et les besoins des jeunes de leur communauté.

La directrice du projet n'appartient pas aux Premières Nations, mais elle est très médiatisée. Elle est parfois présentée parmi des «artistes autochtones»¹⁰⁰, ou encore mise en page couverture de publications spéciales sur les Autochtones¹⁰¹. Plusieurs critiquent ainsi le discours qu'entretient le projet sur lui-même. Ce discours, largement relayé par les médias, fait en sorte que le Wapikoni mobile est en voie de s'imposer dans l'espace public québécois comme étant représentatif des Premières Nations. Ce qui peut soulever des questions étant donné son caractère métissé et son approche cinématographique, non pas d'un point de vue d'authenticité, mais de représentativité.

Des observateurs soulignent par ailleurs les enjeux liés à la «nécessaire visibilité», qui oblige à «montrer» les participants pour légitimer le projet et qui peut entraîner l'utilisation de leur image ou de leur parole aux fins du projet. Des participants se plaignent ainsi du traitement qui leur est réservé lors de leur participation à des événements, certains se sentent utilisés, transportés d'un événement à un autre «comme un bibelot», d'autres avouent ne pas savoir ce qu'on attend d'eux. Ce qui rejoint les critiques d'Hale (2004) et Alfred (2005) quant à l'utilisation de la parole autochtone.

C'est ainsi que plusieurs personnes rencontrées déplorent que le projet ne fonctionne pas dans une optique de partage des connaissances ou des cercles de partage autochtones. Dans le *Rapport annuel 2012*, il est dit que l'un des objectifs est d'« assurer un transfert des compétences et des connaissances » (p. 7). La gestion interne et l'approche semblent encore largement verticales. Il s'agit d'un projet dans lequel les participants ont peu de pouvoir. Leur prise de parole directe, en dehors des vidéos, n'est pas toujours mise de l'avant, non seulement dans la gestion interne, mais aussi dans les médias, où ils s'expriment peu par rapport à la

¹⁰⁰ Ex. émission *Voir Télé-Québec* novembre 2012.

¹⁰¹ *L'itinéraire*, janvier 2013, 20 (2).

direction du projet. Dans les rapports annuels du Wapikoni mobile, des témoignages des participants apparaissent une seule fois, en 2010. Dans les autres éditions, sauf pour de courtes citations des participants eux-mêmes, ceux-ci sont présentés à travers des «histoires à succès» rédigées par les employés de terrain. Lors des lancements annuels, la place qui leur est faite est inégale. En 2011, elle a même été nulle, sous prétexte que le temps accordé à l'événement Wapikoni mobile par le Festival du nouveau cinéma avait été coupé de deux heures. Certains participants ont cependant déploré qu'on ne leur donne pas la parole, alors qu'ils s'étaient déplacés -financés par leur Conseil de bande. Lors de l'épisode des coupes budgétaires, le projet a recueilli une série de témoignages écrits ou audiovisuels des participants voulant défendre le projet, mais certains ont déploré que la direction n'ait pas saisi l'occasion pour leur permettre de réaliser une vidéo sur le projet. Le long-métrage documentaire *Wapikoni, escale à Kitcisakik* (2009), réalisé par Mathieu Vachon, un réalisateur non-Autochtone, et produit par Manon Barbeau, raconte l'aventure du Wapikoni mobile et son fonctionnement sur le terrain à partir du point de vue de son équipe non-Autochtone.

La position de relayeur, vécue par une multitude d'organismes dans différents domaines, est une position difficile. Permettre la prise de parole n'est pas équivalent à laisser s'exprimer. Beaucoup déplorent le colonialisme interne que chacun porte et qui inévitablement provoque, même inconsciemment, l'imposition de pratiques¹⁰². Interrogée par François Lévesque dans un cahier spécial du *Devoir*¹⁰³ afin de savoir s'il était possible de parler de liberté de création dans le cadre du Wapikoni mobile, Manon Barbeau répond par l'affirmative.

La création est évidemment soumise à certains paramètres ou à certaines contraintes, soient-elles financières ou temporelles, mais, en ce sens, elle est comme la vie. Il est possible de trouver sa liberté de création et son mode d'expression à l'intérieur de ces paramètres.

Bien que je sois d'accord avec elle, j'ajoute qu'il se pourrait que les apprentissages des participants se fassent davantage dans les espaces informels en marge du processus que dans la structure plus formelle du projet. Les relations que les participants développent avec le

¹⁰² Entre autres Roberto Olivares membre du collectif de vidéo autochtone Ojo de Agua au Mexique, colloque Regards autochtones sur les Amériques, Montréal 2011.

¹⁰³ «Liberté et cinéma. Une filmographie sans œillères pour «qui souvent porte une blessure»», dans le cadre de l'exposition Liberté? Liberté! au Musée de la civilisation de Québec (Nov. 2011 : 12).

personnel de terrain ou avec les personnes rencontrées lors d'événements entraînent plusieurs processus dont il sera question au chapitre suivant. Ces rencontres créent des liens. Lorsqu'ils parlent de leur expérience, les participants mentionnent souvent les effets sociaux, psychologiques ou politiques de leur participation, avant de souligner leurs apprentissages cinématographiques.

Conclusion

Ainsi, le Wapikoni mobile représente un projet de vidéo autochtone, mais dans lequel interviennent, comme pour d'autres, beaucoup de personnes, de représentations, d'approches, non-autochtones. La trajectoire suivie par le projet jusqu'à aujourd'hui est le fruit des obstacles rencontrés et des solutions apportées, le plus souvent avec des contraintes physiques et symboliques majeures, ainsi que des ressources humaines, matérielles et technologiques limitées.

Par ailleurs, les impacts du Wapikoni mobile sur les participants demeurent non quantifiables, surtout parce qu'ils sont impossibles à isoler et à mesurer, étant donné que les participants sont imbriqués dans des processus et des structures complexes. L'impact du Wapikoni mobile n'est pas le même en fonction du temps et du lieu, y compris pour une même personne. Certains participants qui montreraient des critères de réinsertion positifs à une période pourraient faire preuve du contraire à une autre époque. Les simplifications sont donc à éviter.

Cela dit, l'ensemble des participants et des différents observateurs rencontrés reconnaissent l'apport incomparable du Wapikoni mobile. Une chose qui demeure frappante, c'est qu'avant de parler des connaissances et aptitudes acquises, les participants témoignent de la fierté, de l'estime de soi, de la confiance, de l'espoir, du sentiment d'appartenance et des amitiés qu'ils ont développés. De l'avis d'un participant, le Wapikoni mobile a du succès parce que, contrairement aux autres organismes qui travaillent dans les communautés, il arrive à se connecter à la réalité des jeunes autochtones.

Les appuis et la couverture médiatique reçus suite aux coupes gouvernementales de 2011 ont par ailleurs permis au projet d'élargir sa visibilité et son potentiel de sympathie auprès de la population, ce qui sert sa mission. Ces compressions représentent néanmoins une nouvelle atteinte aux possibilités d'expression des participants. Elles illustrent à quel point la prise de parole est inscrite dans un réseau de relations de pouvoir tissé par les tensions entre reconnaissance et redistribution dans lesquels sont imbriqués les individus, les groupes et l'État. Ces tensions sont ressenties jusque dans des espaces spécifiques de la vie quotidienne, alors que c'est au cœur même de ces espaces que les individus forment leur citoyenneté (Dickinson *et al.* 2008). En observant les processus de création de la vidéo autochtone, on peut arriver à distinguer les contours des géographies hybrides où s'incarnent les relations de coopération et de confrontation qui induisent les changements sociaux actuels (Smith L. C. 2006). Les chapitres suivants sont dédiés à l'analyse de ces relations et processus, en partant du point de vue des participants du Wapikoni mobile.

DE L'ACTE DE PAROLE AU DIALOGUE

Ce chapitre est dédié à l'analyse des pratiques, des relations et des lieux liés aux actes de parole des participants du Wapikoni mobile qui assistent à des événements au Québec ou à l'étranger. Cette analyse est faite à partir de leurs témoignages, de mes observations, de même que des témoignages de d'autres observateurs. J'utilise des citations des participants pour tenter de mettre au jour les processus en cours. Certaines des citations utilisées ont été captées lors de prises de parole publiques ou dans les médias, ce que je stipule dans le texte ; les autres sont tirées d'entretiens individuels et de groupes de discussion. Seules celles des médias sont attribuées à leur auteur, les autres demeurent anonymes. J'ai pris la liberté de transposer ces fragments oraux dans un langage écrit, plus fluide, qui rend justice à leur caractère oral. Mes questions aux participants portaient sur leurs prises de parole en public, mais leurs réponses englobent souvent leur expérience complète en lien avec le projet, de la création à la diffusion.

L'utilisation d'extraits hors contexte comporte ses limites, mais il me semble que cette parole permet de mettre en lumière l'« agencité » des individus. J'ai discuté dans le 1^{er} chapitre des possibilités qu'offre cette analyse de discours individuels qui « permet de saisir la construction des identités collectives » (Velasco-Graciet 2009 : 216). Les individus interagissent les uns avec les autres non seulement en tant qu'individus, mais aussi comme membres de groupes définis ou en formation, ce qui permet d'observer des parcours individuels pour percevoir des phénomènes sociaux (Isin 2002). L'inscription des parcours individuels est, toutefois, largement plus complexe, plus subjective et plus relationnelle que ce qu'il nous est donné d'en percevoir, surtout sachant que j'étudie un groupe qui n'est pas constitué comme tel.

Étant donné la nature de mon questionnement, il ne sera que très peu question des vidéos réalisées dans mon analyse, malgré l'indéniable richesse que celles-ci renferment. Tel que discuté au chapitre méthodologique, ce sont les actes de parole qui entourent ces actes de création qui m'intéressent.

Il sera par contre largement question, et ce sans vouloir accentuer une dichotomie déjà problématique, de dialogues qui se tissent entre Autochtones et non-Autochtones. Le terme «non-Autochtone», comme souligné dans l'introduction de cette thèse, bien qu'on ne peut plus imprécis, permet d'inclure tout le public reconnu comme ne faisant partie d'aucune nation autochtone, que ce soit au Québec ou ailleurs. Les Premières Nations se réfèrent souvent aux non-Autochtones en utilisant le terme « Blancs ». Ce terme a l'avantage de mettre l'emphase sur un groupe particulier à l'origine de la relation coloniale dans laquelle ils sont maintenus. Les participants se réfèrent aussi aux «Québécois»¹⁰⁴, quelques fois à l'espace canadien. Ils utilisent les termes «Autochtones», «Indiens», «Premières Nations», plus rarement «Amérindiens», pour se référer à leur groupe, mais emploient plus souvent le nom de chaque nation¹⁰⁵. À quelques reprises, j'ai entendu des Innus user du nom «Innu» d'une manière qui incluait les autres nations du Québec. Il faut savoir que la nation innue est la plus peuplée des nations ayant le français comme langue d'usage. Il semble exister une réelle association entre ces nations, par rapport à celles utilisant l'anglais. Ce regroupement s'appuie aussi sur des raisons ethniques et géographiques.

Les participants parlent de leurs relations aux non-Autochtones, aux espaces publics, à l'État. Ils discutent aussi de leurs relations aux autres Premières Nations, à leur communauté et à leurs identités. Ce faisant, ils montrent l'évolution de ces identités. Ils dévoilent aussi les transformations de leurs compréhensions politiques du monde. À travers les mutations de leurs vécus et de leurs perceptions, je tente de mettre en lumière leurs nouvelles pratiques et relations sociospatiales, ainsi que l'engagement qu'elles provoquent dans de nouvelles spatialités.

Puisque c'est à partir de leur parole que je développe cette analyse, je vais utiliser, dans ce chapitre, une façon d'écrire à la deuxième personne du pluriel qui les interpelle directement. C'est à travers ma relation à eux que j'ai développé mon analyse, c'est donc en dialogue avec eux que je veux l'exposer. Je pense que de rédiger de cette façon, permet d'élargir ma

¹⁰⁴ Quelques «ils» apparaissent aussi, que j'ai interprété comme se référant aux Québécois – alors que la 3^e personne du singulier se réfère généralement à l'État au sens large.

¹⁰⁵ Il serait intéressant de décortiquer davantage l'utilisation qu'ils font des termes «peuples», «culture», «nation», «communauté» et de voir plus en détail à quoi ils réfèrent.

compréhension ainsi que celle de mes éventuels lecteurs (Wilson 2008). Elle permet en outre de confronter le biais inévitable de l'utilisation de la voix des autres, et de poser les bases d'un aspect performatif pour ma recherche, en tentant de recréer ici un espace de prise de parole, même ambigu. Sans doute seront-ils peu nombreux à lire effectivement ces lignes. De les rédiger de la sorte me permet néanmoins de me placer dans une posture de dialogue et d'entraîner le lecteur, quel qu'il soit, avec moi. Cette forme explore du même coup des espaces de recherche à l'extérieur des géographies habituelles de la thèse.

Je présenterai d'abord un bref portrait de cinq des participants ayant pris part à cette recherche. Je discuterai ensuite du contexte particulier qui encadre leurs expériences avec le Wapikoni mobile, entre autres de comment les participants perçoivent, ou percevaient avant de développer des relations avec certains d'entre eux, les non-Autochtones et comment cette perception a une influence sur leur propre identité et sur leur participation aux espaces communs. Nous verrons ensuite comment ils pensent que leur mobilité, leurs actes de paroles et les nouvelles relations qu'ils développent modifient les espaces sociopolitiques qu'ils fréquentent, de même que leur propre posture comme sujet politique.

Quelques portraits (incomplets)

Afin de contextualiser davantage l'analyse que je présente et de donner corps aux personnes dont il est question, je présente succinctement cinq participants. Leur parcours illustre un ou plusieurs aspects des transformations vécues. J'ai choisi de présenter ces personnes parce que, d'une part, elles figurent parmi celles ayant participé à un grand nombre d'événements grâce au Wapikoni mobile, et, d'autre part, parce que j'ai développé une relation particulière avec chacune d'entre elles. Mon choix dissimule bien entendu plusieurs situations qu'une autre sélection aurait pu faire ressortir. Il illustre par exemple le fait que mes relations se sont concentrées sur des nations ayant adopté le français comme langue d'usage. En outre, bien que chacun ait lu ce qui le ou la concerne et soit d'accord pour être présenté par ce récit, celui-ci ne représente qu'un bref épisode de leur vie, une vie autrement plus riche et complexe que ce

qu'il laisse entrevoir. Inspirée par Wilson (2008), je fais un récit personnel et succinct du parcours de ces participants, tout en tentant d'éviter de les objectiver – voir chapitre premier.

J'ai déjà raconté, dans l'introduction, comment j'ai rencontré Évelyne Papatie¹⁰⁶ et comment elle a inspiré ma recherche. Évelyne est Anishnabe et vient de Kitcisakik, une communauté au cœur du parc de la Vérendrye, en Abitibi. La population de Kitcisakik refuse le statut de «réserve indienne» ce qui l'oblige à vivre sans eau courante ni électricité – alors que le territoire est criblé de lacs et qu'un barrage hydroélectrique scinde la communauté en deux-faute d'arriver à une entente avec les gouvernements.

Évelyne raconte qu'au tout début du projet Wapikoni mobile, une cinéaste-formatrice est venue frapper à sa porte à un moment où elle avait besoin de soutien. Depuis, elle cumule les réussites. En plus d'avoir réalisé ou coréalisé sept films dans les studios du Wapikoni mobile, elle a participé à La Course autour de la Grande Tortue du réseau APTN, a réalisé une capsule webvidéo dans le cadre de la série Le 8^e Feu de Radio-Canada et travaille actuellement à la scénarisation d'un premier long-métrage dans le cadre d'un programme de Téléfilm Canada. Au début de son implication avec le Wapikoni mobile, elle était, comme beaucoup, paniquée à l'idée de monter sur une scène. Elle était tellement gênée de s'exprimer, que, malgré le micro, on avait peine à entendre ce qu'elle disait d'une toute petite voix. Aujourd'hui, elle a foulé plusieurs planchers de scènes et donné plusieurs entrevues dans les médias au Québec, au Canada et à l'étranger. Elle dégage maintenant une belle assurance et est même capable de faire de l'humour sur scène.

C'est à travers le Wapikoni mobile qu'Évelyne a commencé à voyager. Elle a visité la France plus d'une fois, le Brésil et la Bolivie pour y présenter ses films et faire connaître sa culture. L'un de ces films a été réalisé suite à un voyage au cœur de la forêt tropicale amazonienne, où le Wapikoni mobile avait été invité. Il raconte comment, par-delà des différences évidentes, Évelyne a perçu ce qui les rapprochait, elle et les siens, de ces peuples du bout du monde aux coutumes et aux modes de vie pas si étrangers. À son retour, elle a présenté les images du Xingû aux aînés de sa communauté qui ont regardé avec attention ce qu'elle leur montrait. Cette reconnaissance l'a beaucoup touchée.

Évelyne a été Présidente du Wapikoni mobile de 2009 à 2011. Depuis, elle est moins active au sein du projet. Elle a aussi été conseillère de sa communauté. C'est au cours de cette expérience qu'elle a mobilisé des jeunes pour aller à la rencontre d'Autochtones du Pérou. C'est ensuite à la rencontre des

¹⁰⁶ Filmographie : *Nimadiziwin -Ma vie-* (2005), *La dernière danse* (2005), *Nouveau village* (2005), *Nous n'irons plus au bois* (2006), *Kokom déménage* (2007), *Des forêts de Kitcisakik aux forêts du Xingû* (2008), *C'est un peu de nous qui meurt aussi* (2009).

Autochtones canadiens qu'Évelyne a entraîné les siens. Avec très peu de moyens, à la tête d'une flotte de six autres jeunes de sa communauté, elle a traversé le Canada... en vélo. Sensible aux difficultés particulières vécues par les jeunes autochtones, elle voulait, par ces voyages, les encourager au dépassement de soi. L'équipe du projet baptisé «Anishnabes nomades» a fait son chemin sur deux roues en se rendant d'une communauté autochtone à une autre, où elle a été accueillie et aidée chaleureusement. Entre une appendicite, un ours noir, plusieurs averses, des problèmes mécaniques et quelques ventres creux, ils et elles ont réussi à relever le défi qu'ils s'étaient lancé. À tel point qu'Évelyne a renouvelé l'expérience l'été suivant avec d'autres volontaires.

Évelyne a une sensibilité particulière et une vision profonde. Elle dégage beaucoup de magnétisme. Ses voyages lui ont permis de développer des amitiés qu'elle entretient en retournant visiter les gens et en les invitant dans sa petite maison. À 30 ans, c'est-à-dire entre 10 et 15 ans plus vieille que sa mère et ses sœurs, Évelyne vient tout juste de devenir maman pour la première fois, d'un petit hibou du printemps plein de promesses.

Kevin Papatie est l'une des figures les plus connues du Wapikoni mobile. Il en est aussi le Président. Il est l'un de ses premiers participants, l'un de ceux qui se maintiennent au fil du temps et qui ont été primés à maintes reprises. Il a été coordonnateur des escales du Wapikoni mobile et est responsable du studio permanent de sa communauté, Kitchisakik. Bien qu'il soit trop vieux pour être appelé un «jeune», il n'est pas encore assez vieux pour porter le titre de «sage», mais c'est assurément vers là qu'il s'en va. Il a participé à de nombreux événements au Québec et à l'étranger pour le Wapikoni mobile. Il prend généralement la parole d'une manière posée qui dénote une longue analyse des enjeux politiques, sociaux et environnementaux qui le concernent.

Kevin est père monoparental de trois enfants qu'il filme souvent¹⁰⁷. Au Lancement annuel 2012 du Wapikoni mobile, c'est sa fille Dorena, 2 ans, avec qui il avait fait le voyage, qui a volé la vedette en montant sur la scène avec les participants et en haranguant l'auditoire. Kevin aurait pu avoir envie de s'installer à Montréal, mais a choisi de vivre dans sa communauté, pour que ses enfants y grandissent. En 2007, Kevin a pris part à une tournée des festivals

¹⁰⁷ Filmographie : *Wabak* (2006), Meilleur Film Expérimental, Winnipeg Aboriginal Film Festival, Winnipeg, 2007, Prix jeune espoir «Mainfilm», Festival Présence autochtone, Montréal, 2007; *Le bon sens* (2006); *L'Amendement –Abinodjic Madjinakini* (2007), Troisième place dans la catégorie International des peuples autochtones, VI Festival International de Cortometrajes de Cusco, Pérou, 2009, Prix de l'image Sony (incluant une caméra vidéo), Festival Filmer à tout prix, Bruxelles, Belgique, 2008, Prix du meilleur film en langue autochtone, Festival ImagineNATIVE, Toronto, 2008, à l'affiche dans 83 salles en avant-programme du film *L'Âge des ténèbres* de Denys Arcand, 2008; *Un grand départ* (2007); *Nous sommes* (2009), Prix «Découverte», Festival de films de Portneuf sur l'environnement, Portneuf, 2010, a été diffusé en avant-programme du film *Inch Allah* d'Anaïs Barbeau-Lavalette et sur le DVD; *Entre l'arbre et l'écorce* (2009), Mention à la création artistique du Conseil des arts et des lettres du Québec, les Rendez-vous du cinéma québécois, Montréal, 2009; *Waseya Dizilhin-Trésor de lumière* (2010); *Sakitakwin – Liberté* (2012).

et des premières en compagnie du réalisateur Denis Arcand qui projetait son court-métrage, L'Amendement, en avant-programme de L'Âge des ténèbres. Kevin parlait de cette tournée des tapis rouges, comme du reste d'ailleurs, avec beaucoup d'humilité et d'humour. Son travail représente un véritable travail de création artistique, toujours mis en relation avec ses actions et ses opinions. Il est très engagé dans sa communauté et mène, appuyé entre autres par sa mère et d'autres aînés, une réflexion autour des enjeux politiques et environnementaux auxquels sa nation fait face. Sa connaissance de l'histoire et des traditions de son peuple l'amène à collaborer à divers projets, entre autres avec le Musée de la civilisation de Québec qui tente d'animer des artéfacts autochtones. Il travaille lui-même sur des projets tels que l'enregistrement de la mémoire des aînés de sa communauté ou la cartographie de son espace social et physique. Il a aussi obtenu une bourse de Téléfilm Canada pour la scénarisation et la réalisation d'un long-métrage.

Kevin est le participant qui a le plus voyagé pour le Wapikoni mobile, dans le cadre de festivals de films, de voyages d'échange avec d'autres peuples à l'étranger et d'événements autour de la culture autochtone. Il raconte avoir participé à un événement en compagnie de cinq représentants de nations autochtones de tous les continents et d'avoir été impressionné par l'unité qu'ils ont tout de suite formée. Ils se sont rejoints sur des thèmes comme le territoire et l'environnement, ce qui leur a permis de transmettre un message clair aux auditoires rencontrés. Il a l'impression d'avoir eu un impact sur ces publics, précisément grâce à cette unité qui reliait leurs géographies.

En 2008, Kevin a été invité avec deux jeunes atikamekw à voyager au Mexique, à la rencontre, entre autres, de jeunes autochtones zapatistes¹⁰⁸, une expérience marquante, qu'il illustre dans l'un de ses films. En introduction de Nous sommes (2009), Kevin déclare :

*Au Mexique, j'ai rencontré des frères, les zapatistes.
Autochtones résistant pour préserver leur identité, ils m'ont inspiré.
Je suis devenu un de leurs compañeros. Ils ont éveillé en moi le combattant.
Levons-nous !*

À l'automne 2012, Kevin a pris part, en compagnie de Réal Junior Leblanc, à un projet collaboratif du Wapikoni mobile en Nouvelle-Calédonie. Ils y ont coréalisé une vidéo avec un jeune de la nation kanak et ont vécu deux semaines dans sa communauté, en plus de présenter des films du Wapikoni mobile au festival Anuuruaboro à Pwêédi Wiimîâ. Le jour de leur retour, ils parlaient des personnes rencontrées et de la culture kanak avec enthousiasme malgré le long voyage. Il était aussi question des différentes manières de lutter pour sa nation

¹⁰⁸ Le mouvement zapatiste, qui se développe dans l'état du Chiapas au sud du Mexique depuis les années 1980, revendique une meilleure justice sociale, voire économique et politique, pour les communautés autochtones, en mettant en place tout un système d'autonomie territoriale, politique, juridique et sociale.

et ils se sont alors comparé l'un à l'eau et l'autre au feu. Kevin, plus sage, croit aux changements lents, aux stratégies peaufinées et travaillées dans la durée, alors que Réal porte un discours beaucoup plus combatif et prône des actions vigoureuses et immédiates.

Réal Junior Leblanc¹⁰⁹ est Innu, poète engagé, père de trois enfants¹¹⁰ et guerrier des causes autochtones. Il a fait ses débuts au Wapikoni mobile en 2010. En plus d'être participant, il a été coordonnateur des escales dans sa communauté, Uashat mak Mani-Utenam. Il a vécu plusieurs années à Québec, d'où il est revenu convaincu de vouloir participer à la vie et au développement des siens. Il a dû se tailler une place à son retour. Non seulement était-il un métis qui arrivait de la ville et ne parlait plus l'innu, mais en plus, comme il le raconte en souriant, il porte un nom de famille stigmatisant : Le Blanc. Il parle aujourd'hui l'innu au quotidien. En innu et en français, Réal a le talent des mots. C'est l'un des meilleurs orateurs parmi les participants et il est reconnu pour ses métaphores percutantes.

Réal a été récipiendaire d'une bourse du Conseil canadien des Arts en poésie autochtone qui lui a permis de faire un séjour en résidence au Centre d'arts de Calgary. Certains de ses poèmes ont déjà été publiés¹¹¹ et il se prépare à lancer son propre recueil. Il pratique sa verve autant à l'écrit que dans ses films ou lors de ses prises de parole publiques. Réal participe régulièrement aux événements du Wapikoni mobile. Il est en outre, depuis l'automne 2012, représentant jeunesse du Conseil des jeunes de l'APNQL et son porte-parole jusqu'en août 2013. Il a d'ailleurs emménagé depuis fin 2012 dans la communauté huronne-wendate de Wendake, en banlieue de Québec. Cette communauté affiche une grande concentration d'organisations autochtones et est donc, de ce fait, très active politiquement, socialement et culturellement.

Le parler coloré de Réal autant que son esprit fonceur et son engagement, marquent souvent ses auditeurs. Il est très attaché à défendre sa nation et son territoire. Au début de 2012, des Innus s'opposant au Plan Nord du gouvernement Charest ont bloqué la principale route de la région pour protester contre le fait que leurs opinions n'aient pas été prises en compte dans la mise en œuvre du projet de développement. L'escale du Wapikoni mobile venait de débiter à Uashat mak Mani-Utenam et Réal en a profité pour filmer les barricades et pour réaliser un film prenant qui lui a valu plusieurs prix –je

¹⁰⁹ Filmographie : *Nanameshkueu – Tremblement de terre* (2010) ; *Chevelure de la vie* (2011) ; *Blocus 138 – La résistance innue* (2012) ; *L'enfance déracinée* (2013). Prix remportés : *Nanameshkueu* : Meilleur court métrage canadien, Festival Planet in Focus de Toronto 2011, Prix jeunesse Mainfilm, Festival Présence autochtone, Montréal 2011 ; *Chevelure de la vie* : a été sélectionné pour jouer en première partie du long-métrage *Mesnak* d'Yves Sioui-Durand ; *Blocus 138 – La résistance innue* : Prix du public Astral en 2012.

¹¹⁰ En hommage au projet, sa plus jeune fille porte le deuxième prénom «Wabugun», traduction innue de «Wapikoni» qui veut dire «fleur».

¹¹¹ Voir par exemple Gatti (2008) et la première section du chapitre qui suit.

présenterai dans la conclusion de cette thèse l'épisode de la remise de l'un de ces prix. Le jeune vidéaste a aussi été choisi pour réaliser une capsule webvidéo dans le cadre de la série Le 8^e Feu de Radio-Canada. Dans cette vidéo, portant sur la paternité des jeunes innus de sa communauté, il annonce : « il n'y a pas besoin de neige pour que ce soit la tempête ici. La drogue, les enfants mal traités, la violence conjugale, c'est tout le temps la tempête ici ». Il a obtenu, en 2012, une bourse d'APTN et du Canal D pour travailler à la réalisation d'un long-métrage documentaire sur les projets de développement du Nord québécois.

Au Sommet des jeunes des Premières Nations près de Québec en août 2013, les délégués de toutes les communautés du Québec ont rencontré l'adjoint parlementaire à la jeunesse venu les entretenir d'un projet de Charte de la jeunesse. Le jeune député Léo Bureau-Blouin a été reçu de pied ferme par ces vis-à-vis à la parole aiguisée. Parmi eux, Réal a été l'un de ceux qui a le plus interpellé le représentant du gouvernement, le sommant de venir dans les communautés constater de visu leurs conditions de vie, avant d'essayer de leur proposer des ententes. Certaines parties de son discours ont été vivement applaudies par les autres délégués autochtones.

Nemnemiss McKenzie vient de là où le pays des Innus rencontre celui du caribou. Sa communauté, Matimekush-Lac-John, est mitoyenne de la ville de Schefferville, très faiblement peuplée aujourd'hui, à la frontière du 55^e parallèle et du Labrador. À 20 kilomètres de là, la communauté naskapie de Kawawashikamash partage ce territoire nordique. Aucune route pour accéder à cette vaste zone du Moyen Nord, les deux seuls moyens de transport étant l'avion et le train. Ce dernier, propriété de la compagnie innue Tshiuetin- qui veut dire vent du Nord-, circule deux fois par semaine entre Sept-Îles et Schefferville. 500 km d'une beauté stupéfiante, à travers les méandres de la rivière Moisie, les tourbières, le roc, la ligne de partage des eaux et le lichen de la toundra. Pour diverses raisons, mais entre autres pour donner la priorité aux trains qui transportent le minerai de fer des mines du nord vers les usines du sud, le voyage est très long et souvent retardé. Le territoire des Innus du Québec et du Labrador est en effet directement touché par des projets, passés, actuels et futurs, d'exploitation minière. Les environs immédiats de la communauté de Matimekush sont marqués de façon spectaculaire par la prospection minière et affichent désormais des paysages désolés troués de profondes crevasses et entièrement teints du rouge propre au minerai de fer. Des panneaux ont été plantés ici et là au bord des trous béants pour prévenir d'un « danger » - kushtakuan en innu. Nemnemiss a coréalisé un court-métrage qui porte ce titre¹¹² et qui montre bien le dilemme des Innus coincés entre un

¹¹² Ses films : *Ashinetau tshe Innu aitun* -Soyons fiers de notre culture (2008) ; *Uishatshimin* -Les graines rouges (2008) ; *Kushtakuan* -Danger (2009) ; *Ussinnium* -Ma nouvelle vie (2010) ; *Un voyage sans retour* (2011) ; *La pellicule* (2011) ;

désir de préserver leur territoire et son environnement, et le besoin d'un certain développement économique.

Nemnemiss est donc une jeune femme engagée dans sa communauté. Elle travaille à l'école primaire innue, comme animatrice à la prématernelle et à la vie étudiante. Elle organise régulièrement des activités de sensibilisation pour soutenir la marche des siens vers un mieux-être. Comme elle le dit dans un témoignage vidéo, dans les communautés « il n'y a pas beaucoup de choses pour donner un sens aux jeunes ». Elle ajoute : « je remercie le Wapikoni mobile de m'avoir redonné confiance en moi ». En plus d'être impliqués dans leur communauté, elle et son conjoint, qui est conseiller du Conseil de bande, sont parents de deux belles filles vives et intelligentes qui figurent souvent dans les films de leur mère, et d'une troisième petite née à l'été 2013. L'aînée dit vouloir suivre les traces de sa mère : réaliser des films et travailler pour le Wapikoni mobile. Parce que Nemnemiss, en plus d'être participante du projet, a aussi été coordonnatrice locale et assistante-formatrice. Elle a participé à différents événements au Québec et en France.

En 2011, elle a ainsi pris part, en compagnie de cinq autres jeunes du Wapikoni mobile, à un mois de formation en cinéma donné à Marseille. Elle y a rencontré, entre autres, des locuteurs de l'occitan qui lui ont donné envie de travailler davantage pour la préservation de la langue innue. Nemnemiss est particulièrement sensible à cette problématique puisqu'elle a elle-même perdu sa langue maternelle en fréquentant une école privée de Québec, où elle a vécu une dizaine d'années parce que son père était négociateur pour la nation innue. Elle est rentrée dans sa communauté à l'âge de 14 ans, une langue en moins, mais a travaillé très fort pour la récupérer. Aujourd'hui, l'innu est la langue de son quotidien et la langue qu'elle utilise pour dévoiler sa culture dans ses films. Plusieurs de ceux-ci sont effectivement engagés à montrer des pans de la culture entre autres en mettant en scène des aînés.

Malgré ses années à Québec, Nemnemiss avoue qu'elle était auparavant, comme beaucoup d'autres jeunes des Premières Nations selon elle, bloquée par des préjugés négatifs face aux Québécois. Elle dit que d'en avoir côtoyés dans la réalisation de projets communs lui a permis de dépasser ses préjugés. Elle affirme que son contact avec les « Blancs » constitue l'une des surprises de sa participation au Wapikoni mobile. Elle accorde une importance particulière à ces liens avec des non-Autochtones du Wapikoni mobile, pour elle et pour ses enfants.

Catherine Boivin, dans la jeune vingtaine, parle sa langue maternelle au quotidien. Elle vient, de la communauté atikamekw de Wemotaci. Celle-ci est

campée à 115 km de la ville de La Tuque par un chemin forestier tortueux arpenté par des camions chargés des produits de la coupe forestière intensive roulant en trombe dans la poussière. C'est l'un de ces camions qui a percuté, en 2002, la voiture où prenait place la jeune Wapikoni Awashish qui y a perdu la vie et a donné son nom au projet.

Catherine a travaillé comme animatrice à la Maison des jeunes de la communauté et à la radio communautaire. Depuis l'automne 2012, elle étudie au collège Kiuna à Odanak, le premier cégep autochtone ouvert en 2011. Elle a habité un an à Montréal pour étudier, mais la froideur de la grande ville l'a fait rentrer chez elle où les contacts sont plus chaleureux. Le film qu'elle a réalisé dans les studios du Wapikoni mobile, Dans l'ombre, raconte, à l'aide d'une belle narration poétique de sa propre plume, cette aventure formatrice. Il a été présenté entre autres au Festival ImagineNative de Toronto en 2011.

En 2010, le Wapikoni mobile l'a invité en Colombie-Britannique, à la rencontre des jeunes des écoles francophones. Au mois d'octobre 2011, c'est en France que le projet l'a emmenée. Là-bas elle a présenté son film, donné des entrevues télévisées, répondu aux questions des différents auditoires. Elle avait déjà voyagé en Europe à deux reprises à travers différents programmes d'échange. L'appui de sa famille et des gens de sa communauté lui donne « le courage de parler » et de s'exprimer. Elle sent leur fierté de voir l'une des leurs prendre la parole sur différentes tribunes.

Elle affirme ainsi que : « La première fois que j'ai pris la parole, j'avais de la difficulté, mais après j'ai pris le temps de réfléchir à ce que je devais dire et je savais quoi dire. Je me rendais compte que j'avais des choses à dire. Je me rendais compte que j'avais le droit de dire des choses, que j'avais le droit de dénoncer ». Ses expériences lui ont fait prendre conscience de la « pertinence », selon ses propres termes, de ce que les Autochtones vivent. « Ce n'est pas banal », dit-elle encore. Elle ajoute : « C'est quand je discute avec des gens que je me rends compte, que je vois les choses. Cela se développe au fur et à mesure ».

Elle perçoit par ailleurs le caractère politique de sa participation. « Le Wapikoni mobile m'a fait réaliser que c'est important de connaître tout ce qui a rapport avec le Conseil de bande. Ce qu'ils font. Ça m'a fait réaliser qu'on peut faire quelque chose. Participer à la Wapikoni mobile, je vois ça comme une manière d'aider le Conseil de bande. De le faire d'une autre manière. C'est un autre moyen de parler, plus artistique ».

Ces portraits demeurent, il va sans dire, partiels et orientés. Les personnes décrites ci-dessus ne peuvent être considérées comme représentatives du groupe hétérogène des « jeunes des Premières Nations du Québec ». Les personnes dont il est question dans ce travail sont cependant toutes issues de ce groupe et ont grandi dans une communauté autochtone. Certains vivent toutefois actuellement dans un milieu urbain, ce qui est, en soit, intéressant. Ils et elles ont pris part au projet Wapikoni mobile dans leur communauté, ainsi qu'à un ou plusieurs événements ailleurs au Québec ou à l'étranger. Nous aborderons dans les pages qui suivent ce qu'ils et elles pensent de ces expériences. À partir de la section suivante, je discute de leurs actes de parole en dialoguant avec eux.

Le contexte

Vos actes de parole prennent place dans des lieux très souvent liés au milieu cinématographique – voir chapitre 4. Dans tous les lieux que j'ai observés, vous êtes invités à l'avant de la salle, souvent sur une scène. Cette disposition comporte une symbolique forte liée à l'occupation de l'espace et aux relations de pouvoir qui le façonnent, qui, à elle seule, interpelle la position marginale à laquelle vous étiez souvent relégués. Les auditoires devant lesquels vous apparaissez sont le plus souvent composés de personnes un tant soit peu sensibles aux questions autochtones, mais, parfois, de personnes totalement ignorantes de ces problématiques. La largeur de ces auditoires varie beaucoup. J'ai vu des salles vides et des salles combles.

Vous faites beaucoup d'observations concernant la place qui vous est faite dans l'espace public. Vous êtes plusieurs à déplorer qu'au Québec, « on ne parle pas assez des Autochtones », parce que « l'espace n'est pas assez élargi » et qu'« il n'existe pas de portrait clair des peuples autochtones ». « On a longtemps été censurés, notre voix a été coupée. Je pense que c'est la moindre des choses de nous laisser parler ». Vous reprochez d'« avoir été mis de côté », d'être des « prisonniers politiques » selon l'image de Samian¹¹³.

¹¹³ Voir chapitre trois.

La dichotomie entre Autochtone et non-Autochtone est artificielle en ce sens qu'elle ne reflète pas la complexité des relations qui nous lient. Elle exprime cependant quelque chose que vous soulevez régulièrement : les deux groupes appartiennent souvent à des espaces distincts. L'un d'entre vous expose clairement la séparation entre l'espace des réserves¹¹⁴ et l'espace des «Blancs».

On appelle ça une communauté. Ce n'est pas une communauté, ce n'est pas un village, c'est une réserve. Le jour où ça va s'appeler « communauté autochtone » dans la loi, je vais être content. [...]

Quand on sort, quand on est en ville, on devient comme les Blancs. Mais quand on est sur la réserve, on est Indien avec tous ses droits. Ce statut que tu perds, que tu regagnes, tu l'as quand tu es avec tous les autres parce que le gouvernement fédéral a dit : «en restant sur la réserve tu as tes droits, quand tu sors de la réserve tu n'as plus tes droits». Nos droits quand on sort de la réserve, notre expérience, notre travail, tout ça ne sert à rien. Même si je venais habiter à Montréal avec l'expérience que j'ai acquise dans la réserve... Non. Il faudrait avoir les mêmes droits en dehors que dans une réserve. Supprimer la distinction réserve/hors réserve d'un Indien inscrit. Ne pas dire « à partir de telle limite physique tu es Indien à moitié ». [...]

On entend des Autochtones, à travers les Amériques, qui aiment mieux crever que de perdre leur terre. D'autres se disent « tant qu'à vivre dans la morosité, j'aime mieux sortir de là et vivre une petite vie tranquille, à côté, sans problème ». C'est un choix individuel. Quand ils vont sortir de la réserve, ils vont devenir des Blancs.

Ses remarques font échos au confinement imposé dans les réserves dont j'ai discuté au chapitre trois, particulièrement lorsqu'il souligne la frontière physique qui s'érige entre les réserves et le reste du monde, et qui modifie même le statut citoyen lorsqu'on la franchit.

D'autres parmi vous témoignent autrement de ces espaces enclavés ou séparés : « Le Québec c'est quelque chose que je regarde. C'est l'extérieur » ; ou encore du fait que vos espaces de vie possèdent des contours ambigus. Un membre d'une communauté comprise dans les limites d'un parc de conservation proclame ainsi : « Quand on me demande d'où je viens, je dis que je viens d'un parc ! ». Une autre dit venir de telle communauté, « un petit pays ».

¹¹⁴ Il serait toutefois intéressant d'explorer plus en profondeur l'insertion des nouveaux espaces que vous fréquentez à l'espace des réserves. Ce dernier, avec tout ce qu'il comporte d'héritage colonial, demeure un espace vivant et pratiqué, qui répond de plus en plus à d'autres espaces aux échelles régionales, nationales et internationales.

L'exclusion est parfois subtile et difficile à percevoir. Elle pourrait même être synonyme d'assimilation : « Les Québécois parlent de terres sans parler de nous. Je ne sais pas s'ils nous mettent dans le même panier ou s'ils nous oublient carrément ». D'autres soulignent pourtant la complexité de votre situation, entre autres liée à la géographie : « On n'entend pas parler de certaines communautés à cause de l'éloignement, pas juste à cause des préjugés ».

Il demeure que la perpétuation de l'ignorance, dans les médias autant que dans le domaine de l'éducation, est souvent dénoncée. Une Anishnabe qui a fréquenté l'école secondaire dans une ville près de sa communauté relate cette étape difficile pour elle, tout en soulignant à son tour la présence de ce mur entre sa communauté et le reste du monde, de même qu'entre elle et le pouvoir de la connaissance. Elle dit avoir été marginalisée, sans même comprendre pourquoi : « il y avait un mur entre nous ». « On me disait souvent «retourne d'où tu viens ! » Je me demandais « d'où je viens ? ». Je ne savais même pas que je venais d'ici ». Elle était la seule Autochtone de sa cohorte, les autres ayant décroché avant de diplômé. Elle raconte que dans les cours d'histoire, alors qu'il était question de la colonisation et des peuples autochtones, elle n'avait même pas conscience qu'il était question de ses ancêtres, « de mon peuple », et que, « le professeur ne disait rien ». À toutes les échelles, dans les espaces de socialisation, le silence renforce l'ignorance liée à la marginalisation. L'expérience de cette participante l'illustre bien puisqu'elle poursuit son témoignage en disant :

C'est drôle, le Wapikoni m'a fait connaître des Blanches avec qui j'avais gradué à l'école secondaire. Elles ont entendu parler de moi grâce au Wapikoni et après on est devenues de bonnes amies. À l'école on ne se parlait jamais. Elles disent qu'elles étaient ignorantes avant. Dix ans plus tard, elles sont beaucoup plus matures. Je suis contente.

Certains d'entre vous témoignent même de la violence associée à cette ignorance. « Avant je ne sortais jamais de ma communauté. Quand j'allais en ville, c'était pour me faire dire des bêtises ». « Il y avait des bagarres des fois quand j'allais à l'école, des gangs de Blancs qui nous entouraient, qui voulaient nous battre ». Cette personne perçoit pourtant une certaine amélioration : « C'est encore comme ça, mes frères et sœurs me le disent, mais c'est moins pire. Des projets comme le Wapikoni les sensibilisent et après ils nous connaissent mieux. C'est important de parler aux gens parce qu'ils vont toujours avoir des questionnements ».

Vous liez l'exclusion à l'ignorance de vos cultures qu'entretiennent les non-Autochtones. Cette méconnaissance vous déçoit. « Ça m'a surprise que les gens là-bas pensent qu'on vit encore comme avant ». « Des fois c'est décevant, tu te dis comment ça se fait qu'ils n'ont pas compris ça ». Mais elle vous met aussi en colère. Une colère perceptible chez plus d'un.

*Tu dis que tu es fier de ton pays, mais tu ne connais pas tes propres habitants.
On est de la même terre !*

Même des gens de La Tuque ne savent pas qui sont les Atikamekw. À Trois-Rivières on me demande « c'est où Wemotaci¹¹⁵ ? ». Des gens en France savent qui sont les Atikamekw, alors qu'ici les gens ne le savent même pas. C'est là, c'est à côté. Je trouve ça drôle. Les gens sont ignorants.

Ils connaissent les Espagnols, les Africains, mais ils ne connaissent pas leurs propres voisins. Moi je suis Innu. Ils me demandent : « C'est quoi ça Innu ? » On vit dans le même pays ! Moi je sais qui ils sont, je les côtoie. Je connais même leur culture. Eux est-ce qu'ils connaissent la mienne? Je ne pense pas, pas tout le monde.

C'est à eux de se renseigner aussi. On habite à côté. Qu'ils viennent nous voir de leurs propres yeux, ils vont comprendre. Ils vont voir qu'on n'est pas pauvres pour rien.

Ils [les Québécois] ne viendront jamais à nous, c'est toujours nous qui devons aller vers eux.

Il est intéressant de noter que l'un d'entre vous souligne cette distance inconfortable entre lui et les non-Autochtones, mais en soupçonnant y être lui-même pour quelque chose : « Personnellement, de ne pas avoir d'amis blancs me met mal à l'aise. Je ne sais pas si c'est à cause de moi ou de l'autre ». La difficulté du dialogue ne repose pas seulement sur la fermeture de l'autre. « Les Amérindiens sont des personnes réservées. Ils ne s'ouvrent pas à tout le monde. Je trouve que c'est ça la barrière ».

Dans ce contexte, prendre la parole devant des non-Autochtones demande, pour plusieurs d'entre vous, un effort considérable.

¹¹⁵ Wemotaci est une communauté atikamekw de la Mauricie, la région des villes de La Tuque et Trois-Rivières, qui comptent en outre une forte population atikamekw vivant en milieu urbain. La Tuque et Wemotaci sont distantes de seulement 115 km.

Quand il faut prendre la parole, je ne le fais pas s'il y a des Blancs. Il faut dire que c'est moi qui ai une perception négative, c'est comme si j'étais moins intelligente parce qu'ils sont plus instruits. Je ne peux pas dire que je n'ai pas été bien élevée, mais je n'ai pas été élevée comme eux. Je ne sais pas comment dire, je ne sais pas quels mots prendre, des fois ça sonne mal. J'ai peur d'avoir l'air conne devant des Blancs. Mais devant des Innus je suis à l'aise.

Vous sentez une incompréhension à laquelle vous tentez de vous ajuster. « Quand il y a des Blancs, ils ne te comprennent pas. Tu veux leur dire quelque chose, ça ne marche pas ».

Quand je parle à un Blanc, je suis sur mes gardes. À cause des différences culturelles, de l'endroit où on a grandi, des structures sociales différentes. Je fais attention à ça. Je ne veux pas brusquer les gens.

Je ne parle pas de la même manière à quelqu'un de ma communauté qu'à quelqu'un de Montréal. J'ajuste mon dialogue pour que l'autre me comprenne.

Certains de vos commentaires aident aussi à comprendre les processus dans lesquels vous vous inscrivez au sein des communautés. Par exemple la place laissée aux jeunes est généralement de second ordre, ce sont les aînés qui détiennent la parole et le respect. Les jeunes n'ont pas été habitués à s'exprimer au sein des familles et dans les communautés. Chaque nation et chaque communauté sont différentes, mais elles partagent des traits culturels.

Lors d'un événement, une personne dans la salle demande à des participants : « qu'est-ce que votre participation vous apporte, au-delà de la fierté ? ». L'un d'entre vous lui répond ainsi : « C'est tout le temps le mot fierté qui revient. Si tu venais chez nous, tu comprendrais l'importance de la fierté ».

Apparaître, dans ce contexte, est très exigeant. Certains l'expriment clairement : « C'est compliqué. Tu vois des non-Autochtones, tu essaies de leur parler, tu ne sais plus, tu te sens jugé, tu les juges aussi. Moi je n'aime pas ça. C'est un effort à faire ». « C'est éprouvant de parler devant les autres. J'essaie de trouver le courage pour dire ». Cela demande autant de courage que « d'escalader l'Everest ». À une question de la salle sur votre motivation au sein du Wapikoni mobile, un participant rapporte en effet que ce qui le motive c'est de savoir que d'autres ont fait des films avant lui. Pour lui, « c'est comme s'ils avaient escaladé l'Everest ! »,

un Everest représenté par toutes les barrières réelles et symboliques de l'invisibilité. Une invisibilité défiée par votre présence dans des lieux publics qui vous donnent la parole.

Votre mobilité

L'expérience du Wapikoni mobile, qui se vit en grande partie dans les réserves, se poursuit à d'autres échelles. Même lorsque vous ne voyagez pas avec votre film, le fait que celui-ci soit projeté devant public a un impact sur vous. « Je suis surprise que mon film voyage autant ». « Mon film s'est rendu dans des pays où je n'aurais jamais pensé aller un jour ». « Dans ta tête, tu penses que c'est si peu, mais ça te rend loin. Grâce au Wapikoni, tu voyages ». « On fait le tour de la planète ! ». Ces citations soulignent que, même si celui qui parle ne parcourt pas le monde lui-même, le fait que les films et d'autres participants circulent dans différents pays lui donne l'impression que les Premières Nations apparaissent à de nouvelles échelles. Les figures 4.2 et 4.3 au chapitre précédent montrent les cartes illustrant vos trajectoires. Elles soulignent que les lieux de vos prises de parole sont ancrés dans des territoires éclatés qui ne correspondent plus à des espaces de confinement. Ces lieux transforment vos territoires d'appartenance.

Calvé-Thibault (2012 : 193) note que certains des courts-métrages « inscrivent la communauté dans son territoire ». À mon avis, vos participations vous inscrivent aussi dans différents territoires individuels et collectifs. Ces derniers sont multiples et appartiennent à des catégories comme la communauté, la nation, l'autochtonie, le Québec, l'environnementalisme, l'altermondialisme, les revendications autonomistes, le spirituel, etc.

Plusieurs d'entre vous insistent sur les effets du voyage et du territoire parcouru. « J'ai pris la parole à Paris : c'était intense ». Même pour ceux qui ne prennent pas souvent la parole, le voyage se fait. Une intervenante rapporte qu'une participante très réservée est revenue de l'étranger en disant qu'elle a été impressionnée et qu'elle a beaucoup appris. Les trajectoires empruntées s'inscrivent en vous. Votre présence dans ces lieux participe à ce que certains

nomment votre « éveil ». D'autres affirment que le fait de voyager prouve leur valeur. « C'est quand tu es à l'extérieur que tu remarques que tu es précieux ». « Tu vois ton film, ton œuvre, sur grand écran, dans une ville différente de ton village. C'est intéressant. Ça te touche ». D'autres parmi vous soulignent le changement d'échelle qu'a provoqué pour eux cette nouvelle mobilité.

Après mon voyage, quelque chose est resté. Ça m'a ouvert les yeux sur un autre monde.

J'ai vu que le monde était grand. Ça m'a donné beaucoup d'ouverture.

Wapikoni m'a encouragé à voir plus grand, dans ma communauté et partout.

Une participante invitée à l'étranger par un organisme de solidarité raconte :

Ce que j'ai trouvé intéressant c'est que ce sont des organismes qui cherchent vraiment à défendre les cultures. Ils sont dans des grandes villes. Tu vois qu'il y a comme une cohésion, qu'il y a de l'avancement. Il y a des questionnements qui sont soulevés et qui doivent être pris en considération.

Sa remarque sur les grandes villes souligne le lien entre ces villes à l'étranger et les communautés locales d'ici, de même que l'impact sur elle de ce saut d'échelle. Elle affirme du même souffle l'impact sur elle de la prise de conscience quant à l'analyse et aux actions de ces organisations internationales. Elle souligne son appropriation de ces analyses.

Certains d'entre vous parlent des nouveaux réseaux régionaux, nationaux ou transnationaux auxquels vous participez. Vous vous dites souvent surpris du nombre de personnes rencontrées et avec qui vous entretenez des contacts. Plusieurs n'ont toutefois pas eu besoin du Wapikoni mobile pour voyager et créer des liens même à l'étranger. La ferveur des membres des Premières Nations de tous âges pour les technologies de l'information et des communications est ainsi de plus en plus documentée. Les sites comme Facebook, rebaptisé par certains d'entre vous « Faceboucane¹¹⁶ » pour souligner sa popularité chez les Premières Nations, aident à faire et à maintenir le contact malgré la distance. Une participante m'expliquait que c'est en

¹¹⁶ «Boucane» est un mot québécois qui signifie «fumée». L'expression évoque ainsi les signaux de fumée utilisés traditionnellement dans certaines cultures amérindiennes pour communiquer.

jouant à un jeu vidéo en ligne qu'elle s'est fait des contacts à l'étranger, contacts qu'elle est ensuite allée visiter lors de ses voyages avec le Wapikoni mobile.

De toutes les nouvelles rencontres que vous faites, celles avec des Autochtones d'ailleurs sont souvent marquantes.

En Amérique latine, je me suis aperçu qu'on était très similaire par rapport à la culture, je me sentais chez moi. On se comprenait, on avait les mêmes problèmes côté territoire et avec le gouvernement.

J'étais contente de rencontrer les communautés autochtones d'Amérique du Sud. Ils utilisent beaucoup le cinéma pour être entendus. J'ai beaucoup aimé leur force. Ils étaient vraiment en feu avec leur combat.

Une fois, un homme m'a dit, je ne le comprenais pas, mais quelqu'un me traduisait, qu'il était vraiment content d'avoir vu mon film et qu'il était content que je sois venue en Amérique du Sud. Ça m'a beaucoup touchée parce qu'il m'accueillait vraiment comme une sœur.

Ça a été intéressant parce que je voyais d'autres Autochtones des États-Unis qui faisaient ce que je faisais. Je me suis lié d'amitié avec d'autres Autochtones instantanément.

Je me trouve très chanceuse de vivre dans un pays comme le nôtre, car dans d'autres pays les Autochtones ne sont pas aussi chanceux que nous. Ici on est plus choyés.

Mon premier voyage c'était en France. J'ai rencontré des Autochtones de partout dans le monde. C'est là que j'ai commencé à comprendre que des Autochtones il y en a partout. Avant, je pensais que c'était juste au Québec. Ça m'a ouvert. J'ai vu qu'il y avait des Autochtones partout, même en Australie. J'ai connu des gens de partout. Je me suis dit : on est partout les Autochtones. Ça m'a intéressé de connaître au moins les Autochtones au Canada. J'avais entendu parler d'eux, mais il a fallu que je m'en aille pour les connaître de mes propres yeux.

Ces remarques soulignent à quel point vous étiez coupés du monde, même de cette fratrie éloignée à laquelle vous appartenez. De « la connaître de vos propres yeux » change votre rapport au monde. Vos nouvelles relations reterritorialisent votre appartenance à ce monde.

Votre participation permet même de créer des liens avec des membres des autres Premières Nations du Québec, avec lesquelles le contact était aussi coupé. Le confinement auquel vous avez été soumis ne vous a pas coupé uniquement des non-Autochtones, mais aussi des espaces autochtones voisins. Les échanges entre nations à travers les télécommunications encouragent une mobilité au cœur de l'étendue des territoires autochtones. « Le Wapikoni est un leader dans ce domaine en ouvrant le chemin des échanges entre communautés ». « Le Wapikoni m'a aidé à avoir un esprit plus ouvert aux autres peuples autochtones du Québec ». Un participant souligne une certaine appropriation du projet par les Premières Nations en disant que : « C'est quelque chose de pouvoir nous exprimer entre nous, quelque chose de très utile. Moi je suis très intéressé quand je vois un film du Wapikoni. Je vois une personne « identitairement » proche de moi ». Le voyage peut même ouvrir sur la compréhension d'un positionnement particulier au sein de l'autochtonie.

Ma communauté vit différemment des autres réserves. Je me demandais pourquoi on était les seuls à vivre comme ça. Quand je suis allée en Amérique du Sud, j'ai vu qu'il y avait d'autres Autochtones qui vivent comme nous. Ils vivent là-bas, mais je sais maintenant que l'on n'est pas les seuls à vivre comme ça.

Évelyne Papatie pense que votre présence dans divers événements vous permet d'augmenter votre estime de soi, de dépasser vos limites et de créer des liens (Wapikoni mobile 2009). Certains témoignent même d'un tel impact pour leurs proches. « Mon voyage a apporté de la fierté aux gens de la communauté. Peut-être qu'ils voient que ça ouvre des portes pour eux aussi ». « Ma fille était fière de moi. Elle disait à ses amies « ma mère est en France » ». Son oncle lui a fait une carte du monde avec des punaises pour suivre mon voyage ».

Une participante souligne l'importance pour elle de l'appui communautaire dans son engagement, et du même souffle, un certain éveil communautaire à la mobilité des jeunes.

Dès que les gens ont su que j'allais en France, j'ai reçu des courriels. Les personnes que je croisais aussi étaient fières que j'aie les représenter. Les gens me disaient que j'allais représenter la jeunesse. Ça m'a aidé qu'ils disent ça. Le CNA [Conseil de la Nation Atikamekw] nous a nommés dans le journal de la nation. Ils trouvaient que c'était intéressant que des jeunes agissent comme des ambassadeurs de la communauté.

Ce rôle d'ambassadeur, ou de représentant, est souvent signalé. Vous ne vous inscrivez pas dans des lieux et territoires nouveaux seulement à titre individuel, que vous le reconnaissiez ou non. Votre présence dans ces lieux a des impacts sur vous, mais aussi sur vos collectivités, sans parler des impacts sur les personnes que vous rencontrez et sur leurs collectivités. Ce rayonnement auquel vous participez à travers l'image et la parole s'incarne profondément dans les lieux que vous visitez.

Vos voyages peuvent par exemple créer un effet d'entraînement. « J'ai parlé de mon expérience à l'étranger à d'autres jeunes de ma communauté et ils étaient intéressés ». « Mon voyage pourrait donner envie aux gens de sortir un peu de la communauté ». D'autres pensent que leur participation a un impact sur la façon dont ils prennent la parole dans la communauté. Certains disent aussi que leurs expériences leur ont permis d'acquérir de nouvelles connaissances desquelles la communauté bénéficie. L'un de vous en témoigne ainsi : « D'entendre l'expérience de ces gens-là m'a fait réaliser que nous n'en faisons pas assez pour conserver notre langue. J'en ai parlé dans ma communauté à mon retour ».

Pourtant, certains ne voient pas d'avantage à fréquenter de nouveaux espaces : « Je n'ai pas grand intérêt à voyager, sauf peut-être pour la nourriture et les paysages ». D'autres doutent de l'effet de votre prise de parole à l'étranger : « Je ne suis pas sûre que de prendre la parole en France, change quelque chose ici ». D'autres encore pensent que votre mobilité ne représente aucun gain pour la communauté, que celle-ci est indifférente à votre prise de parole à l'extérieur, bien que d'autres, comme nous l'avons vu plus haut, montrent qu'il en va autrement dans leur cas.

Vos fréquentations de nouveaux lieux ont souvent un effet sur votre perception de la communauté. « Mon voyage m'a permis de voir ma vie et ma communauté autrement ». De retour de voyage, un autre participant exprime une certaine appréhension au sujet de son retour dans sa communauté. Il dit avoir peur de ce qu'il va en penser. D'inscrire la communauté dans des contextes nationaux et transnationaux permet de se comparer, ce qui souligne autant les aspects positifs que les côtés plus sombres. Ce changement de perception se fait donc à plusieurs niveaux : perception de vous-mêmes et des lieux que vous habitez,

perception des non-Autochtones, de l'État et des espaces dominants, perception du monde et des lieux que vous parcourez. Vos explorations de ces nouveaux lieux vous transforment.

Vos actes de parole

Kevin Papatie décrit souvent le projet comme un bâton de parole, accessoire traditionnel autochtone qui octroie la parole à chacun à tour de rôle au cours d'une assemblée. Réal Junior Leblanc affirme lui :

Le Wapikoni mobile est devenu une arme autochtone. C'est comme une flèche. Ça ne marche plus à coup de flèches et d'arc, aujourd'hui on se sert de la parole et de l'image pour montrer la réalité. Notre arme c'est l'intelligence et le rayonnement.

Dans la foulée des coupures gouvernementales de 2011, le projet a publié sur l'Internet une série de témoignages¹¹⁷, dont certains soulignent aussi l'« outil de parole » que représente le Wapikoni mobile. L'un de vous y soutient que : « C'est le porte-voix de toute une génération d'autochtones et nous enlever ça, c'est nous soumettre au silence, bafouer notre liberté d'expression ». Le Wapikoni mobile est souvent décrit comme un incontournable « nous existons ! ». Sacha Dubé, participant de longue date, pense que les films servent à montrer, avec une certaine fierté, « ce que nous sommes aux autres », mais aussi que « nous sommes une partie de ce que le Québec est »¹¹⁸.

Mais prendre la parole, on l'a vu plus haut, n'est pas facile. Plusieurs d'entre vous arrivent à un événement porteurs d'un lourd bagage de mutisme et d'invisibilité. Ceux qui parviennent à monter sur scène le font parfois avec une timidité extrême, arrivant à peine à parler avec un filet de voix, ou à se monter le visage sous une casquette ou un capuchon. Pourtant, vous êtes nombreux à descendre de la même scène en étant fiers de vous-mêmes. Cette gêne occulte

¹¹⁷ wapikoni.tv/escales/journaux-de-bord-des-escales

¹¹⁸ Beaumont, Amélie et Michel Sylvestre. 2010. Reportage émission « Second regard », Radio-Canada, 10/10/10.

même l'engagement artistique que certains d'entre vous démontrent ou le talent d'orateur dont vous savez faire preuve.

Vos actes de parole, à l'étranger comme ici, varient beaucoup. Vous intervenez de plusieurs manières différentes, en fonction de votre propre personnalité, du genre d'évènement auxquels vous êtes conviés, des lieux qui les accueillent et des auditoires qui vous répondent. D'aucuns préfèrent partager leur culture, d'autres se font revendicateurs. Alors que certains n'interviennent presque pas publiquement même quand ils en ont l'occasion, d'autres se forcent pour faire des interventions dans la langue du pays.

Dans les communautés, le statut d'une personne est souvent lié à sa capacité à prendre la parole en public. Une participante a ainsi noté, sans parler toutefois spécifiquement de son expérience au sein du Wapikoni mobile, que :

Plus je développe ma prise de parole publique, plus on me laisse de la place, on m'écoute. Mon statut social a progressé grâce à ma parole. De mon adolescence à aujourd'hui, c'est par la parole que j'ai réussi à progresser. La parole m'a aussi amené à apprendre plus. Le pouvoir de la parole donne des convictions. Si tu es capable de bien parler, tu peux défendre tes convictions, aller de l'avant. Maintenant que j'ai la parole facile, je suis capable de me défendre, je n'ai pas peur de foncer, je n'ai pas peur de parler. Si je me trompe, je vais pouvoir expliquer pourquoi.

Même pour ceux qui ne sont pas orateurs, la prise de parole a un impact. L'un d'entre vous lance avec beaucoup d'humour que la seule fois où il a parlé plus d'une minute dans un évènement c'était aux États-Unis parce qu'il était sûr que personne ne le comprenait grâce à la barrière de la langue. Ce participant, qui reconnaît lui-même éviter de parler devant les foules, demeure pourtant l'une des figures connues du Wapikoni mobile et un de ses créateurs les plus productifs. Plusieurs d'entre vous mentionnent que le fait de prendre la parole dans de nouveaux lieux vous a amené à la prendre plus souvent dans votre communauté. D'autres soulignent toutefois que cet engagement est parfois difficile, la prise de parole dans les communautés n'est pas toujours aisée. Parmi vous, certains mentionnent avoir vécu une certaine mise à l'écart due aux avantages et à la mobilité apportés par le projet. Une

participante souligne que les préjugés ont cours autant en dehors que dans la communauté, et que les tabous limitant votre prise de parole ne sont pas tous imposés de l'extérieur.

Les gens ont peur de parler parce qu'ils veulent parler de sujets tabous. Ils ont peur de parler parce que c'est leur cousin, c'est leurs frères qui sont là. C'est toute la parenté. Ça aussi ça met encore une autre limite.

Certains, par contre, disent qu'ils se font féliciter pour « dire tout haut ce que beaucoup pensent ». L'une d'entre vous raconte que l'un de ses films a été projeté à l'école de la communauté dans un programme culturel et qu'il a suscité beaucoup d'intérêt et de questions. Une autre raconte que :

[a]près la projection dans ma communauté, une femme est venue m'embrasser. Elle disait qu'elle était vraiment triste quand elle a vu mon film. Les souvenirs du pensionnat lui sont venus d'un seul coup et elle disait qu'elle était vraiment émue, triste, émotive. Elle était contente de l'avoir vu parce que ça l'a apaisé. C'est comme si elle avait parlé à travers le film, qu'elle avait pu s'exprimer en le regardant.

Dans une entrevue à un périodique, l'un d'entre vous, Abraham Coté, avance que : « nous possédons une voix puissante, mais nous avons besoin d'un canal pour diffuser cette voix. Je crois que l'on peut communiquer avec les non-Autochtones de manière plus efficace à travers des films qu'à travers des barrages routiers »¹¹⁹. Un autre parmi vous affirme : « Le Wapikoni c'est une possibilité d'être visible, pour séduire les gens, pour qu'ils accrochent, viennent nous entendre et voient ce qu'on est ». Lors d'un événement, un auditeur demande à des participants : « Quel message voulez-vous faire passer avec vos films et ici devant nous ? ». Un participant lui répond qu'il cherche à nous emmener dans son monde, à « mettre dans l'ambiance, à montrer ». Bien que les réponses à cette question soient multiples et varient non seulement en fonction des personnes ou de la temporalité, mais en fonction du type de films ou d'événements, l'affirmation identitaire est généralement au centre de vos réponses.

¹¹⁹ Curtis, Christopher. 2011. Travelling film school victim of budget cuts. *The Gazette* 26/07/11. Ma traduction.

Vos relations

« Le Wapikoni, c'est comme un trou de serrure pour regarder le voisin ! ». Cette phrase, lancée à la télévision par Réal Jr. Leblanc¹²⁰, est assez éloquente. Elle met en scène le fait que dans le contexte de relations difficiles, le Wapikoni mobile peut servir à raviver la relation qui unie les Autochtones et les non-Autochtones. Elle souligne que le projet permet aux deux groupes de se connaître davantage. Faire connaître les Autochtones aux non-Autochtones constitue l'une des missions du Wapikoni mobile, mais il semble que le projet et ces espaces dérivés servent aussi à faire connaître les non-Autochtones aux Autochtones. Plusieurs parlent du projet comme d'une aventure qui permet la rencontre entre les peuples. Il demeure que la relation entre les deux groupes (aux frontières poreuses) est cruciale. Elle brille toutefois très souvent par son absence, malgré la proximité géographique. Les Autochtones, surtout ceux des communautés, et les non-Autochtones se maintiennent encore largement d'un côté et de l'autre d'une frontière close, cette porte fermée ne laissant émerger qu'un fil ténu de relation à travers le trou de la serrure.

Les lieux étudiés ici se situent en quelque sorte en terrain neutre. Ils occupent un espace au confluent de ces espaces autochtones et non-autochtones largement vécus comme séparés, voire opposés. Plusieurs d'entre vous livrent des témoignages douloureux de leur fréquentation des espaces de la majorité. Vous déplorez aussi que les non-Autochtones ne viennent pas à votre rencontre dans les espaces autochtones. Très peu de non-Autochtones ont déjà visité une réserve. Ces lieux de réunion où vous apparaissez soudain avec la dignité de votre droit de parole, avec vos identités reconnues, bouleversent la relation de pouvoir. L'effet du lieu est incontournable dans la récupération de ce pouvoir de la dignité. La salle où elle a lieu représente un espace souscrit à une organisation spatiale qui empêche ces rencontres, et se fait essentiel pour la rencontre. Vous êtes là, de part et d'autre de deux groupes créés distincts, vous vous regardez, vous écoutez, vous apprivoisez, vous tendez la main.

¹²⁰ Émission *Des Kiwis et des hommes*, Radio-Canada, 24 novembre 2011.

Vous le dites de toutes sortes de façons. « D'aller à cet événement, ça m'a apporté d'avoir rencontré des gens. C'est ça qui a été le plus enrichissant ». « J'aime beaucoup participer aux événements parce que ça me permet de parler avec les gens ». Plusieurs d'entre vous soulignent l'importance d'un dialogue entre Autochtones et non-Autochtones. « Le dialogue est important, parce que les relations sont difficiles ».

Dans un évènement, tu peux parler aux gens personnellement, leur expliquer pourquoi tu fais des films et comment, c'est quoi ta vision. Cela permet de rencontrer les gens. Le dialogue est très important. C'est quand même des gens qui ont pris le temps de t'écouter et qui savent maintenant ce qu'est ta réalité.

La coprésence en des lieux permet de développer ces relations. L'aspect que vous évoquez le plus souvent dans le compte-rendu de vos expériences, ce sont les nouvelles relations développées. Non pas, comme on pourrait s'y attendre les connaissances ou les acquisitions techniques, mais bien le lien avec les personnes rencontrées ici et ailleurs, qu'elles soient collègues de travail, mentor, personne ressource ou membre de l'auditoire.

Vous êtes généralement d'accord pour dire qu'un dialogue prend racine dans ces nouveaux lieux que vous fréquentez. La majorité d'entre vous voit dans ces discussions avec le public, des échanges foncièrement différents de ceux auxquels vous étiez habitués. L'un d'entre vous le dit ainsi : « On se sent écoutés avec un auditoire, pas comme avec le gouvernement ».

Un autre participant affirme néanmoins :

Je suis allé à cet événement à l'étranger en sourd et muet parce que je ne parlais pas la langue du pays. J'ai beaucoup aimé les personnes qui sont venues me parler après, mais pas l'évènement auquel j'ai assisté. Ce dont ils parlaient lors des conférences ne me concernait pas.

Se sentir sourd et muet dans un environnement, lorsqu'on ne souffre pas physiquement de ce handicap, implique de ne pas pouvoir y participer. Vous vous sentez parfois peu concernés par ce qui se passe dans des lieux où vous avez pourtant été invités. Les freins à votre prise de parole et à votre engagement sont nombreux, tels que le manque de temps, le manque de public, ou encore la gêne, l'ignorance et le ressentiment entretenus de part et d'autre par des préjugés liés à diverses représentations. Pour ces raisons, les événements reproduisent parfois

une mise à l'écart que vous connaissez. Les confrontations ouvertes demeurent rares, mais elles existent. Un participant relate par exemple avoir eu cet échange avec une non-Autochtone au cours d'une prise de parole publique. Le participant était en train de parler des problèmes socioéconomiques des communautés, lorsqu'une femme de l'audience s'est levée pour dire qu'il y avait aussi des choses positives dans les communautés. Malgré le fait que le participant était certainement d'accord avec cette affirmation, il l'a cependant reçue comme une forme de confrontation ouverte. Voici comment il raconte sa réaction.

J'ai dit : « Tu sors d'où toi ? Es-tu déjà allé dans une réserve ? » Elle a répondu : « Oui, 4 jours. J'ai vu des belles choses ». J'ai dit : « Tu étais là dans les bons jours. Il faut une vie complète pour comprendre ». C'était comme une chicane. J'ai dit : « Je ne sais pas pourquoi tu m'obstines ici devant tout le monde ». Elle s'est rassise.

Ce « devant tout le monde » met au jour l'aspect crucial d'apparaître publiquement et de voir sa parole légitimée. La remarque de cette non-Autochtone, bien que pouvant être perçue comme sensible à la situation des Premières Nations, n'avait pas calculé l'ampleur de l'effet de la remise en question, de la confrontation publique même indirecte. Cette remarque souligne en outre la barrière additionnelle que vous avez à franchir pour faire reconnaître votre légitimité.

J'ai aussi été témoin de l'agacement d'un participant face à un auditeur qui soulevait une question en regard à votre « ambivalence » entre tradition et modernité. Cette question, qui touche l'authenticité dont j'ai déjà parlé, peut aussi être perçue, à tort ou à raison, comme une remise en question de votre légitimité à prendre la parole en tant que Premières Nations. Je ne crois pas qu'il y ait pour vous ambivalence dans votre identité. Elle est tissée à travers des territoires traditionnels et des territoires modernes sans que cela vous soit contradictoire. Il s'agit plutôt d'un mariage, d'un rapprochement constitutif et puissant- voir chapitre 3.

La colère des participants dans ces deux occasions a été éloquente. Très certainement toutefois, plusieurs d'entre vous ne montrent pas en public les réactions de colère ou de tristesse qu'ils peuvent ressentir face aux commentaires des non-Autochtones.

Plusieurs témoignent de moments très émotifs lors de rencontres avec des auditoires, dont certains liés à une prise de conscience personnelle provoquée par les questions de la salle. L'une de vous me rapporte avoir éclaté en sanglots suite à une question concernant le numéro de bande. Elle dit que la question lui a fait prendre conscience d'être « traité comme du gibier ». Une autre rapporte avoir pleuré lors d'une rencontre avec des femmes immigrantes¹²¹. Parfois, cette prise de conscience se fait à travers la projection de films, le sien ou celui d'un autre. J'en ai vu pleurer lors de projections de vidéos portant sur des problèmes autant sociaux que politiques. L'ampleur d'une disparition ou la gravité d'un événement peut se faire sentir davantage sur grand écran devant une foule. L'un de vous mentionne le souvenir d'un important festival où il a peiné à prendre la parole après la projection d'un de ses films portant sur les impacts profonds de la colonisation et mettant en vedette sa jeune nièce, qui venait de s'enlever la vie.

Par ailleurs, l'un d'entre vous dénigre carrément sa participation à un événement : « Je ne sais pas ce que je vais faire là-bas. Je sais juste qu'il faut que je parle une heure, la formatrice parle le reste du temps ». Cette affirmation est éloquente à plusieurs égards. D'abord quant au degré d'engagement de la personne face à un dialogue possible, ensuite quant à sa conscience de passer en deuxième, de ne pas détenir un réel droit de parole. La question des enjeux de la prise de parole dont j'ai parlé au chapitre 4 est ici clairement soulignée. Qui prend la parole alors dans cet événement ? Le participant, la formatrice, le Wapikoni mobile, les Premières Nations ? La lucidité et le désabusement de ce participant montrent qu'il n'en est pas à son premier questionnement à ce sujet. Il est bien au fait des enjeux qui bloquent encore sa pleine participation à ce lieu. Il s'y rend pourtant, conscient aussi que cela demeure un outil de changement. Il en reviendra satisfait des rencontres individuelles qu'il a faites.

Son commentaire pourrait expliquer bon nombre des refus de participer à des événements. Calvé-Thibault (2012) donne l'exemple d'un participant invité par un festival qui a sélectionné deux de ses courts-métrages deux années consécutives. Après avoir assisté au festival la première année, ce participant a refusé d'y participer à nouveau l'année suivante. Pourtant,

¹²¹ Il est intéressant de noter que cette participante avoue que c'est parce que ces femmes étaient immigrantes que ce partage a pu être poussé à un niveau aussi profond, un niveau qu'elle croyait difficile à atteindre avec des femmes d'origine québécoise.

dans une figure illustrant la réalisation de ce deuxième court-métrage, il a noté sa participation au festival comme une partie intégrante du processus de création. Il identifie lui-même cette participation comme faisant partie de sa trajectoire de création, mais refuse de répéter l'expérience. J'ignore quelles étaient ses raisons de refuser de se rendre à nouveau à ce festival ; n'en demeure pas moins qu'à son avis, sa première expérience a eu des effets positifs.

Il y aurait donc, néanmoins, apparition de certaines ouvertures dans ce «mur» auparavant érigé autour de vous. « J'ai vu qu'il y avait des gens ignorants et qu'il y avait des gens qui étaient intéressés à nous, des gens qui voulaient partager avec nous ». L'un d'entre vous résume ainsi son expérience des rencontres avec un public non-Autochtone.

La réaction des gens aux projections c'est 50/50. Ceux qui connaissent les Autochtones posent des questions sur les films; les autres posent des questions sur la culture. Les seconds viennent pour apprendre sur les Autochtones plutôt que pour regarder ce qu'ils ont fait. Les premiers viennent plus pour leur talent.

Les relations développées avec les uns et les autres de ces deux groupes n'ont donc pas le même impact. Elles élargissent cependant à leur tour les espaces qui vous donnent la parole, même si c'est pour y répéter *ad nauseam* qui vous êtes.

L'un de vous affirme sa surprise face au niveau des échanges dans un événement qu'il a fréquenté. Que les gens du public désirent échanger avec vous en surprend plus d'un : « Aux projections, j'ai vu qu'il y avait beaucoup de non-Autochtones. Ils venaient me parler ». Un autre souligne que de « venir me dire à la fin de la projection que le film était bon, ça vaut beaucoup plus que des applaudissements ». Même quand l'échange est plus restreint, le dialogue s'entame. « Seulement trois personnes ont été intéressées à me parler pendant tout cet événement. Mais j'ai beaucoup échangé avec elles ».

Les divers auditoires à qui vous vous adressez réagissent généralement par la curiosité et la sympathie, mais aussi par la surprise et l'intérêt. Vous déplorez, d'une part, les questions naïves- autant au Québec qu'à l'étranger- et saluez, d'autre part, le mouvement d'empathie qui

pousse les gens à venir vous rencontrer. Les personnes qui assistent aux projections font souvent preuve de respect et d'intérêt envers vous. Une employée en témoigne :

Ce qui me frappe à chaque présentation, c'est que les gens viennent parler aux participants après les projections. Les gens sont touchés. Quand les gens viennent voir les participants, ils veulent montrer leur respect, comme s'ils voulaient se faire pardonner. Ils leur serrent la main, leur disent «monsieur».

Vous développez donc des relations particulières avec ces auditoires non-Autochtones. Ces relations sont parfois éphémères, parfois plus durables. Elles s'inscrivent à différentes échelles et dans différents types de réseaux. Beaucoup des participants ont une expérience qui ressemble à celle que relate cet Anishnabe qui raconte une véritable rencontre, un dialogue qui se tisse malgré la difficulté, grâce à un élan partagé vers la position de l'autre.

La première soirée à Paris, j'étais caché. Puis, les gens posent une question intéressante, ils posent les bonnes questions, de la bonne manière. Toi tu es gêné, mais tu veux partager. Tu deviens intéressé. Quand ils posent les bonnes questions, tu es lancé ! C'est ça que j'ai aimé de là-bas : ils sont intéressés.

Les relations d'amitié et autres que vous créez autour de votre expérience au sein du Wapikoni mobile sont au centre de votre expérience. Ce qui ressort le plus clairement de vos propos, c'est que les nouveaux parcours que vous empruntez et les actes de parole que vous posez dans différents lieux vous permettent avant tout de créer des relations que vous n'aviez pas auparavant, en tout cas pas sous cette forme. Peu importe leur durée ou leur qualité, des relations se constituent autour de vos actes de parole et prennent place dans des lieux nouveaux ou qui vous étaient difficiles d'accès. Ces relations se forment dans le contact à l'Autre, qu'il soit non-Autochtone, Autochtone d'ailleurs, ou d'une autre Première Nation du Québec. C'est à travers ces relations que se vivent pour vous les transformations les plus importantes.

Vos processus politiques

Nombre d'entre vous témoignent ainsi, de différentes façons, des changements que vos prises de parole vous ont apportés, tant au niveau de votre vision du monde, que de votre perception

de vous-même et des lieux que vous fréquentez. De dialoguer avec l'Autre vous permet de mettre des choses en perspective, d'ébaucher une meilleure compréhension de votre propre situation et de vous forger de nouvelles opinions et identités -ou de renforcer celles que vous aviez.

Plusieurs m'ont dit que leurs voyages, et les rencontres qu'ils provoquent refondent leurs identités autochtones, et que ces identités s'inscrivent dans de nouveaux territoires. L'un de vous affirme avec beaucoup d'à-propos : « C'est dans le regard de l'autre que se construit notre identité. C'est par rapport à la vision de l'autre que je m'affirme ceci ou cela ». La majorité d'entre vous place son identité ethnique avant toutes les autres. Vous vous dites Innu ou Atikamekw avant Québécois ou Canadien. Certains défendent leur appartenance au Québec, d'autres ne se sentent pas Québécois. D'aucuns encore s'affirment comme « Premières Nations du Québec francophone ». Quelques-uns pensent que l'identité québécoise effacerait leur identité ethnique. Plusieurs m'ont dit toutefois utiliser l'identité québécoise quand elle leur convient, en fonction des échelles. Vous réitérez souvent que votre identité est fortement associée à un territoire, mais qu'elle est flexible.

Un participant, de retour d'une formation à l'étranger, dit que « d'entendre les commentaires des gens m'a aidé à identifier et à qualifier vraiment c'est quoi un Autochtone », que ces échanges l'ont convaincu de « l'importance de garder une culture locale ». Il illustre cette nécessité d'être en relation pour se situer, parce que l'identité n'est pas donnée d'avance. Un autre parmi vous souligne que l'une de ses vidéos aborde la perte d'identité chez les jeunes, parce qu'« ils ne savent plus vers qui se tourner ». Un autre en témoigne ainsi :

Ce n'est pas parce que tu es né Indien que tu vas être fier d'être Indien. Tu vois partout des affaires qui parlent de ton peuple ou de tes semblables comme des moins que rien. Des fois tu veux même t'enfuir. Mais t'enfuir pour où ? Au bout de la ligne, ton identité se joue en dedans de toi-même.

Vos participations s'inscrivent donc dans un processus d'affirmation identitaire, qui vous conduit à vous positionner intérieurement et extérieurement par rapport au reste du monde, qu'il soit semblable ou différent. La conscience politique que vous éveillez et la compréhension de l'espace social que vous développez vous poussent à vous engager dans de

nouveaux territoires. La fierté, les opinions, les connaissances et les relations que vous développez vous forgent comme êtres politiques.

C'est en relation avec d'autres que se forme votre engagement comme être politique. C'est même la relation à l'autre qui fait de vous un être politique. Le témoignage de Catherine Boivin dans le portrait au début de ce chapitre informe clairement sur ce processus de subjectivation politique qui se fait au fil des rencontres, des actes de parole et de la fréquentation de nouveaux territoires. Vous êtes plusieurs à témoigner des transformations qui s'opèrent non seulement grâce à vos actes de parole et à votre mobilité, mais à travers le regard et la parole de l'Autre, à travers le dialogue.

Quand j'ai vu le feu en eux, j'ai eu envie de réveiller les gens moi aussi, qu'on commence à se relever.

Partager avec les gens de Bolivie et d'Équateur m'a permis de comprendre différentes choses.

J'ai eu un éveil par rapport à la politique et par rapport au territoire. Avant je ne m'exprimais pas comme ça. C'est entre autres à travers les vidéos que j'ai déployé ce langage-là.

J'ai grandi depuis cette participation. J'ai découvert des choses, je vois les choses différemment. Avant, j'étais fermée. Ça a renforcé mon identité. Avant de rencontrer ces gens-là, je n'étais pas vraiment consciente de ce qui se passait chez nous. C'est de ce côté-là que j'ai changé, j'ai voulu faire des changements avec ça.

En France, ils m'ont fait comprendre que c'est bien que je parle ma langue et que j'ai des choses à dire.

J'ai fait mon opinion en comparant avec les gens rencontrés à l'étranger. J'en ai parlé dans ma communauté à mon retour.

J'ai commencé à avoir d'autres opinions, j'ai vu qu'il y a des gens qui peuvent avoir des opinions différentes de nous.

Ça m'a emmené à sortir de l'ombre, à mettre mes idées en action.

La leçon que j'ai apprise là-bas, c'est que comme jeune, dans notre milieu, il ne faut pas attendre l'aide extérieure. Il faut agir.

Le Wapikoni a changé ma vie. Il m'a appris à m'affirmer et à assumer pleinement les opinions que j'ai.

Une autre relate une rencontre avec une non-Autochtone venue lui parler après une projection.

Ça m'a touché que cette vieille femme vienne me serrer la main et me dise : « Je suis très fière de vous. Vous êtes forts, vous avez survécu ». Nous on a tendance à ne pas réaliser ça. De l'entendre dire d'une autre personne, ça m'a fait réfléchir. J'ai trouvé qu'elle avait raison. On ne réalise pas la chance qu'on a d'être différent de vous. Il faut conserver ça. C'est ça la beauté !

La plupart d'entre vous ne prétendent pas commettre un acte politique en réalisant une vidéo ou en prenant la parole dans un lieu. Vous affirmez presque tous vouloir vous tenir loin de la politique¹²². Ces citations annoncent néanmoins des moments où vos perceptions et vos compréhensions se transforment ; des transformations qui vous permettent de vous repositionner, de vous constituer comme acteurs politiques au sein de relations sociospatiales que vous participez à dessiner et qui forgent des territoires politiques.

Encore une fois, les mots de Catherine Boivin révèlent le caractère politique qu'elle perçoit de son engagement avec le Wapikoni mobile, même en utilisant des outils artistiques. Vous possédiez tous un parcours avant de participer au Wapikoni mobile et aux lieux de prise de parole à différentes échelles, mais ces derniers vous aident à vous constituer davantage comme acteurs occupant de nouvelles postures sociales et politiques.

Plusieurs d'entre vous affichent dans la foulée une volonté de transformer votre relation à l'État¹²³. Votre perception générale est d'être ignoré par l'État. « Quand on va parler au gouvernement pour lui dire qu'on n'est pas content, il regarde ailleurs », ce qui exprime clairement le sentiment d'exclusion. Alors que devant un auditoire « les gens posent des questions, tu sens qu'ils t'écoutent. Ils sont curieux ». Un autre, de retour d'une tournée de présentations à l'étranger, partage l'espoir que ce rayonnement procure des retombées concrètes aux Premières Nations: « Que le monde sache ce qui se passe chez nous pourrait

¹²² Encore une fois, l'utilisation de ce terme mériterait d'être étudiée davantage étant donné la variété des réalités auxquelles il réfère.

¹²³ Il semble que le terme « gouvernement », que vous utilisez généralement, englobe plusieurs institutions à différentes échelles, surtout fédérale et provinciale, qui s'incarnent toutes, pour vous, dans un rapport néocolonial.

avoir une influence sur le gouvernement du Canada ». « C'est avec les films qu'on peut débarrer le gouvernement. C'est la manière d'influencer l'opinion publique ». Un participant lance : « Mon grand-père m'a dit de montrer au gouvernement les images que j'ai filmées de ma communauté pour qu'il sache, pour qu'il nous connaisse ».

En parlant des effets profonds de techniques d'assimilation comme les pensionnats, une participante dit : « Je me rends compte que tout ça s'est passé il y a seulement 50 ans. 100 ans, ça aurait été trop, mais 50, ça vaut la peine d'essayer de changer les choses. Ça peut prendre juste une personne pour changer les choses ». Vous percevez beaucoup vos actes de parole comme des actes de conscientisation. De participer à des événements permet d'ouvrir l'Autre à votre existence, à vos réalités, de faire «évoluer» ceux qui ne savent pas qui vous êtes. Vous associez les mésententes, les incompréhensions, les abus vécus, à la méconnaissance de vos cultures. En ce sens, beaucoup d'entre vous lient vos échanges avec des non-Autochtones à un « débloqué » de cette relation.

C'est important qu'ils voient autre chose que ce qu'ils peuvent voir dans les médias. Il y a des amitiés qui se créent. Ils sont intéressés à nous connaître. Je dirais que ça fait tomber des préjugés.

Peu importe le terme employé pour la décrire, votre identité est souvent liée à un combat, comme l'exprime l'un de vous : « combat pour notre peuple, combat pour savoir qu'on existe, qu'on n'est pas rien, qu'on est encore en vie, qu'on est capable de se battre ». Ce combat s'incarne dans la lutte pour l'appropriation des lieux de visibilité. Une participante raconte :

Une fois, une femme mapuche m'a dit : « Nous, en tant qu'Autochtones, pour qu'on nous voie et qu'on nous entende il faut charmer les gens. Par la danse, par la poésie, par des images, pour attirer l'attention des gens ». J'ai beaucoup aimé ce qu'elle m'a dit. C'est ce qu'on fait avec le Wapikoni ou avec la danse traditionnel ou les Pow Wow.

Une personne parmi vous affirme que : « même la popularité d'un petit groupe rejoint toutes les Premières Nations parce que cela augmente notre visibilité ».

La relation aux non-Autochtones, bien qu'elle se poursuive dans les lieux de prise de parole que vous fréquentez, commence avec la visite de la roulotte dans votre communauté. La

relation que vous développez avec l'équipe du Wapikoni mobile se fait, généralement, sur une base amicale, même si elle n'est jamais dénuée de rapports de pouvoir. « Les membres de l'équipe n'étaient plus des étrangers et, peu à peu, ils étaient devenus mes amis ». Cette relation, déjà, transforme les perceptions. « Quand j'ai vu que des Blancs venaient dans ma communauté partager leurs connaissances et nous apprendre à voir autre chose, j'ai vu qu'il y avait de l'espoir ».

Vos participations vous permettent aussi d'appivoiser l'«Autre». « De prendre la parole dans des événements, ça m'a permis de connaître l'identité de l'autre ». « C'est en se parlant que tu comprends mieux l'autre et qu'il te comprend ».

Quand je vais à l'extérieur, ça me permet de comprendre la vision de l'autre. C'est complètement différent de la connaître pour interagir avec une autre personne, parce que si elle ne te comprend pas ça ne sert à rien de lui parler.

Des dialogues se créent donc au cours des différentes étapes du projet Wapikoni mobile, lors de divers événements où vous présentez vos films, dans vos interactions avec les médias, dans l'Internet, etc. Mais il s'agit aussi de dialogues ouverts entre nations autochtones, au sein des communautés, et même d'une prise de parole qui interpelle les instances gouvernementales. Les rencontres permettent de se comparer, de se rapprocher. Suite à un échange avec un auditoire à Paris, un participant note que « des Français comparaient les réserves aux banlieues. Ils y voyaient les mêmes difficultés ». Un autre ajoute : « On parle tout le temps de différences, mais en fait ce sont des similitudes ». Un participant exprime avec beaucoup d'éloquence l'effet miroir qu'il a perçu chez les auditeurs.

Je trouvais ça intéressant de voir dans leurs yeux qu'ils se retrouvaient en nous. Il y avait comme une sorte de réflexion en dedans d'eux. On parlait de notre culture, mais eux comparaient. C'est une sorte d'ellipse qu'ils faisaient dans leurs questions.

Sa remarque est très intéressante et met au jour une profonde capacité à percevoir la complexité des relations. Celles qui découlent de la rencontre dans les lieux liés au Wapikoni mobile provoquent aussi des effets pour les non-Autochtones. « Ça change quelque chose qu'ils puissent nous entendre ». Une autre parmi vous dit en parlant d'un lieu où elle avait pris la parole : « La plupart du monde avait des idées préconçues, mais ils voulaient savoir. Ils

voulaient qu'on leur dise tout ». Certains d'entre vous perçoivent ainsi une certaine ouverture de la part des non-Autochtones du public. « Il faut arrêter de se cacher. Il faut connaître le passé de l'un et de l'autre pour pouvoir avancer ». « C'est en faisant plus d'apparitions qu'on abolit les barrières ».

Plusieurs d'entre vous savent avoir un rôle actif à jouer dans les transformations en cours. « Chaque fois que je prends la parole et réponds aux questions des gens, j'apporte un petit peu. Ça éveille la conscience du monde des deux côtés ». « Je ne sais pas trop où on en est, mais on dirait qu'il y a de plus en plus de monde qui sont au courant. Je suis contente qu'on puisse être entendus ». Certains vont jusqu'à associer le dialogue à l'amélioration des conditions de vie. « C'est bien de partager devant un public, cela nous pousse toujours à améliorer nos conditions ».

Pour certains d'entre vous, le dialogue avec l'Autre n'est toutefois pas important. Le dialogue se ferait davantage au niveau local, avec des semblables avec qui vous partagez une identité.

C'est important d'être fier de soi-même. L'autre, qu'il me connaisse ou pas moi, ça ne me dérange pas. S'il veut me connaître, je prends le temps de montrer qui je suis. Mais s'il ne veut pas me connaître, ça ne me dérange pas, s'il ne me manque pas de respect. Je ne veux pas forcer pour qu'ils nous reconnaissent. Être fier de ton identité et la partager, je trouve ça plus important que de se faire connaître à travers le monde.

D'autres sont conscients que les avancées se font à petits pas. « Dans ces échanges-là, on est peu, mais on fait des grosses différences ». « Chaque fois, la victoire de quelqu'un, c'est la victoire de tout mon peuple ». L'un d'entre vous parle d'un échange auquel il a participé qui avait lieu dans un lieu traditionnel autochtone où s'étaient réunis des Autochtones et des non-Autochtones. Suite au récit fait par un aîné de son passage par le pensionnat indien, une jeune non-Autochtone s'est mise à pleurer. De l'avis du participant, cette rencontre était réellement porteuse de changement. Pour lui, il est clair que ces dialogues représentent des clés de ce changement, qui implique les rapports sociaux, mais qui va au-delà à son avis.

Ce n'est pas nécessairement la grandeur d'une audience, c'est la qualité d'une rencontre qui fait que le changement va se faire. Ce serait bien de pouvoir mesurer le changement personnel des gens, ce qu'ils font, et de pouvoir montrer le résultat pour voir comment le changement grossit et grossit encore.

Tranquillement, avec la prise de parole et la communication, je pense qu'il va y avoir un autre mouvement qui va naître, plus environnementaliste et plus humain. C'est ça que je dis dans mon film, c'est la participation de tout le monde qui va faire qu'on va réussir à changer les choses.

Kevin Papatie note toutefois que les dialogues et les rapprochements servent parfois à imposer une vision au détriment d'une autre. Il met en garde contre la possibilité d'être dépossédé davantage suite à un dialogue qui serait inéquitable.

Il y a des pôles de relations qui se construisent de plus en plus [entre Autochtones et non-Autochtones]. On veut créer des ponts, mais pas à n'importe quel prix. Il ne faut pas se laisser leurrer. Les gouvernements vont essayer de profiter de ces ponts. Il y a une ouverture, ils vont essayer d'en profiter. C'est toujours comme ça. Moi je fais attention à ça. On a tellement de reconstruction sociale et politique à faire. Je pense qu'on est sur le bon chemin.

Pour lui comme pour d'autres, le dialogue est encore inégalitaire et demande davantage de compromis de la part des Autochtones. D'autres le disent autrement :

La prise de parole devant des publics non-autochtones, c'est sûr que ça a un impact. Mais ce n'est pas seulement à l'Autochtone de parler.

Ils [les Québécois] veulent développer quelque chose, mais il faudrait qu'ils fassent aussi des compromis.

Je suis tanné de voir qu'il y a trop de compromis de la part des Autochtones et pas assez de la part de la société dominante.

Certains d'entre vous appréhendent l'échec de vos nouvelles relations. D'autres affirment que l'ouverture qui vous est faite est ténue.

Les gens sont de plus en plus intéressés par les cultures autochtones. On en entend parler davantage et de façon moins négative. Aujourd'hui, les boucs émissaires ce sont les Arabes. Mais, s'il y avait une autre crise d'Oka ça changerait tout.

Votre expérience d'être les boucs émissaires de la culture dominante est profondément ancrée. Cette expérience s'est renforcée après la crise d'Oka de 1990. Ce participant est bien conscient que le vent de l'opinion publique pourrait changer très rapidement et vous reléguer à nouveau à un espace plus marginal.

Certains expriment une impatience de voir que le changement à grande échelle tarde à se faire sentir. D'autres ont parfois l'impression de rejoindre uniquement des personnes déjà conscientisées. « Ça ne sert à rien d'aller chercher ceux qui sont déjà pour. C'est les autres [qu'il faut conscientiser]. C'est plus d'efforts, mais eux, c'est des nouveaux ». Le changement que vous appelez, vous êtes conscient qu'il doit se faire au niveau personnel, interpersonnel et social. Il concerne autant les Premières Nations, que le « reste du monde ». Mais le changement doit comporter une réelle volonté de réviser ses *a priori*. « Quand la personne non-Autochtone parle d'un sujet autochtone, il faut qu'elle sache de quoi elle parle. Tant qu'on en arrive pas là, je ne pense pas que les choses vont beaucoup changer ». Il s'agit, semble-t-il, de la barrière la plus difficile à enjamber, celle des acquis et des *a priori* de l'Autre. Si cet Autre n'est pas prêt à rediscuter sincèrement sa position, vous êtes tout à fait conscients du fait que la relation de pouvoir va continuer à vous défavoriser.

Kevin Papatie avoue aussi ne pas être sûr de l'impact de sa prise de parole, tant qu'elle ne débouche pas sur des résultats concrets. Il affirme sentir de l'écoute de la part des non-Autochtones, mais attendre de voir cette écoute se traduire par un engagement substantiel de leur part, face à un changement social qui impliquerait aussi un changement individuel.

Il ne faut pas vous boucher les oreilles une fois qu'on va avoir la parole. Tant qu'on n'est pas supporté par d'autres nations, par les Québécois, jamais on n'aura le privilège d'avoir ce qu'on veut. Il y a de l'écoute, mais la mise en pratique par rapport à cette compréhension est lente. J'ai des amis non-Autochtones, mais ils ne sont pas prêts à nous supporter à 100% parce qu'ils ont leur confort et qu'ils ne sont pas prêts à s'en détacher du jour au lendemain.

Il relève qu'il n'est pas suffisant de vous laisser la parole, encore faut-il vous soutenir activement. Cette relation entre Autochtones et non-Autochtones demeure un enjeu et repose au cœur des territoires à reconquérir et à transformer.

Il demeure que l'impact de vos actes de parole est double, pour «vous», comme pour «nous». Il s'agit bel et bien d'une relation, d'un dialogue qui ouvre un espace pour le «soi» comme pour l'«Autre». Le dialogue exprime une volonté d'aller à la rencontre de l'Autre et de transformer la relation qui nous lie. Plusieurs d'entre vous croient que c'est à travers cette relation que le changement est possible, qu'il faut travailler *ensemble* pour y arriver. « Nous

avons une force, une force identitaire très forte et nous laisser l'exprimer, nous donner la possibilité de le faire ensemble, ça peut faire de grandes choses ».

Vos territoires se tissent le long de parcours sinueux ponctués de lieux où prennent place des actes de parole représentés par des spirales. Certaines cultures autochtones utilisent la spirale comme symbole de la parole qui va de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur. Ces dialogues transforment celui qui raconte, celui qui écoute, la relation qui les unit, de même que les lieux où ils prennent forme. Les changements que vous vivez et provoquez sont ancrés à des territoires de dialogue et de citoyenneté.

Conclusion

Les témoignages analysés permettent de voir les effets de votre prise de parole sur vos territoires d'appartenance. Ces territoires sont vécus et négociés à travers des relations. L'une des expériences fondatrices reliées à votre participation au Wapikoni mobile demeure la rencontre avec l'«Autre » qu'il soit Québécois ou d'ailleurs. Les citations ci-dessus mettent au jour un engagement réel dans des territoires communs de dialogue ; engagement dont les impacts sont ressentis de multiples façons tant pour vous et pour vos communautés, que, sans doute, pour la société québécoise en entier. Rappelons ce que l'un de vous soulignait dans une entrevue télévisée, que vous êtes partie intégrante du Québec contemporain.

Vous fréquentez des lieux, développez des relations et utilisez des pratiques qui vous permettent d'innover par rapport aux façons de faire qui ont cours tant dans vos communautés que dans la société dominante. Vous renforcez des identités que vous modelez à votre manière. Et vous agencez le tout en des territoires à votre mesure et en fonction de vos besoins identitaires du moment.

Par votre fréquentation de nouveaux lieux, même virtuels, à différentes échelles, vous modifiez des espaces que vous partagez avec Autochtones et non-Autochtones. En vous

appropriant ces lieux pour vous exprimer, pour participer, pour entrer en relation, vous entretenez un dialogue qui organise, revendique ou conteste, même lorsque les sujets abordés ne sont pas explicitement politiques. Ce dialogue est un dialogue citoyen.

Je vais maintenant discuter plus en détail de ces processus de reterritorialisation auxquels vous travaillez. Pour ce faire, je vais cependant reprendre une forme d'écriture qui se prête mieux à ce type de discussion. Je n'en continue pas moins à m'adresser à vous.

DE LA SUBJECTIVITÉ POLITIQUE À LA PAIX DES BRAVES

Ce chapitre vise à réinsérer l'analyse du chapitre précédent dans des contextes théoriques et empiriques. Je vais discuter des changements sociaux et politiques qui sont créés par les nouvelles spatialités et visibilitées des participants. Leurs témoignages mettent au jour les effets de leurs actes de parole sur leurs territoires, de même que sur les lieux qu'ils partagent avec Autochtones et non-Autochtones. Peu importe le niveau du discours qui est le leur, les participants apparaissent dans des lieux publics et interagissent avec d'autres. Ils créent ainsi des relations qui fondent un processus de subjectivation politique. Un dialogue aux voix multiples prend racine dans des espaces qui procurent le site de la prise de parole (Smith L. C. 2010). Graham (2004 : 215) qualifie de « chorégraphie dialogique » ces processus à travers lesquels des Autochtones se réapproprient les discours et les formes d'expression pour entrer en relation avec d'autres participants de la sphère publique.

D'autres avant moi ont commencé à montrer les effets du processus de création sur les participants et sur leurs communautés. Calvé-Thibault (2012) a non seulement suivi le Wapikoni mobile comme chercheuse, mais aussi comme employée dans une communauté. L'auteure a mené une recherche en collaboration étroite avec certains membres de la communauté et certains participants du projet pour faire ressortir deux niveaux de changement, le premier sur certains participants lors du processus de création et le second, un changement collectif et communautaire, suite à la projection de fin d'escale.

Les deux processus de changement [...] se juxtaposent, s'alimentent, se complètent et s'enrichissent. Dès lors, la création vidéo par et dans la communauté devient à la fois le prétexte et le générateur de nouveaux espaces qui n'existaient pas sous cette forme. Ces savoirs, actions, liens et espaces qui émergent dans le cadre du projet Wapikoni Mobile sont autant de manifestations du changement en train de se faire. [...] la communauté et les participants, en s'appropriant la vidéo, viennent transformer, petit à petit le quotidien de la communauté et ce, à une échelle à la fois individuelle et collective (Calvé-Thibault 2012 : 180).

Mon étude se centre davantage sur des lieux en dehors des communautés. J'ai en outre travaillé avec des individus et non avec des communautés. Ces individus redessinent toutefois l'espace communautaire tel que territorialisé par la colonisation. Ils redessinent aussi les contours des espaces publics au sein desquels ils apparaissent. Bien qu'il ne soit pas possible pour les participants de transformer radicalement ces espaces, ils peuvent néanmoins contribuer à « élargir l'espace », pour reprendre l'expression de l'un d'entre eux, qui leur est accessible. En s'appropriant de nouveaux espaces, ils se positionnent comme des sujets politiques qui revendiquent le droit non seulement à une identité citoyenne, mais aussi à la production de territoires de citoyenneté basés sur de nouvelles relations. Pourtant, les actes de parole des participants s'insèrent dans des processus complexes et parfois ambigus. Je vais discuter ci-dessous de quelques-uns de ces processus et de comment ils illustrent certaines des transformations des espaces sociopolitiques contemporains.

Passage du bruit à la parole

Les participants du Wapikoni mobile ne sont pas les seuls des Premières Nations à connaître une nouvelle mobilité. Dans l'une de ses chroniques du quotidien *Le Devoir*¹²⁴, l'écrivain québécois Louis Hamelin notait que :

Lorsque les frontières étouffantes des réserves s'ouvrent, ce n'est désormais plus uniquement pour donner le choix entre le terrain de trappe ancestral et les bancs de parcs du centre-ville, mais de plus en plus pour englober les jungles du Guatemala, la cordillère des Andes et toutes ces nouvelles solidarités qui se tissent entre l'Ungava et la pampa, la toundra et la Terre de Feu. Et dont le réseau couvre maintenant, ce qui me semble nouveau, les mers les plus lointaines, afin de relier l'Afrique à la Polynésie, à la Nouvelle-Calédonie, à Chisasibi, à Ekuanitshit.

Dans cette chronique, Louis Hamelin discute d'une anthologie d'écrivains autochtones francophones (Gatti 2008), comme d'« un riche témoignage qui nous renvoie, ici et là, à nos vérités : « Depuis des siècles, j'observe la vie / Seul l'homme modifie tout / Autour de lui » (Réal Leblanc) ». Cette citation de Réal Jr. Leblanc, extraite de la même anthologie, provient

¹²⁴ 18 octobre 2008.

d'un poème, *Loup noir*, qu'il a écrit avant sa participation au Wapikoni mobile. Elle permet de réinsérer l'expérience particulière que vivent les participants au sein du Wapikoni mobile dans les démarches qui les animaient avant, autant que dans celles qui s'ouvrent à eux par la suite. Elle souligne aussi que, non seulement les membres des Premières Nations continuent à voyager -en bons nomades ou semi-nomades qu'ils étaient/sont-, mais que leur parole en fait autant.

Ces voyages, comme le souligne Louis Hamelin, bouleversent un cantonnement imposé. Nous avons vu que les Premières Nations ont vécu depuis la colonisation, et vivent encore, des processus de confinement (Salée 2005, Desbiens et Hirt 2012). Les espaces autochtones ont aussi été colonisés et structurés par un langage et des représentations spatialisés (Smith L. T. 2002). Depuis une quarantaine d'années cependant, ces processus rencontrent une résistance de plus en plus organisée. À travers diverses initiatives, on assiste à une reterritorialisation des géographies imposées (Castree 2004), ces « hétérotopies » qui ont participé à la création de l'État national (Comat 2012). Le confinement qui les condamnait à l'espace des réserves ou à des espaces marginaux des villes s'ouvre dorénavant sur d'autres lieux, des lieux féconds associés à de nouveaux territoires identitaires. Le mur de l'invisibilité est percé par toutes sortes d'apparitions qui retissent les réseaux et les relations sociospatiales qui forment les communautés politiques. Les participants du Wapikoni mobile ont déjoué différents processus d'« invisibilisation », autant internes qu'externes, qui font en sorte que leur prise de parole publique a d'autant plus d'impact. Leur apparition a, sur eux et sur l'Autre, un effet de transgression, de transformation, qui reterritorialise leurs territoires d'appartenance. Wilson et Peters (2005 : 398), qui étudient les lieux et territoires des autochtones en milieu urbain, notent que les relations tissées entre les espaces autochtones et urbains dérangent les frontières de la différenciation identitaire dichotomique qui structure l'État canadien. Ces relations sociospatiales créent de nouveaux territoires autochtones. Pour ces auteurs, « [t]here is another geography involved here ».

L'utilisation des lieux et des discours organise ou réorganise l'espace en fonction des opérateurs (De Certeau 1990). Marcher et prendre la parole constituent des actions transformatrices des espaces matériels et sociaux. Ces parcours spatiaux et narratifs n'ont pas

une incidence que pour ceux qui les commettent ; la façon dont ces mobilités sont perçues par les autres est aussi transformatrice. De Certeau (1990 : 56) décrit les impacts des actes de parole, depuis l'appropriation de la langue et du langage d'un système linguistique, à l'implantation d'un interlocuteur (réel ou fictif) avec qui l'on instaure « un *contrat* relationnel ». Cette relation permet de se positionner et de développer une « présence au monde », bref, de « [se] réaliser, [de] s'approprier, [de] s'inscrire dans des relations, [de] se situer dans le temps » (*ibid.*). Ceux qui posent ces actes développent ainsi une légitimité et cherchent à entrer en contact avec des interlocuteurs sur une nouvelle base plus égalitaire en s'inscrivant dans un lieu et un moment (politiques) donnés. La mise en récit par l'acte de parole forme un « contre-discours » qui peut défier la configuration de l'espace social (Das 2007).

Les pratiques et les discours de citoyenneté des acteurs travaillent à une appropriation de l'espace (Secor 2004). Des individus et des groupes exclus luttent, par ces pratiques, pour obtenir le droit d'être des producteurs d'espace et de citoyenneté (*ibid.*). Secor étudie les trajectoires quotidiennes d'exclus. Les lieux que j'ai étudiés ne correspondent pas à des lieux du quotidien, mais au contraire à des moments de visibilité particuliers ; ils n'en révèlent pas moins une appropriation spatiale et des processus de reterritorialisation. L'expérience de ces parcours innovants de prise de parole crée de nouvelles spatialités, physiques et symboliques, qui défient une mise à l'écart imposée par un espace hégémonique. Les témoignages des participants du Wapikoni mobile montrent qu'ils construisent leurs identités à travers leur mobilité et les relations qu'elle provoque. Leurs trajectoires de prise de parole en font les acteurs de leurs identités et de leurs territoires. D'autant plus que l'oralité occupe une place importante dans les cultures autochtones, non pas uniquement dans les cultures ancestrales, et non pas l'oralité comme une étape sur le chemin de l'écriture, mais l'oralité comme manière de communiquer, actuelle, vivante et efficace (Hulan et Eigenbrod 2008).

De prendre part à la communauté politique implique, pour ceux qui en sont exclus, de renverser un ordre pour être vus et entendus (Rancière 2000). Ces exclus font « voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, f[on]t entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu » (Rancière 1995, cité par Paturet 2006 : 159). La vie politique est donc liée au passage du bruit

à la parole. Les actes de parole participent à la création d'un « nouveau régime de visibilité », à travers lequel il est possible de renégocier des relations de pouvoir à partir du point de vue des marginaux. Des populations auparavant exclues de l'espace public y apparaissent avec leurs cultures, leurs modes d'expressions et leurs opinions. Elles véhiculent un message qui leur est propre et qui sera entendu hors de leurs communautés.

Pour Rancière, le politique est créé par les modes de subjectivation dissensuels qui interpellent la société dans ses différences. Ces subjectivations, même momentanées, « coupe[nt] la parole » à cet ordre qui « compte et place » » (Huart 2013 : 65). De tels processus, qui défient un ordre qui place en des lieux et en des espaces culturels, sociaux, politiques et économiques déterminés, ressort de l'expérience des participants. Ces processus sont en outre façonnés par des personnes qui se positionnent comme « ayant des noms », puisque, nous dit encore Rancière, « ceux qui se conduisent comme des êtres ayant des noms et doués de paroles » (*ibid.*) s'inscrivent dans l'ordre politique de la cité. Les participants ont souvent répété qu'ils tiennent à être nommés en fonction de leur identité nationale –Innu, Atikamekw, Anishnabe etc.- plutôt que par des noms vagues et ambigus comme «indien» ou «autochtone». Certains posant même, comme Rancière, cette reconnaissance comme préalable à tout dialogue.

La prise de parole implique, nous l'avons vu, une négociation à tous les niveaux. Pour les participants du Wapikoni mobile, cette négociation a lieu dans la famille et la communauté, dans la roulotte et au sein du projet, dans les événements qu'ils fréquentent, dans les médias, avec l'État, dans les relations créées, etc. Ils s'inscrivent dans différentes structures, mais pourraient, dans ces lieux, développer de nouvelles pratiques pour contester ces structures, dont celles du projet lui-même. En dépassant la place, c'est-à-dire autant une localisation qu'un espace social, qui leur incombe *de facto*, ils modifient leur visibilité et défient des relations de pouvoir.

Schiwy (à paraître), en se basant sur les écrits de Rancière, affirme que les pratiques liées à la création et à la diffusion de la vidéo autochtone créent de nouveaux régimes de visibilité. La vidéo autochtone permet de défier les pratiques autoritaires de production des connaissances, à travers des savoirs et des représentations autochtones qui apparaissent dans différents espaces,

ce que Smith associe à des processus de décolonisation (Smith L. C. 2005). En plus de transformer les subjectivités, représentations et connaissances autochtones dans les espaces publics (Smith L. C. 2006, Salazar 2010), la vidéo autochtone ouvre la voie à un engagement critique face à elles (Schiwy 2009). Elle fournit des idées et des positions différentes relativement aux préoccupations partagées dans l'espace commun (*ibid.*). La vidéo autochtone met en place un dialogue aux voix multiples (Smith L. C. 2010).

Les relations tissées par ce dialogue se révèlent toutefois plus fracturées que celles que l'on associe généralement à un réseau (Smith L. C. 2005). Elles n'en demeurent pas moins des relations, même éphémères, basées sur un échange d'expériences et d'informations, très souvent solidaire. Même si cette solidarité ne se concrétise pas toujours à une profondeur suffisante pour entraîner un changement en profondeur des structures comme le constate un participant cité au chapitre précédent, ces relations créent des territoires qui augmentent le contrôle sur les identifications et les articulations des géographies autochtones.

Salazar (2010a) pense ainsi que les médias autochtones représentent de véritables contre-sphères publiques qui permettent de réinventer les pratiques et les termes de la citoyenneté. Ces contre-sphères publiques redéfinissent les contenus et les significations qu'adopte la citoyenneté au quotidien et permettent la mise en place de mécanismes et de stratégies innovants (Salazar 2010b). Elles offrent aux Autochtones une présence à de nouvelles échelles, sans passer par l'État.

Cela dit, j'ai de mon côté étudié davantage des prises de parole en personne qui ne se comparent pas entièrement à celles médiatisées par la technologie audiovisuelle. Bien que très ardu, le contact direct représente une expérience unique de mobilité, d'apparition, de prise de parole et de relation. L'expérience *in vivo* pose ainsi les bases d'une véritable relation qui apporte aux deux parties. Les participants engagent des discussions politiques, non seulement à partir de leurs actes de parole publics, mais aussi dans les relations qui se mettent en place autour de ces événements, avec les personnes qui les accompagnent, les organisateurs, les auditeurs, etc. Leurs parcours les mettent en relation avec des personnes de diverses origines et

opinions. Ces relations ont un rôle majeur à jouer sur leurs processus de subjectivation politique.

La prise de parole à travers les vidéos demeure teintée par les « slippery complexities » (Smith L. C. 2005 : 10) des pratiques hybrides, sur le terrain desquelles il me semble plus difficile de s'avancer. L'hybridité des vidéos créées par le Wapikoni mobile peut représenter, en elle-même, une relation, mais elle est souvent contestée. Nous avons vu par ailleurs que toute prise de parole est en fait hybride. Les participants du Wapikoni mobile répètent sans aucun doute des formules, des expressions, entendues ailleurs, ce qui provoque des critiques. Toutes les formes de discours proviennent d'un amalgame des voix qui circulent dans l'espace public (Graham 2004). De Certeau (1990 : XXXVIII; italique original) parle de la « *construction* de phrases propres avec un vocabulaire et une syntaxe *reçus* ». Ce sont précisément ces voix entremêlées qui forment la trame du dialogue, même si elles véhiculent autant de représentations intégrées et instituées que d'innovations « libératrices » (Cameron 2012).

Ainsi, les récits disensuels de citoyenneté sont ambivalents. Ils prennent en outre place dans des lieux liés aux espaces culturels et sociaux autant que politiques et juridiques. Isin (2002) perçoit par ailleurs qu'une certaine prise de parole « poétique », contrairement à une parole philosophique et rationnelle associée à la citoyenneté, détient le pouvoir de former des êtres politiques. Cette prise de parole poétique se fait plus relationnelle puisqu'elle apparaît lorsque l'individu est prêt à :

reorient oneself toward the other, and to reconstitute identity qua alterity. [...] Poetics is both the embodiment and the creator of such moments when new spaces open up and allow agents to constitute or reconstitute themselves as political, as legitimate agents of their own formation and their relationships with others (ibid.: 284).

Comme le dit Catherine Boivin, par rapport au Conseil de bande et à la scène politique, le Wapikoni mobile représente « un autre moyen de parler, plus artistique ». Les espaces artistiques jouissent souvent d'une plus grande liberté de parole que les espaces dits politiques, bien que cette liberté s'arrête sans doute là où commencent les enjeux politiques. Les actes de parole, même s'ils ne sont pas volontairement politiques, même s'ils ne réclament pas

directement une participation à la communauté politique, positionnent les participants comme des acteurs politiques et redimensionnent les relations d'altérité. Les dimensions affectives de la citoyenneté doivent être considérées au même titre que les dimensions politiques et juridiques, de même que les lieux publics de prise de parole sont liés aux espaces privés où elle prend forme (Fleishmann *et al.* 2011).

J'ai ainsi constaté que la majorité des participants sont davantage prompts à entrer dans un dialogue politique lors des entretiens individuels que lorsqu'ils sont sur une scène. Lors des entretiens individuels, voire en groupe de discussion, ils ont presque tous tenu un discours politique abordant des thèmes rejoignant leur position dans le Québec actuel et historique, la situation socioéconomique des Premières Nations et le rôle politique de leurs actes de parole publics. Leurs relations avec les Québécois non-autochtones, même si elles n'étaient pas immédiatement dépeintes comme politiques, entraient clairement pour eux dans des rapports de pouvoir influençant leur situation et leur qualité de vie. Ces thèmes sont rarement abordés dans les événements publics pour différentes raisons, dont plusieurs qui ne dépendent pas des participants. Cette constatation rejoint la contradiction, observée par Eliasoph (2010), entre un espace public dépolitisé et des relations à petites échelles où peuvent se forger des discussions politiques.

En outre, leurs actes de parole, en personne ou dans les vidéos, n'ont pas toujours d'impacts et peuvent provoquer des effets ambigus. Peu importe comment elle est mesurée, la «réussite» des participants du Wapikoni mobile n'est pas uniforme. Il y a ceux qui n'ont jamais participé à des événements, ceux qui n'ont participé qu'une seule fois sans y trouver leur compte, ceux qui ont été très engagés et qui ont ensuite décroché du projet pour en entreprendre d'autres, et même ceux dont les problématiques psychosociales se sont aggravées malgré leur implication dans le Wapikoni mobile. Et puis, bien sûr, il y a tous ceux qui n'arrivent pas à se dire, à s'exprimer suffisamment pour créer des liens.

Il demeure que les actes de parole des participants du Wapikoni mobile, en les nommant, en les situant, en les positionnant comme visibles dans des espaces où ils étaient, non pas absents, mais invisibles, vont au-delà du contenu abordé. Leur signification collective est considérable

par rapport au mutisme et à la surdité auxquels se sont confrontés les peuples autochtones depuis la colonisation. Ils modifient la structure des relations sociales ainsi que le contrat social qu'elles sous-tendent. Leurs actes de parole sont, en ce sens, politiques. Ils participent à façonner des dialogues aux *voix*, mais aussi aux *voies* multiples.

Plusieurs participants, à travers leurs actes de parole, leurs expériences d'une nouvelle mobilité, de même qu'à travers les relations qu'ils créent, investissent un territoire horizontal de dialogue et de négociation et façonnent des processus de subjectivation politique. Ces processus témoignent à la fois d'une prise de conscience, d'une autonomisation et de l'adoption d'une position dans la relation avec l'Autre. Cette position d'un acteur politique est celle de la citoyenneté.

Territoires émergents de citoyenneté

Laurent Jérôme (2009 : 137), qui travaille avec un groupe de jeunes musiciens atikamekw vivant des expériences semblables à celles des participants du Wapikoni mobile, note que :

Leur parcours identitaire s'est réalisé en cours de route, à partir d'une mémoire, d'une histoire et de savoirs atikamekw, et dans les relations avec d'autres groupes et nations autochtones et non autochtones avec lesquels ils ont mesuré différences et convergences.

Ailleurs il avance que les différents lieux fréquentés par les jeunes atikamekw qu'il a suivis ne peuvent être dissociés les uns des autres, « puisqu'ils représentent les lieux de l'expérience contemporaine des jeunes dans lesquels ceux-ci s'engagent avec plus ou moins de conviction, avec plus ou moins de réussite, avec plus ou moins de désillusions » (Jérôme 2011 : 28). Ils répondent ainsi « au changement par une variété d'aspirations et d'influences qui se façonnent dans un processus complexe d'appropriation de signes, de symboles et de discours que rendent accessibles différents espaces d'échanges » (*ibid.*).

C'est dans ce positionnement «avec» ou «contre» les autres que se forge l'être politique, le long d'un parcours complexe et variable érigé de moments politiques où l'être prend

conscience de la dimension politique de son existence (Isin 2002). L'être construit alors son jugement et prend conscience des responsabilités qui lui incombent face à ce jugement (*idem*). Les processus de subjectivation politique se font dans les relations d'association ou de dissociation que chacun met en place pour faire face à ses responsabilités. Il s'agit de processus relationnels, jamais terminés, jamais prédéterminés, qui se tissent le long d'une trajectoire. Les relations qui les traversent permettent de constituer ou de consolider des identités, de se positionner par rapport aux multiples groupes fréquentés, de fomenter l'action et d'acquérir les outils, stratégies, technologies et pratiques nécessaires à la citoyenneté. Le sujet politique est dans un rapport d'intersubjectivité, peu importe son statut (*idem*). C'est dans ces espaces intersubjectifs, entre les gens, que le politique se crée. Les processus de subjectivation peuvent être «momentanées» (Huart 2013), ils n'en interpellent pas moins les espaces publics dans lesquels l'être politique se constitue comme «Autre». C'est en relation, dans des lieux, que se transforment les rapports sociaux et politiques.

Nous avons vu que les processus de formation de la citoyenneté (Marston et Mitchell 2004, Staeheli 2008) -ou des citoyennetés-, se forment dans des espaces horizontaux (Gagné et Neveu 2009) où se tissent des relations horizontales de *concitoyenneté* (Salaün et Vernaüdon 2009). Ces processus représentent avant tout des relations vécues et contextualisées dans le temps et dans l'espace qui s'incarnent dans des institutions et des lieux autant officiels qu'informels (Staeheli 2011). Les relations et trajectoires qui les composent sont multiples, se jouent à différentes échelles et prennent des formes nouvelles et des dimensions multiples. Elles tissent des territoires individuels et collectifs.

Les moments politiques que j'ai relevés au chapitre précédent constituent non seulement des moments de création de l'être politique, mais aussi des espaces de citoyenneté. Les processus de citoyenneté sont liés à des expériences concrètes, incarnées, des différentes formes de citoyenneté - la citoyenneté légale, octroyée par l'État, la citoyenneté culturelle, liée à des institutions, et la nouvelle citoyenneté participative permise par des organisations de la société civile. Ces processus sont multiples, multiscalaires et complexes. Ils se croisent, se chevauchent et s'alimentent en s'arrimant aux territoires de l'expérience de chacun. La

citoyenneté est une organisation spatiale¹²⁵, que les participants du Wapikoni mobile contestent en se fabriquant une autre organisation, lieu par lieu. Chemin faisant, ils se positionnent dans des relations de citoyenneté à différentes échelles. Les réseaux auxquels ils participent –plus ou moins activement- font éclater leurs territoires d'appartenance et redessinent les géographies de leur quotidien. Les échelles de leurs citoyennetés se multiplient.

Isin (2002) fait cependant une distinction entre l'être politique et l'être citoyen. Pour lui, il est possible d'être politique sans être visible ni citoyen. Il critique d'ailleurs Rancière qui, à son avis, entretient des dichotomies artificielles en affirmant que le moment politique est lié au renversement du régime de visibilité. Pour Isin, ne pas reconnaître le caractère subversif des «actes transversaux» de l'être politique désamorce leurs possibilités de transformation. Ces «actes transversaux» ne sont pas toujours volontairement contestataires, mais ils contestent indiscutablement. Pourtant, « la gouverne de soi et des autres » (Isin 2002) engendrée par ces « actes transversaux » concerne la citoyenneté. L'auteur avance ailleurs que toutes les revendications actuelles sont des revendications autour de la citoyenneté puisque la citoyenneté est sociale dans son incarnation (Isin *et al.* 2008). Il affirme que la citoyenneté est directement liée au vivre-ensemble, représenté par l'art d'être en relation avec les autres au quotidien dans une négociation de différents espaces et identités articulés comme distincts, mais similaires (Isin 2008a). La citoyenneté représente beaucoup plus qu'une appartenance ou une opposition. Il s'agit d'une relation. Les lieux étudiés dans cette recherche concernent la citoyenneté parce qu'ils sont relationnels et parce qu'ils rendent visibles et audibles, dans l'espace public, des personnes et des groupes qui n'y avaient pas de lieu. Le « partage de la parole » représente, pour Rancière, le « fondement de toute citoyenneté » (Paturet 2006 : 162). La prise de parole, entendue, est un acte politique et une expérience de citoyenneté.

La somme des lieux, des pratiques et des relations qui permettent à un individu ou à un groupe d'exprimer sa spécificité et de négocier sa représentation et son développement, dessine un

¹²⁵ Alors que j'écris ces lignes, j'entends les hélicoptères de la Sûreté du Québec suivre de près une manifestation de la grève étudiante du printemps 2012, déclarée illégale parce que n'ayant pas fourni le trajet qu'elle allait emprunter dans les rues de Montréal. Illustration on ne peut plus éloquent de cette spatialisation de la citoyenneté, de même que des stratégies employées pour contourner cette citoyenneté légale et fabriquer de nouvelles citoyennetés.

territoire de citoyenneté. Il s'agit d'un territoire d'identification, de confrontation, d'expression, de négociation, d'action et de gouverne qui met en place des relations politiques qui sont produites, et peut-être entretenues, et à travers lesquelles des configurations de pouvoir sont défiées et, peut-être, transformées. Le territoire concerne l'entrelacement des relations entre les individus et les groupes et avec l'espace, et révèle une certaine appropriation - économique, politique, idéologique et autre - de cet espace (Rose et Gilbert 2005). Le territoire de citoyenneté est un espace horizontal de dialogue aux voix et aux voies multiples.

La citoyenneté émerge ainsi de nouveaux territoires hybrides et simultanés qui peuvent être spontanés ou plus institutionnalisés, mais dont les contours demeurent ouverts et flexibles. D'où l'importance de tracer leurs contours « en pointillés » (Fleury et Houssay-Holzschuch 2012 : 3). Les processus de subjectivation politique et de citoyenneté demeurent difficiles à circonscrire. Plusieurs participants eux-mêmes ne sont pas convaincus d'être engagés dans des processus de formation de la citoyenneté et n'associent pas leurs expériences à la citoyenneté. Pour certains, être vus et entendus, dialoguer, ne représentent pas des objectifs à atteindre. Ils s'expriment néanmoins sur les formes et les effets des processus de citoyenneté sur leurs pratiques, leurs relations et leurs spatialités. Ils fabriquent des processus de citoyenneté à travers des pratiques sociospatiales liées à une conquête de territoires d'expression. L'étude des voix qui s'expriment ainsi peut servir à dévoiler des géographies émergentes, à la fois individuelles et collectives.

Les processus individuels et collectifs de reterritorialisation de la citoyenneté ne peuvent cependant occulter les contextes structurels dans lesquels l'individu et le groupe sont ancrés. Serpereau (2011) doute ainsi des effets émancipateurs des pratiques médiatiques alternatives qui seraient centrées uniquement sur des modifications de sens et ne comporteraient pas de remise en question de l'organisation sociale matérielle. Selon lui, les médias alternatifs devraient être étudiés en regard d'une différence fondamentale entre l'intégration et l'émancipation. Les pratiques médiatiques peuvent être désincarnées si elles ne mènent pas à « une réelle réflexion sur les significations imaginaires instituées » et sur les « symboles utilisés pour construire les discours » (*ibid.* : 399). Cet auteur, qui a mené une étude de cas sur

le Wapikoni mobile, encourage une véritable démarche réflexive par rapport aux enjeux de la diffusion. Les changements symboliques de représentations, même collectifs, ne sont pas suffisants pour modifier des relations inégalitaires. Nous avons vu que la reconnaissance culturelle ne règle pas les inégalités politiques et socioéconomiques.

Cette mise en garde prévient contre l'association trop rapide entre une vision relationnelle de la citoyenneté et l'émancipation politique (Desforges *et al.* 2005). L'accent sur la citoyenneté vécue ne devrait pas exacerber le processus de séparation de la citoyenneté et de l'État ni mettre à l'écart ses aspects juridiques et politiques. Associer la citoyenneté à la participation individuelle fait reculer les droits individuels et collectifs, particulièrement ceux des marginaux. Pendant que certains élargissent le territoire de leur citoyenneté, d'autres demeurent dans l'exclusion. Même parmi les participants, d'aucuns pourraient rester aussi confinés qu'avant leur participation, voire davantage.

Les risques de répéter une mise à l'écart demeurent réels, même dans des espaces qui cherchent l'inclusion. Les facilitateurs de la parole se retrouvent souvent, consciemment ou inconsciemment, à parler *pour* les marginaux qu'ils sont sensés favoriser. À tel point que Korvach (2005 : 26) rappelle aux non-Autochtones qu'il est important de se demander si l'on prend ou si l'on crée de l'espace dans ces situations. L'intervention externe qui permet de développer les outils nécessaires pour s'exprimer de manière à être entendus implique aussi le risque de modifier des voix. Cette interprétation visant à donner la parole peut, paradoxalement, servir à maintenir une situation de marginalité par la reproduction, même involontaire, d'une attitude de domination et d'exclusion. « Strategic interpretation on the part of well-meaning intermediaries may [...] overshadow authentic communication and leave the subaltern no less silenced than before » (Cornwall et Coelho 2007 : 13). La création de lieux de participation n'est garante ni de l'apparition de nouvelles pratiques sociales et politiques, ni de démocratisation, ni d'inclusion (*idem*).

Les récits sont en outre aussi « disciplinés » que d'autres pratiques individuelles (Cameron 2012). Les dialogues peuvent agir dans la perpétuation de relations inégalitaires comme dans l'émancipation du sujet. Ils véhiculent autant de représentations intégrées et

instituées, que d'innovations libératrices ou émancipatrices. Des penseurs autochtones et non-autochtones se rejoignent pour constater les efforts de la sphère dominante visant à neutraliser les discours autochtones qui la contestent (Alfred 2005, Hokowhitu 2010), un processus illustré par la figure de l'*indio permitido* de Hale (2004) –voir chapitre 4.

Kevin Papatie utilise l'expression « l'échange devient écart s'il n'est pas équitable », pour souligner que d'entrer en relation comporte des risques pour celui qui part avec un déficit de pouvoir. La relation peut se retourner contre lui et le marginaliser davantage. Il remarque –voir chapitre précédent- qu'il n'y aura pas de changement significatif pour les Premières Nations si leur parole est prise en considération seulement dans les lieux de dialogue et pas dans les sphères décisionnelles. Les transformations se font, mais elles n'atteignent pas toujours le niveau nécessaire pour une réelle modification des relations de pouvoir. Ses paroles font écho à la définition des contre-sphères publiques faibles de Fraser (1997a). Si l'intersubjectivité développée par les participants est incontestablement liée à la transformation des rapports sociospatiaux, son impact sur l'organisation des rapports de pouvoir est moins certain.

Les territoires qu'ils forgent demeurent ambigus et ne peuvent être considérés comme solution à l'exclusion. Le territoire implique une relation avec l'intérieur autant qu'avec l'extérieur qui peut ouvrir autant sur la liberté que sur l'aliénation (Bonnemaison 1981). Nous avons vu que la citoyenneté repose elle-même sur des ambiguïtés difficilement contournables (Young 1995, McEwan 2005, Staeheli 2011). La participation citoyenne locale découle non seulement d'une mise au défi de structures d'exclusion, mais aussi de processus néolibéraux visant le renforcement de ces structures (Desforges *et al.* 2005 Perreault et Martin 2005, Mitchell 2005). Les processus de citoyenneté peuvent participer à la normalisation des valeurs, même de façon non intentionnelle. La nouvelle citoyenneté participative qui se met en place à différentes échelles sous la poussée autant de la société civile que des États et des organisations transnationales, ne présage donc pas d'une plus grande inclusion pour les groupes marginaux. Les lieux fréquentés par les participants du Wapikoni mobile sont parfois publics, parfois privés, mis en place soit par des institutions ou des organisations aux projets divers. Ils découlent, comme les autres lieux de participation, de ces projets parfois contradictoires.

Les structures dans lesquelles les participants s'insèrent, à commencer par celles du projet, sont incontournables et influencent les impacts réels de leurs manifestations. La position critique doit sans cesse être négociée à tous les niveaux dans des lieux sociopolitiques communs, et elle ne diminue pas nécessairement les inégalités (Smith L. C. 2012a).

Cela dit, retirer toute agencéité aux participants refermerait le piège colonialiste. Plusieurs se taillent une place, en personne ou à travers leurs créations, dans des relations sociospatiales de pouvoir. La part d'autonomie dans leurs actes de parole demeure importante, bien qu'elle varie en fonction des personnes et des événements. La rencontre, en août 2013, des jeunes représentants du Forum jeunesse des Premières Nations avec l'adjoint parlementaire québécois aux dossiers jeunesse –voir chapitre 3-, souligne aussi cette agencéité, de même que la recomposition des territoires de citoyenneté qu'elle peut entraîner. Les jeunes autochtones ont répété à maintes reprises leur « volonté de dialoguer », mais de le faire sur des bases plus égalitaires. La jeune artiste innue Natasha Kanapé Fontaine, a lancé : « Mettons-nous sur un pied d'égalité, un bon ton de dialogue et partageons ce besoin de reconnaître notre identité et de partager une certaine identité, puisque nous partageons un même territoire au Québec aujourd'hui »¹²⁶.

De l'intersubjectivité

Samian¹²⁷, l'un des premiers participants du Wapikoni mobile, est aujourd'hui un artiste reconnu. L'auteur-compositeur-interprète et comédien anishnabe attribue au projet de l'avoir découvert et même de lui avoir «sauvé la vie». Il en est le porte-parole. C'est suite à l'enregistrement de ces premiers vidéoclips dans les studios du Wapikoni mobile que le jeune rappeur a été repéré par le groupe vedette Loco Locass, formé par trois Québécois. Depuis, une belle collaboration existe entre Samian et les Loco Locass, ces derniers seraient même à l'origine de la volonté de Samian de réapprendre sa langue maternelle, ce qu'il fait auprès de

¹²⁶ www.youtube.com/watch?v=VUaNGZIMn_8

¹²⁷ Voir samian.ca.

sa grand-mère¹²⁸. La chanson *La Paix des Braves*, qui reprend le nom du traité signé entre les Eeyouch et le gouvernement du Québec en 2002, est emblématique de cette collaboration. Le traité de la *Paix des Braves* a instauré une «communauté d'intérêt» entre les Autochtones et les États canadien et québécois¹²⁹ (Otis 2005).

La chanson, dont les paroles en anishnabe et en français ont été écrites par Samian et par deux des membres des Loco Locass, relate le début des relations entre Autochtones et non-Autochtones et insiste sur l'importance de recréer aujourd'hui des relations plus équitables. Le refrain lance :

*On a décidé de se métisser
parce qu'on a retissé l'alliance en Nouvelle-France
entre Autochtones et francophones ! [...]
La force vient de l'unité
c'est en mêlant le son qu'on scelle le pacte.¹³⁰*

Samian était en spectacle à Présence autochtone en 2010 et a animé le spectacle-bénéfice pour le Wapikoni mobile la même année ; il a chanté *La Paix des Braves* en compagnie des Loco Locass à ces deux événements. Plusieurs participants présents m'ont dit avoir été émus par cette prestation. L'un d'eux m'a dit : « C'est possible la Paix des Braves. Je suis content de faire des rencontres à travers le Wapikoni mobile ». Mais d'autres pensent toutefois que :

Je ne suis pas sûr que ce soit possible de faire la Paix des Braves. Je suis d'accord, mais pas tout à fait. Les Québécois ont tellement à apprendre. Comment veux-tu construire quelque chose avec quelqu'un qui ne te connaît même pas ? Comment veux-tu conclure un pacte avec quelqu'un qui ne te connaît pas et que tu ne connais pas. Je leur demanderais de nous connaître et de nous appeler par notre propre nom, nos noms autochtones. Au lieu de nous appeler «Indien», qu'ils commencent par apprendre c'est quoi un Innu, un Atikamekw. On va faire un pacte quand ils vont nous connaître. On a fait notre effort, c'est à eux de faire le leur. C'est sensé être comme ça un pacte, entre personnes égales.

¹²⁸ Samian, Samuel Tremblay de son vrai nom, est né d'une mère anishnabe et d'un père québécois. Il a grandi entre Amos et Pikogan en Abitibi.

¹²⁹ Alors que *l'Approche commune*, signée en 2004 entre des communautés innues et le gouvernement du Québec, soulignerait pour sa part, un «projet novateur de vivre-ensemble» (Otis 2005).

¹³⁰ Album *Face à soi-même*, 7^e ciel Records, 2007.

Le « pacte entre personnes égales » réclamé par ce participant suppose la présence de sujets politiques. Il se scelle à travers des relations intercitoyennes -intersubjectives ou interdépendantes- qui construisent des dialogues aux voix/es multiples. La relation entre Autochtones et non-Autochtones s'est construite dans l'alliance et l'identification, autant que dans l'opposition et la contestation (Anderson 2000). Mais la reconnaissance de l'interdépendance repose sur une véritable expérience de la réalité de l'Autre. Plusieurs soulignent à la fois la difficulté et la nécessité, pour les non-Autochtones, de « prendre acte » de la posture autochtone (Lévesque et Cloutier 2011, Conradi 2006).

John Borrow (2002), dans le célèbre ouvrage par lequel il appelait une citoyenneté territorialisée, lançait aussi une « déclaration d'interdépendance ». Conscient que cette déclaration pourrait choquer certaines personnes, autant chez les Autochtones que chez les non-Autochtones, il n'en affirmait pas moins que cette interdépendance est désormais incontournable, et qu'il nous reste à trouver les meilleures façons de vivre ensemble sur ces territoires que nous partageons. L'auteur prétendait en outre que lorsque les Autochtones n'auront plus à défendre leur survie culturelle et collective, voire individuelle, et quand les non-Autochtones n'auront plus peur de perdre leurs territoires et leurs identités, les deux groupes seront plus à même d'engager des relations les uns avec les autres. L'instauration des droits liés à une véritable citoyenneté différenciée permettrait un renforcement mutuel entre ces groupes. Les processus de citoyenneté impliquent non seulement de tenir compte des perceptions de chacun, mais aussi de créer des compréhensions communes et une vision plus large de qui nous sommes comme *cocitoyens (ibid.)*.

La Commission royale sur les peuples autochtones exhortait déjà en 1996 à poser les contours d'un nouvel espace de dialogue entre les peuples autochtones et non-autochtones, basé sur une « relation renouvelée » s'appuyant sur quatre principes essentiels : la reconnaissance mutuelle, le respect mutuel, le partage (la réciprocité) et la responsabilité (CRPA 1996 vol. 1, 3^e partie).

La vie politique de notre espace commun est basée sur un dialogue qui ouvre les groupes les uns aux autres en leur donnant conscience de la position de chacun dans le territoire social et symbolique. Il s'agit d'un dialogue lié à un nouveau contrat social relationnel. Les relations de

citoyenneté s'appuient sur cette reconnaissance réciproque à travers la prise de parole liée au droit de parler et d'être entendu. Le dialogue impose une présence, la sienne et celles des autres, dans une vie politique collective. Il positionne dans un territoire politique modifié par les trajectoires et identités multiscalaires des groupes et des individus. La reconnaissance de l'altérité est à la base de l'édification de territoires de citoyenneté. Les territoires sont constitués par nos façons de vivre ensemble. Être citoyen signifie interagir avec ses concitoyens dans un territoire de cohabitation aménagé par cette interaction. C'est précisément cette interaction qui forge les territoires sociaux et politiques, ainsi que les identités citoyennes des uns et des autres.

La volonté d'entrer en contact avec l'autre à travers des actes de paroles comme ceux des participants du Wapikoni mobile, crée un dialogue entre Autochtones et non-Autochtones, voire entre nations autochtones, au sein des communautés et entre Québécois de toutes origines. Les territoires de citoyenneté des participants du Wapikoni mobile prennent part à la création collective de contre-sphères publiques qui contestent la place qui leur est faite dans la sphère publique dominante.

Plusieurs associations autochtones mobilisent le concept de citoyenneté pour tenter de modifier les relations inégalitaires qui articulent leur citoyenneté. Le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) participe à ce questionnement autour de la citoyenneté autochtone. Lévesque et Cloutier (2011) pensent que le RCAAQ est au centre d'un mouvement d'une ampleur telle que la nouvelle citoyenneté autochtone est résolument urbaine. Cette hypothèse défie l'organisation actuelle des associations autochtones qui se regroupent autour d'un système qui se déploie en milieu rural sous la croupe de la *Loi sur les Indiens*, ne reconnaissant que les Indiens inscrits. En outre, ces femmes et ces hommes en milieu urbain réinventent leur statut en s'appropriant une citoyenneté dite «autochtone» qui les rassemble. Pour Édith Cloutier¹³¹, présidente du RCAAQ, la nouvelle société civile autochtone engagée met de l'avant des manières différentes d'être citoyen, dans de nouveaux lieux d'expression citoyenne qui prennent place au cœur de l'espace public, en dehors des

¹³¹ Conférence dans le cadre d'un colloque de DIALOG, ACFAS, Montréal, 2012.

institutions. La nouvelle citoyenneté autochtone s'inscrit dans la « nouvelle modernité » et appelle une refonte de la démocratie telle qu'elle se vit actuellement (Lévesque et Cloutier 2011).

De son côté, l'association Femmes autochtones du Québec a publié, au printemps 2012, un rapport qui appelle « une véritable réflexion sur la citoyenneté des Premières Nations » et souligne que la définition de la citoyenneté contenue dans la *Loi sur les Indiens* ne tient pas compte du sentiment d'appartenance, alors que ce dernier représente l'un des éléments importants de la définition en droit international (FAQ 2012). Après consultation de ses membres, l'association conclut que la citoyenneté est directement liée à l'identité culturelle, tout en dénotant qu'elle peut être individuelle ou collective. Voici des extraits de l'appel pour cette consultation qui s'est achevée sur un rassemblement de deux jours à Montréal en novembre 2011, baptisé « Rassemblement des Nations : citoyenneté, identité, culture » :

Ce Rassemblement a été conçu dans une vision d'une saine participation et d'une réelle contribution des femmes autochtones et de leurs familles aux réflexions portant sur l'avenir de nos collectivités au Québec. Il s'inscrit dans un contexte politique et législatif en mouvance, que l'on pense notamment à l'adhésion du Canada à la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones ou du projet de loi C-3 une loi pour promouvoir l'égalité entre les sexes dans l'inscription des Indiens.

FAQ cherche, une fois de plus, à résoudre les contradictions contenues dans la *Loi sur les Indiens* qui décide de « qui est « Indien » en ne tenant aucunement compte des concepts d'identité autochtone, ni des questions d'appartenance et de citoyenneté ». Michèle Audette, alors présidente de Femmes autochtones du Québec, ajoutait :

Or, nous sommes d'avis qu'il manque actuellement une pièce cruciale à cet important débat politique. Sans une véritable réflexion sur la citoyenneté des Premières Nations, qui tient aussi compte de la réalité des personnes vivant en milieu urbain, nos sociétés risquent de continuer d'entretenir des systèmes qui favorisent la discrimination historique fondée sur le sexe.

La formation de ces nouvelles citoyennetés autochtones bousculerait inévitablement les citoyennetés institutionnalisées, voire les autres formes de citoyennetés de la société dominante. Elles poussent, comme le rappellent Lévesque et Cloutier (2011 : 19), à « prendre acte des composantes actuelles de l'agenda autochtone citoyen ».

Le dialogue existe déjà, en marge ou au sein même des institutions étatiques. Le dialogue équitable exige pourtant non seulement un changement des structures étatiques et sociales, mais un engagement de la société civile non-autochtone. Kevin Papatie, cité au chapitre précédent, le soulignait en appelant les Québécois à remettre leurs espaces en question pour permettre aux Autochtones d'atteindre certains de leurs objectifs. Sauf que, « l'héritage politique du colonialisme paralyse pratiquement toute volonté d'établir un véritable dialogue significatif et ne laisse aucune place à l'engagement citoyen » (Ladner et Orsini 2004 : 68).

La nouvelle citoyenneté que des organisations et nations autochtones tentent de mettre en place est soumise à plusieurs contraintes et soulève nombre d'enjeux. Nous avons vu qu'il demeure ardu pour les États canadiens et québécois de revoir leur relation aux peuples autochtones. Salée (2005), entre autres, dénonce la poursuite des relations coloniales de domination malgré la signature de traités dits « de nation à nation ». Une femme innue affirme ainsi : « [ç]a me soûle, ces discours sur les relations «de nation à nation». Ceux qui les tiennent ne visent qu'à nous faire taire, qu'à nous inciter à continuer de croire leurs mensonges, et ce, pour leur permettre de mieux s'approprier nos terres » (Vollant 2011 : 79). Un projet commun doit s'incarner dans une communauté politique où les subjectivités des uns et des autres se rencontrent, s'entrelacent et s'influencent mutuellement. Au lieu de ne demander que l'inclusion dans une structure politique, les citoyens devraient pouvoir demander sa restructuration, voire son renversement. Ils doivent pouvoir contester les significations culturelles qui sous-tendent les inégalités.

Le concept de citoyenneté aide à appréhender les processus par lesquels les groupes et individus (re)négocient les termes d'un nouvel engagement dans la communauté politique. Il permet de cerner une citoyenneté *de facto* telle que vécue par des groupes marginalisés (Desforges *et al.* 2005). L'inclusion définie à partir du point de vue dominant ne permet pas la réduction des inégalités. Surtout sachant que l'espace public n'est pas toujours politisé et disonsuel, mais qu'il se fait aussi policé et consensuel, ne permettant pas, alors, la véritable contestation (Rancière 2000). D'imposer le sentiment d'appartenance comme capacité conditionnelle à la participation, à l'inclusion, avant même la reconnaissance de droits

fondamentaux, force à penser que cette capacité est uniquement du ressort individuel et que la conscience d'appartenance pousse nécessairement à vouloir être « enchâssé » dans la culture de l'Autre (*idem*). Ce que l'on encourage alors c'est « un monde où chacun s'occupe de son affaire », au lieu de s'intéresser aux affaires communes, ce qui « ramène la politique à son contraire : la police » (*ibid.* : 66). La participation s'inscrit dans ce cas contre la manifestation qui sous-tend les processus de subjectivation politique.

La participation d'un groupe comme « les jeunes autochtones » demeure en outre écartelée entre une réelle agencéité et une récupération qui tente de recadrer les pratiques critiques. Un participant du Wapikoni mobile souligne ainsi que l'utilisation du terme « dialogue » accentue une certaine dichotomie que l'on devrait plutôt chercher à réduire. Son expérience de ces dialogues interculturels lui fait douter qu'ils puissent réellement modifier la relation inégalitaire. Il s'agit là, sans doute, de leur limite principale. Comme tous les espaces politiques contemporains, ces territoires de dialogue sont limités, enclavés qu'ils sont dans des contextes culturels, sociopolitiques et économiques. Ils pourraient contribuer à un renforcement des inégalités, autant que les défier.

Pour Wood (2009) la mise en place d'un État postcolonial est liée à la création de citoyens, Autochtones et non-Autochtones, « postcoloniaux » entretenant des relations campées sur une nouvelle base. Johnson (2008) parle d'une nouvelle citoyenneté dynamique. C'est en outre, pour eux, grâce à leur caractère spatial que ces relations citoyennes apporteront les transformations les plus importantes. Pour Smith L. C., la vidéo autochtone adopte ainsi une posture postcoloniale « centrée sur des relations sociospatiales hybrides et entremêlées (*entangled*) qui façonnent des identités mutuellement constituées » (2010 : 254, ma traduction). Il faut sans doute revoir nos façons dichotomiques de penser l'espace pour assumer notre interdépendance, ainsi que celle des relations politiques, sociales, culturelles et économiques à différentes échelles.

Ces relations pourraient prendre place dans des lieux physiques et symboliques de type « troisième espace » (Bruyneel 2007, Johnson 2008). Plusieurs auteurs soulignent ainsi l'importance d'un repositionnement de la citoyenneté autochtone, lié à des modifications

significatives des espaces et relations liant Autochtone et non-Autochtones. Ces auteurs pensent que le processus de changement est entamé et perceptible dans la création de nouveaux espaces de souveraineté (Johnson 2008, Bruyneel 2007) ou de partage (Wood 2009). Les lieux physiques de rencontre, même s'ils sont virtuels, modèlent les processus de citoyenneté (Mitchell 2003, 2005). Les lieux de rencontre entre Autochtones et non-Autochtones se font donc essentiels à une transformation de leurs rapports sociaux. Wood (2009) convoque ainsi l'institutionnalisation de lieux communs, de places publiques, servant aux pratiques quotidiennes de tous, afin de renverser les rapports coloniaux qui marquent la relation entre Autochtones et non-Autochtones.

Même s'ils sont temporaires plutôt que quotidiens, ce sont de tels lieux que fréquentent les participants du Wapikoni mobile. Ils sont d'ailleurs parfois perçus comme des ambassadeurs par leur communauté. Certaines de leurs expériences sont campées dans des lieux à l'extérieur des structures traditionnelles à la fois des réserves et de l'État. Elles ont en outre lieu dans des milieux urbains à l'échelle régionale, nationale ou globale, et pourraient, à ce titre, leur permettre d'articuler entre elles les différentes échelles de la citoyenneté autochtone. La ville est reconnue par plusieurs comme lieu par excellence des innovations concernant le vivre-ensemble. Il s'agit d'un espace identitaire fort où se créent des alliances et des oppositions forgeant des contre-sphères publiques (Secor 2004) et des êtres politiques (Isin 2002). La citoyenneté se négocierait surtout en ville, et la nouvelle citoyenneté autochtone se vivrait surtout en milieu urbain (Lévesque et Cloutier 2011).

Le Wapikoni mobile permet, autant que faire se peut, de faire l'expérience de la réalité de l'Autre. De jeunes autochtones se disent touchés de voir des non-Autochtones investir leurs réserves et leur quotidien, de manière plus ou moins engagée. De leur côté, des non-Autochtones, en contact plus ou moins étroit avec certains de ces jeunes ou avec leur film, avouent avoir développée ou solidifiée une profonde estime pour eux. Ces expériences transforment, nous l'avons vu, les perceptions véhiculées et reterritorialisent les espaces communs.

L'implication de plusieurs non-Autochtones dans le récent mouvement Idle no more témoigne aussi de ces nouvelles relations de solidarité entre Autochtones et non-Autochtones. Ce mouvement a mis en ligne sur les réseaux sociaux des bannières numériques annonçant « Je ne suis pas Autochtone mais j'appuie Idle no more ». Il a en outre publié un communiqué suite à l'annonce par le gouvernement québécois, en septembre 2013, d'un projet d'instauration d'une *Charte des valeurs québécoises* ; communiqué qui déplore que les valeurs autochtones ne soient pas prises en compte dans ce projet et encourage « le gouvernement et les habitants du Québec à rejeter cette Charte et à s'engager dans la seule véritable solution à de meilleures relations : le dialogue vers un rejet de la peur de l'autre et du racisme ».

Du dialogue de sourds au silence partagé, toute la gamme des échanges peut pourtant occuper les lieux fréquentés par les participants du Wapikoni mobile. Les dialogues et les relations demeurent de natures très diverses en fonction des lieux, des personnes et des contextes. Les lieux qu'ils fréquentent sont généralement temporaires et singuliers, sont institutionnalisés ou non, en plus de traverser des registres affectifs et relationnels, autant que politiques, juridiques et économiques.

Malgré la complexité des ancrages individuels et collectifs dans des projets politiques variés, les participants travaillent à la transformation des relations sociospatiales qui les concernent. Autrefois considérés comme « out of place » (Wilson et Peters 2005), les individus et collectivités autochtones réclament maintenant d'être traités comme partie prenante des lieux et processus de décisions, des espaces politiques, économiques et sociaux. Ils le font en outre à partir d'un ancrage territorial qui bouleverse l'organisation territoriale et politique traditionnelle des peuples autochtones autant que de l'État.

C'est ainsi que les participants du Wapikoni mobile sont engagés dans un dialogue intercitoyen. Ils représentent une partie non négligeable des processus en cours, et ils les vivent concrètement. Certains d'entre eux continueront, sans aucun doute, à rendre leur existence visible, audible et légitime. Ce sont des individus qui façonnent le politique et le vivre-ensemble par leurs pratiques. En exprimant et en projetant dans l'espace public des discours et des images qui n'y avaient pas de lieu pour s'exprimer, les participants créent non

seulement des processus de subjectivation, ils posent aussi l'intersubjectivité. Leurs récits, bien que personnels, peuvent être compris comme l'expression de contextes sociopolitiques plus larges permettant la reterritorialisation de territoires collectifs.

La portée collective de ces processus demeure néanmoins incertaine. Le Wapikoni mobile lui-même se situerait à l'intersection des espaces où la multiplicité des opinions peut s'exprimer, et des espaces où la participation sert à renforcer un système. Leurs processus de reterritorialisation sont soumis à un contexte néolibéral et néocolonial à toutes les échelles, depuis celle du Wapikoni mobile jusqu'à l'échelle transnationale. Changer les termes des relations qui créent notre vivre-ensemble, demande en outre de revoir les présupposés de nos points de vue. Comme le souligne Poirier (2004 : 13),

La tolérance et une rhétorique d'ouverture à l'autre sont loin d'être suffisants, encore faut-il vouloir ou pouvoir valoriser une logique relationnelle, et penser ontologiquement (mais aussi épistémologiquement) le multiple et la multiplicité, ainsi que la fluidité et la perméabilité des frontières.

Hokowhitu (2010) appelle une autodétermination autochtone qui permettrait la pleine reconnaissance de manières de faire et de penser différentes, des façons d'être qui pourraient donner lieu à la création d'alternatives utilisant les formes entremêlées de l'expression émergeant aux frontières culturelles. Les relations sociospatiales de ces territoires hybrides qui façonnent nos identités mutuelles sont celles de l'intersubjectivité qui nous lie.

Conclusion

Les actes de parole et la mobilité des participants du Wapikoni mobile construisent des territoires qui proposent une réponse au mutisme et à l'enfermement imposés par les diverses stratégies de colonisation. Les dialogues qu'ils provoquent brisent les représentations qui leur sont associées et rompent avec la mise à l'écart. Ce faisant, ils (re)prennent une place et (re)dessinent les contours des espaces sociopolitiques de partage. Ils provoquent une reterritorialisation de ces espaces. Le propre des nouveaux territoires de citoyenneté est de permettre, à travers des rapports sociospatiaux, aux individus et aux groupes, non seulement

d'influencer les politiques publiques, mais aussi de jouer un rôle dans la transformation des espaces communs.

On pourrait affirmer, à la suite d'un observateur, que « le sens du Wapikoni mobile repose surtout sur le partage humain, sur les relations qu'il permet ». C'est sur les relations que les participants développent à différentes échelles avec des Autochtones et des non-Autochtones, avec des personnes issues d'une multitude de cultures et de projets politiques, que s'assoient les transformations des espaces sociopolitiques qu'ils provoquent. Comme le réclame le Regroupement des centres d'amitié autochtones, ces transformations passent par :

une action collective concertée et mobilisatrice en faveur d'une différence égalitaire. Non pas une différence posée comme un absolu ou une exclusivité qui justifierait en elle-même une nouvelle hiérarchisation des valeurs et des actions ; plutôt celle qui appelle à une solidarité interculturelle et intercitoyenne (Lévesque et Cloutier 2011 : 18).

Ainsi faut-il saisir dans les expériences liées au Wapikoni mobile cet enchevêtrement de connaissances et d'expériences des multiples visions qui façonnent notre vivre-ensemble. Cet enchevêtrement prend racine dans l'intersubjectivité, et mène à un dialogue aux voix et aux voies multiples, possiblement disensuelles, un dialogue qui s'appuie sur la subjectivité politique des uns et des autres, sur des territoires de citoyenneté, pour créer les bases communes de notre vivre-ensemble collectif.

*Faire entendre la voix des tiens. Avec les autres.
Unir.
Ton chant de paix.*

- Natasha Kanapé Fontaine -

CONCLUSION

Chaque année depuis 2010, le Prix du public Astral est remis à l'un des réalisateurs des courts-métrages sélectionnés pour le lancement annuel du Wapikoni mobile. Le réalisateur, qui remporte du même coup une caméra vidéo, est choisi par un vote du public présent lors de ce lancement. En 2012, ce prix a été remis à Réal Junior Leblanc pour son film *Blocus 138 – La résistance innue*. Lors de la remise du prix, le 29 octobre, le vice-président à la programmation chez Canal D, une filiale d'Astral média, M. Jean-Pierre Laurendeau, a lancé « cette caméra représente notre meilleur investissement de l'année ». Ce à quoi Réal Junior Leblanc a répondu : « cette caméra est mon nouveau fusil ». Il a ensuite ajouté : « C'est un petit pas pour l'homme blanc, mais un grand pas pour l'homme rouge ». Il a dit être touché par le prix et par « la solidarité envers moi et la cause du peuple innu ». Son film porte sur l'édification par des Innus de Uashat mak Mani-Utenam, à l'initiative de femmes, d'une barricade bloquant la route 138, unique accès à la partie plus à l'est de la Côte-Nord. Ces Innus réagissaient ainsi à la construction, par l'entreprise étatique Hydro-Québec, d'un barrage hydroélectrique sur la rivière Romaine impliquant l'érection de pylônes électriques sur leur territoire ancestral. Ce projet, qui s'inscrit dans un vaste plan de développement du Nord québécois, soulève une vive opposition au sein d'une partie de la nation innue. La population de Uashat mak Mani-Utenam a été consultée deux fois par des référendums portant sur ces projets. Elle s'est prononcée en leur défaveur à deux reprises. Le film montre comment une poignée de personnes ont défié à la fois la force policière de leur propre communauté- ouvrant ainsi une brèche sur les tensions existant au sein même de la nation-, la Surêté du Québec et la Cour du Québec, qui a fait émettre une injonction leur ordonnant de libérer le passage. On y voit une section imposante – par rapport au nombre de manifestants- de l'escouade antiémeute de la Surêté du Québec faire

reculer les opposants constitués principalement de femmes, d'aînés et de jeunes chantants : « Demain nous serons encore là ! ». Plusieurs d'entre eux ont été arrêtés. On perçoit leur colère autant que leur tristesse. Réal Junior Leblanc termine son documentaire sur ces mots :

J'entends encore sans cesse les cris de rage et les pleurs de désespoirs des miens.

J'ai vu des femmes défendre la Mère Terre avec des chants de paix.

J'ai vu mon peuple se faire refouler sur ses propres terres par des étrangers casqués.

J'ai vu des aînés verser des larmes de fierté oubliée.

Comment défendre notre héritage et l'avenir de nos enfants contre ses géants de l'argent ?

Je pleure pour toutes les rivières qu'ils détourneront, pour toutes les forêts qu'ils saccageront, pour toutes les terres qu'ils inonderont, pour toutes ces montagnes qui disparaîtront.

Je leur dirai du plus profond de mon âme toujours « Non ! ».

Le réalisateur a par la suite obtenu, au début de 2013, une bourse de 10 000\$ pour travailler à la réalisation d'un long-métrage sur le même thème dont le titre de travail est *La dernière des terres libres*. Cette bourse est octroyée par le Réseau de télévision des peuples autochtones, APTN, et Canal D.

J'ignore à quoi exactement se référait M. Laurendeau en pensant faire un bon «investissement». Il demeure qu'Astral, qui s'annonce comme « l'une des plus grandes entreprises *média* au Canada »¹³², participe de la sphère publique dominante. Il est donc intéressant de se questionner sur cette rencontre entre deux projets politiques qui semblent opposés. Cet exemple souligne en outre la complexe imbrication entre contestation et association. Se rendre visible dans un espace public qui sous-tend des mécanismes d'invisibilisation soulève des enjeux cruciaux. Les espaces où apparaissent les actes de paroles des participants du Wapikoni mobile représentent des espaces ambigus, au sein desquels l'ambivalence entre plusieurs projets politiques dessine des relations dialogiques de négociation ; des espaces représentatifs, sans doute, des espaces sociopolitiques contemporains.

¹³² astral.com

Dans cette recherche, j'ai étudié les relations, les pratiques et les lieux liés aux actes de parole et aux parcours de participants du Wapikoni mobile invités à prendre la parole dans des événements. Mon objectif principal était de développer une compréhension de ces relations, pratiques et lieux innovants et de documenter les transformations engendrées sur les territorialités et la formation de la citoyenneté des participants, de même que sur les espaces sociopolitiques communs aux Autochtones et aux non-Autochtones.

Ma recherche a montré que ces changements sont limités par des contextes politicoéconomiques locaux, nationaux et globaux, mais que des processus de subjectivation politique et de formation de la citoyenneté se mettent néanmoins en place. À travers de nouveaux lieux et échelles de lutte et de négociation, ces personnes tissent des territoires émergents de citoyenneté. Les relations qu'ils développent dans ces lieux refondent des dialogues aux voix et aux voies multiples, intersubjectifs et solidaires, à la base de relations citoyennes entre Autochtones et non-Autochtones.

L'analyse montre en effet que plusieurs participants du Wapikoni mobile entament, au cours de leurs trajectoires de prise de parole, un processus de subjectivation politique qui les positionne comme sujets politiques. Ces parcours les sortent de la territorialisation forcée associée à la colonisation et à la néocolonisation des espaces autochtones. En se dessinant de nouvelles territorialités à travers leurs actes de parole et les dialogues qu'ils ouvrent, ils et elles deviennent des acteurs de leur propre citoyenneté. Ces parcours sont toutefois semés d'embûches et de contradictions, provenant autant de l'interne que de l'externe. Entre les difficultés culturelles liées à la prise de parole des jeunes, les pièges de la participation et de l'inclusion, et les mécanismes néocoloniaux et néolibéraux de mise à l'écart, la parole des participants a beaucoup d'obstacles à franchir avant de provoquer des changements sociaux et politiques. Les lieux que fréquentent les participants oscillent entre des pratiques participatives qui visent l'inclusion et des pratiques de « disensus », de contestation structurelle. Les participants du Wapikoni mobile se situent au cœur des tensions existant entre les mouvements de démocratisation et la récupération néolibérale et néocoloniale des espaces de participation, entre l'idéal des contre-sphères publiques fortes (Fraser 1997a) et des phénomènes comme l'*indio permitido* (Hale 2004). Ils forgent des territoires qui ouvrent sur la

liberté ou sur l'aliénation, à l'aide d'un outil, la participation citoyenne, qui peut se révéler aussi contraignant que revitalisant.

Le concept de citoyenneté est en danger de devenir une stratégie officielle utilisée pour domestiquer la participation et détourner l'attention des autres formes d'action politique, mais il illustre à la fois des processus qui cherchent à rompre avec un ordre particulier. Il aide à appréhender les lieux où se jouent les transformations politiques et sociales actuelles et permet de cerner les moyens par lesquels les groupes et individus (re)négocient un nouvel engagement dans la communauté politique. C'est ainsi que l'expérience des participants du Wapikoni mobile, étudiée à l'aide du concept de citoyenneté, aide à saisir un peu mieux les contours changeants de ces espaces politiques contemporains. Cette expérience s'inscrit dans des mouvements collectifs qui réorganisent ces espaces politiques communs, mais qui sont aussi peaufinés par ces espaces. Ceux-ci sont en outre tissés de processus d'inclusion et d'exclusion, de résistance et d'adaptation, de contestation et d'association, de consensus et de disensus, à travers lesquels les jeunes des Premières Nations se forment une place, un territoire. Au cœur de ces processus, les termes des relations entre Autochtones et non-Autochtones, qui sont à la fois anciennes et nouvelles, pourraient être en train de changer.

Les lieux où les participants entretiennent des dialogues citoyens sont mis en place par de multiples relations et trajectoires, à différentes échelles. Il s'agit de lieux hétérogènes traversés par les contradictions politiques qui marquent inévitablement les pratiques et relations qui les créent. Les processus de citoyenneté se font en relation avec l'Autre et transforment les dialogues et les espaces où ils prennent place. Ces dialogues participent à la formation de la citoyenneté en permettant la mise en place de relations et de pratiques de citoyenneté innovantes qui redéfinissent ses contenus et ses significations. Il s'agit d'une *cocréation* étant donné que cet ouvrage se fait en relation avec les autres. Le processus est paradoxal et soulève des enjeux puisqu'il exige d'apparaître dans un espace en contestant l'ordre qui lui est propre, tout en évitant d'y être assimilé ou encore relégué à la marge. Il implique des sujets politiques qui demeurent actifs malgré leurs différences. Le but n'est donc pas l'adhésion ou l'inclusion, mais la rencontre dans un espace physique et symbolique qui ouvre sur un partage permettant de penser l'individuel et le collectif, le multiple et le différent, le visible et l'invisible,

l'audible et l'inaudible. Il s'agit d'espaces d'intersubjectivité ouverts à différentes subjectivités, même contradictoires. Les dialogues aux voix et aux voies multiples qui s'y tissent pourraient recadrer profondément nos façons de penser le politique.

Cette recherche présente un instantané d'une réalité complexe façonnée de significations relationnelles plutôt qu'établies. Si elle avait bénéficié d'un espace/temps plus large, ma recherche aurait pu élargir et approfondir sa portée. Il demeure qu'elle permet de dégager et de mieux comprendre, comme elle se proposait de le faire, les pratiques, les relations et les lieux associés aux actes de parole publics des participants du Wapikoni mobile. Elle met aussi au jour la (re)composition de territoires et de processus de formation de la citoyenneté à laquelle ces pratiques, relations et lieux participent.

Je pense, en toute humilité, que mon processus de recherche peut participer aux questionnements méthodologiques qui animent actuellement la recherche, qu'elle ait lieu en milieu autochtone ou non. Ce processus relationnel et transformateur se base sur une considération pour un rapprochement entre les pratiques autochtones et non-autochtones du vivre-ensemble, pour une intersubjectivité plus radicale. Les questions épistémologiques et théoriques que je pose concernent cette intersubjectivité et aident à comprendre comment ces processus se font dans l'espace sociopolitique contemporain. Ma recherche participe d'une nécessité de créer de nouveaux espaces de recherche et de relations. Les histoires de vie que j'ai fait surgir avec ce travail, incluant la mienne, éclairent ainsi un espace précis de notre vivre-ensemble. Elles en font intégralement partie.

L'intersubjectivité est donc à la fois l'outil principal de ma recherche et sa conclusion. Mon analyse a montré que l'intersubjectivité créée par les participants en relation dans différents espaces provoque des changements sociopolitiques. Leurs territoires de citoyenneté ne sont toutefois pas une panacée et provoquent à leur tour des reculs et des contradictions. Ils sont fracturés et demeurent marqués par l'ambiguïté et la complexité.

Le vivre-ensemble dans lequel s'ancrent ces territoires relie autant les Autochtones et les non-Autochtones, que les autres communautés culturelles, autant les hommes que les femmes,

autant les aînés que les jeunes. L'un des participants dit d'ailleurs de son parcours : « Ce n'est pas un combat autochtone, c'est un combat humain ». Un recueil de correspondances entre des écrivains autochtones et non-autochtones du Québec publié récemment illustre bien cette (nouvelle) volonté de partage à partir de la subjectivité de chacun. Il est intitulé : *Amititau ! Parlons-nous !*¹³³ (Moreli 2008). Cet appel collectif, comme celui de *La Paix des Braves* de Samian et Loco Locass, fait écho à ceux lancés par des participants du Wapikoni mobile dans leurs actes de parole, c'est-à-dire qu'une porte s'ouvre sur un dialogue qui s'appuie sur la subjectivité politique des uns et des autres, sur des processus de citoyenneté partagés, pour créer les bases communes du vivre-ensemble collectif. Comme l'espère l'un d'entre eux : « À force de prendre la parole, peut-être que le dialogue va être plus clair et plus compréhensible pour tout le monde ».

La publication de Shawn Wilson (2008) *Research is Ceremony*, de même que la récente réédition de celle de Linda Tuhiwai Smith (2012), *Decolonizing Methodologies*, sont toutes deux illustrées par des traces de pieds, des pas. Ces images soulignent, il me semble, l'importance des lieux et des parcours individuels et collectifs dans la création de nouveaux territoires sociopolitiques qui tiennent compte des relations entre les subjectivités autochtones et non-autochtones. Ces parcours sont tissés par des sujets politiques qui reconnaissent l'intersubjectivité de leur posture, ainsi que la multiplicité des voix et des voies citoyennes des deux côtés de la relation. Le défi demeure d'arrimer cette multiplicité.

¹³³ « Amititau », en innu, se traduit par « parlons-nous de/pour... ». Ce recueil a eu pour suite une série de rencontres réunissant ces écrivains.

RÉFÉRENCES

- Absolon, Kathy et Cam Whillett. 2005. Putting Ourselves Forward : Location in Aboriginal Research. Dans *Research as Resistance : critical, indigenous and anti-oppressive approaches*, édité par L. Brown et S. Strega. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Adam, Francine. 2008. L'Autorité et l'autre *L'Espace Politique* 5 (2008-2).
- Alfred, Taiaiake. 2005. *Wasase : Indigenous pathways of action and freedom*. Ontario: Broadview Press.
- Alfred, Taiaiake, Brock Pitawanakwat et Jackie Price. 2007. *The Meaning of Political Participation for Indigenous Youth : Charting the Course for Youth Civic and Political Participation*. Ottawa: Réseaux canadiens de recherche en politiques publiques.
- Alia, Valerie. 2010. *The New Media Nation : Indigenous Peoples and Global Communication*. New York: Berghahn.
- Anderson, Kay. 2000. Thinking «Postnationally» : Dialogue across Multicultural, Indigenous, and Settler Space. *Annals of the Association of American Geographers* 90 (2):381-391.
- Arnaud, Aurélie. 2011. Plan Nord : Où sont les femmes autochtones ?. *Recherches amérindiennes au Québec* 41 (1) 81-82
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador/Léger Marketing. 2006. *Rapport d'un sondage omnibus sur la perception de la population québécoise à l'égard des peuples autochtones*. Disponible en ligne : apnql-afnql.com
- Avison, Shannon et Michael Meadows. 2000. Speaking and Hearing: Aboriginal Newspapers and the Public Sphere in Canada and Australia. *Canadian Journal of Communication* 25 (3).
- Barbero, Jesus Martin. 2006. Communicational and Technological Changes in the Public Sphere. Dans *Communication for Social Change. Anthology : Historical and Contemporary Readings*, édité par A. Gumucio-Dagron and Thomas Tufte. South Orange, New Jersey: Communication for Social Change Consortium.
- Barnett, Clive. 2004. Media, Democracy and Representation: Disembodying the Public. Dans *Spaces of Democracy. Geographical Perspectives on Citizenship, Participation and Representation*, édité par C. Barnett et M. Low. London: Sage.
- Beale, Natalie. 2008. Young People, Citizenship, Health and Participatory Research : Connections and Disjunctures in Field-Based Research. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 7 (2):152-172.
- Beaucage, Pierre. 2009. Par-delà la pluralité des voix : l'anthropologie face aux mouvements autochtones contemporains en Amérique latine. Dans *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, édité par N. Gagné, T. Martin et M. Salaün. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Beiner, Ronald. 1995. Introduction: Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century. Dans *Theorizing Citizenship*, édité par R. Beiner. New York: State University of New York Press.
- Berdoulay, Vincent et J. Nicholas Entrikin. 1998. Lieu et sujet : perspectives théoriques. *L'Espace géographique* 2.
- Bertaux, Daniel. 2005. *L'enquête et ses méthodes, le récit de vie*. Paris: Armand Colin.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Birnbaum, Pierre. 1997. Citoyenneté et identité : de T. H. Marshall à Talcott Parsons. *Citizenship Studies* 1 (1):133-51.
- Blackburn, Carole. 2009. Differentiating indigenous citizenship: Seeking multiplicity in rights, identity, and sovereignty in Canada. *American Ethnologist* 36 (1) : 66-78.
- Bonnemaison, Joël. 1981. *Voyage autour du territoire. L'Espace géographique* 4 : 249-262.
- Bonnemaison, Joël et Luc Cambrezy. 1996. Le lien territorial entre frontières et identités. *Géographie et Cultures* 20 : 7-18.

- Bonner, Kieran. 2008. Arendt's Citizenship and Citizen Participation in Disappearing Dublin. Dans *Acts of Citizenship*, édité par E. F. Isin et G. Nielsen. New York: Zed Books.
- Boudreau, Julie-Anne 2013 Jeunes et gangs de rue : l'informel comme lieu et forme d'action politique à Montréal. *ACME : An International E-Journal for Critical Geographies* 12 (2) : 520-550.
- Borrows, John. 2002. *Recovering Canada : The Resurgence of Indigenous Law*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- Bourgois, Philippe. 1995. *In Search of Respect : Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brígido-Corachán, Anna. 2004. An Interview with Juan José García, President of Ojo de Agua Comunicación. *American Anthropologist* 16 (2):368-373.
- Brown, Michael P. 1997. «New Spaces» of Radical Citizenship. Dans *RePlacing Citizenship: Aids Activism and Radical Democracy*. New York: Guilford Press.
- Bruyneel, Kevin. 2007. *The Third Space of Sovereignty. The Postcolonial Politics of U.S.-Indigenous Relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Cairns, Alan. 2000. *Citizen plus : Aboriginal Peoples and the Canadian State*. Vancouver: UBC Press.
- _____. 2002. Citizenship and Indian People : The Ambiguous Legacy of Internal Colonialism. Dans *Handbook of Citizenship Studies* édité par E. F. Isin et B. S. Turner. London/New York: Sage.
- Calvé-Thibault, Maude. 2012. *La création vidéo comme levier de changement : le projet Wapikoni mobile à Opitciwan*. Mémoire. Communication, UQAM, Montréal.
- Cameron, Emilie. 2012. New Geographies of Story and Storytelling. *Progress in Human Geography* 36 (5):573-592.
- Cameron, Jenny. 2000. Focussing on the Focus Group Dans *Qualitative Research Methods in Human Geography*, édité par I. Hay. Oxford Oxford University Press.
- Cardinal, Harold. 1999. *The Unjust Society*. Washington: Douglas and McIntyre.
- Castells, Manuel. 2001. *La société en réseaux: l'ère de l'information*. Paris: Fayard.
- Castree, Noel. 2004. Differential Geographies : Place, Indigenous Rights and 'Local' Resources. *Political Geography* 23:133-167.
- Chivallon, Christine. 1999. Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre ? *Géographie et Cultures* 31.
- _____. 1996. Repenser le territoire : À propos de l'expérience antillaise. *Géographie et Cultures* 20.
- Cole, Ardra L. et J. Gary Knowles. 2001. *Lives in Context: The Art of Life History Research*. Lanham: Altamira Press.
- Comat, Ioana. 2012. Sortir de l'invisibilité : comprendre la place de la ville dans les territoires autochtones contemporains sous l'angle juridique. *Géographie et cultures* 81 : 59-76.
- Commission royale sur les peuples autochtones. 1996. *Rapport*. Gouvernement du Canada. Disponible en ligne.
- Conradi, Alexa. 2006. *Revisiting the Legacy of the Royal Commission on Aboriginal Peoples : A Rhetorical Analysis of Healing*. Mémoire. Media Studies. Concordia.
- Coombes, Brad, Nicole Gombay, Jay T. Johnson et Wendy S. Shaw. 2011. The Challenges of and from Indigenous Geographies. Dans *A Companion to Social Geography*, édité par V. J. J. Del Casino, M. E. Thomas, P. Cloke et R. Panelli. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cornwall, Andrea et Vera Schattan P. Coelho. 2007. Spaces for Change? The Politics of Participation in New Democratic Arenas. Dans *Spaces for Change? The Politics of Participation in New Democratic Arenas*, édité par A. Cornwall et V. S. P. Coelho. New York: Zed Books.
- Corten, André. 2010. *Images incandescentes: Amérique latine, violence et expression politique de la souffrance*. Montréal: Nota Bene.
- Crang, Mike. 2005. Analysing qualitative materials. Dans *Methods in Human Geography*, édité par R. Flowerdew et D. Martin. Harlow: Pearson Education.
- Cresswell. Tim. 2013. *Geographical Thought. A Critical Introduction*. Oxford : Wiley-Blackwell.

- Cresswell, Tim et Deborah Dixon, éd.s. 2002. *Engaging Film: Geographies of Mobility and Identity*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Cruikshank, Julie. 2000. *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*. Nebraska: Bison Books.
- Dagnino, Evelina. 2007. Participation, citizenship and democracy : perverse confluence and displacement of meanings. Dans *Cultures et pratiques participatives, perspectives comparatives*, éditées par C. Neveu. Paris: L'Harmattan.
- Das, Veena. 2007. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- De Certeau, Michel. 1976. La longue marche indienne. Dans *Le réveil indien en Amérique latine*, édité par Y. Materne. Paris: Éditions du Cerf.
- _____. 1990. *L'invention du quotidien : arts de faire*. Vol. 1. Paris: Folio essais.
- Delâge, Denys. 2000. Le Québec et les autochtones. Dans *Penser la Nation québécoise*, édité par M. Venne. Montréal: Québec/Amérique.
- Denzin, Norman K, Yvonna S. Lincoln et Linda Tuhiwai Smith, eds. 2008. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. London: Sage.
- Desbiens, Caroline. 2004a. Défricher l'espace de la nation : lieu, culture et développement économique à la Baie James. *Géographie et cultures* 49:87-104.
- _____. 2004b. Nation-to-Nation : Defining New Structures of Development in Northern Québec. *Economic Geography* 80 (4):351-66.
- _____. 2006. Du Nord au Sud : Géographie autochtone et humanisation du territoire québécois. *Cahiers de géographie du Québec* 50 (141):393-401.
- _____. 2007a. Speaking the Land: Exploring Women's Historical Geographies in Northern Quebec. *The Canadian Geographer* 51 (3):360-72.
- _____. 2007b. Se tourner vers le Nord : territoire, identité et coproduction des connaissances à la Baie James. *Inditerra* 1 : 2-13.
- Desbiens, Caroline et Irène Hirt. 2012. Les Autochtones au Canada : espaces et peuples en mutation. *L'Information géographique* 4 (76) : 393-401.
- Desforges, Luke, Rhys Jones et Mike Woods. 2005. New Geographies of Citizenship. *Citizenship Studies* 9 (5):439-451.
- Dickinson, Jen, Max J. Andrucki, Emma Rawlins, Daniel Hale et Victoria Cook. 2008. Introduction : Geographies of Everyday Citizenship. *ACME : An International E-Journal for Critical Geographies* 7 (2):100-112.
- DiMéo, Guy. 1999. Géographies tranquilles du quotidien : Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales. *Cahiers de Géographie du Québec* 43 (118): 75-118.
- Ehrkamp, Patricia et Helga Leitner. 2003. Beyond National Citizenship: Turkish Immigrants and the (Re)Construction of Citizenship in Germany. *Urban Geography* 24 (2):127-146.
- Elias, Norbert. 1997. *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard.
- Eliasoph, Nina. 2010. *L'évitement du politique : Comment les Américains produisent l'apathie dans la vie quotidienne*. Paris: Economica.
- Femmes autochtones du Québec. 2012. Comment définir l'identité et la citoyenneté autochtones: enjeux et pistes de réflexion. Kahnawake: Femmes autochtones du Québec.
- Ferland, Yaïves. 2006. Synthèse : caractérisation de territorialités émergentes. *Cahiers de géographie du Québec* 50 (141) : 489-498.
- Fleishmann, Aloys N.M. et Nancy Van Styvendale. 2011. Narratives of Citizenship. Dans *Narratives of Citizenship : Indigenous and Diasporic Peoples Unsettle the Nation-State*, édité par A. N. M. Fleishmann, N. V. Styvendale et C. McCarroll. Edmonton, Alberta: The University of Alberta Press.

- Fleury, Antoine et Houssay-Holzschuch, Myriam 2012. Pour une géographie sociale des pays émergents. *EchoGeo* 21 : 2-10.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- François, Bastien et Érik Neveu. 1999. *Espaces publics mosaïques : acteurs, arènes et rhétoriques, des débats publics contemporains*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Fraser, Nancy. 1997a. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critic of Actually Existing Democracy. Dans *Justice Interruptus: Critical Reflexions on the «Postcolonialist» Condition*. New York: Routledge.
- _____. 1997b. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Postsocialist» Age. Dans *Justice Interruptus: Critical Reflexions on the «Postcolonialist» Condition*. New York: Routledge.
- Gagné, Natacha et Laurent Jérôme. 2009. Présentation. Dans *Jeunes autochtones*, édités par N. Gagné et L. Jérôme. Québec: PUL.
- Gagné, Natacha et Catherine Neveu. 2009. Présentation : L'anthropologie et la "fabrique" des citoyennetés. *Anthropologie et Sociétés* 33 (2):7-24.
- Garneau, Édith. 2002. *Perspectives de femmes des Premières Nations au Québec sur les chevauchements identitaires : entre le genre et la nation*. Thèse. Science politique, UQAM.
- Gatti, Maurizio, ed. 2008. *Mots de neige, de sable et d'océan : littératures autochtones*. Wendake : Éditions du CDFM.
- Gilbert, Melissa R. 1994. The Politics of Location: Doing Feminist Research at «Home». *Professional Geographer* 46 (1):90-96.
- Gilbert, Anne et Anne Veronis. 2013. Habiter Gatineau depuis la marge minoritaire : frontière et citoyenneté. *ACME : An International E-Journal for Critical Geographies* 12 (2) : 576-602.
- Ginsburg, Faye D. 2002. Screen Memories : Resignifying the Traditional in Indigenous Media. Dans *Media Worlds*, édité par F. D. Ginsburg, L. Abu-Lughod et B. Larkin. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2003. Screen Memories and Entangled Technologies: Resignifying Indigenous Lives. Dans *Multiculturalism, Postcoloniality, and Transnational Media*, édité par E. Shohat et R. Stam. London: Rutgers University Press.
- Ginsburg, Faye D., Lila Abu-Lughod et Brian Larkin, eds. 2002. *Media Worlds*. Berkeley: University of California Press.
- Giraut, Frédéric et Myriam Houssay-Holzschuch, 2008. Néotoponymie : formes et enjeux de la dénomination des territoires émergents. *L'Espace Politique* 5 (2008-2).
- Glesne, Corrine. 2006. *Becoming Qualitative Researchers*. Boston: Pearson.
- Graham, Katherine A.H. et Evelyn Peters. 2002. *Aboriginal Communities and Urban Sustainability*. Ottawa: Canadian Policy Research Networks.
- Graham, Laura R. 2004. How Should an Indian Speak ? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere. Dans *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, édité par K. B. Warren et J. E. Jackson. Austin: University of Texas.
- Green, Joyce. 2004. Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien. *Politique et Sociétés* 23 (1):9-32.
- Gumichian, Hervé et Claude Marois. 2000. *Initiation à la recherche en géographie : Aménagement, développement territorial, environnement, Anthropol.* Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Gupta, A. et J. Ferguson. 1992. Beyond Culture : Space, Identity and the Politics of Difference *Cultural Anthropology* 7 (1) : 6-23.
- Habermas, Jürgen. 1996. Civil Society and the Political Public Sphere. Dans *Between Facts and Norms*. London: Blackwell.

- Hale, Charles. 2002. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34 (3):485-524.
- _____. 2004. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the «Indio Permitido». *NACLA report on the Americas* 38 (2):16-21.
- Hamelin, Louis-Edmond. 2005. La dimension nordique de la géopolitique du Québec. *Globe : revue internationale d'études québécoises* 8 (1) 17-36.
- _____. 2002. La convention et le Québec : entièresité, politie et comportement. Dans *Regards sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, édité par A. G. Gagnon AMD G. Rocher. Montréal: Québec Amérique.
- Harker, Christopher. 2007. 'A Close and Unbreachable Distance': Witnessing Everything and Nothing. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 6 (1):51-72.
- Harvey, David. 1993. Class Relations, Social Justice and the Politics of Difference. Dans *Place and the Politics of Identity*, édité par M. Keith et S. Pile. London: Routledge.
- Herrera, Monica et Willem Doise. 2001. Représentations sociales des droits de l'homme et des droits des peuples autochtones chez des membres de la nation montagnaise ou innu du Québec. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 34 (4):739-761.
- Himpele, Jeff D. 2002. Arrival Scenes: Complicity and Media Ethnography in the Bolivian Public Sphere Dans *Media Worlds*, édité par F. D. Ginsburg, L. Abu-Lughod et B. Larkin. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2004a. Packaging Indigenous Media : An Interview with Ivan Sanjinés and Jesús Tapia. *American Anthropologist* 16 (2):353-363.
- _____. 2004b. Introduction to Gaining Ground: Indigenous Video in Bolivia, Mexico, and Beyond. *American Anthropologist* 16 (2).
- Hodge, Paul et John Lester. 2006. Indigenous Research: Whose Priority? Journeys and Possibilities of Cross-Cultural Research in Geography. *Geographical Research* 44 (1):41-51.
- Hokowhitu, Brendan. 2010. Genealogy of Indigenous Resistance. Dans *Indigenous Identity and Resistance : Researching the Diversity of Knowledge*, édité par B. Hokowhitu, N. Kermoal, C. Andersen, A. Petersen, M. Reilly, I. Altamirano-Jimenez et P. Rewi. New Zealand: Otago University Press.
- Holston, James. 1999. Spaces of Insurgent Citizenship. Dans *Cities and Citizenship*, édité par J. Holston. Durham-London: Duke University Press.
- Honarpisheh, Farbod. 2006. You are on Indian Land. Dans *The Cinema of Canada*, édité par J. White. New York: Wallflower Press.
- Houssay-Holzschuch, Myriam et Olivier Milhaud. 2013. Geography after Babel : a View from the French Province *Geographica Helvetica* 68 : 51–55.
- Huart, Catherine. 2013. Interpellation plébéienne et subjectivation politique. Dans *Interpellation plébéienne en Amérique latine : violence, actions directes et virage à gauche*, édité par A. Corten, C. Huart et R. Penafiel. Québec: PUQ.
- Hulan, Renée et Renate Eigenbrod. 2008. Introduction: A Layering of Voice: Aboriginal Oral Traditions. Dans *Aboriginal Oral Traditions : Theory, Practice, Ethics*, édité par R. Hulan et R. Eigenbrod. Halifax, Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Isin, Engin F. 2002. *Becoming Political : Genealogies of Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2008a. *Recasting the Social in Citizenship*. Toronto: University of Toronto Press.
- _____. 2008b. Theorizing Acts of Citizenship. Dans *Acts of Citizenship*, édité par E. F. Isin et G. Nielsen. London/NewYork: Zed Books.
- Isin, Engin F. et Greg M. Nielsen. 2008. Acts of Citizenship. Dans *Acts of Citizenship*, édité par E. F. Isin et G. Nielsen. London/NewYork: Zed Books.
- Jackson, Peter. 2001. Making sense of qualitative data. Dans *Qualitative Methodologies for Geographers. Issues and Debates*, édité par M. Limb et C. Dwyer. London: Arnold.

- Jamieson, Kathleen. 1978. *La femme indienne devant la Loi : une citoyenne mineure*. Conseil consultatif de la situation de la femme. Indian Rights for Indian Women.
- _____. 1984. Plus ça change plus c'est pareil ? Les femmes autochtones et la question du gouvernement indien autonome et du droit coutumier. *Recherches amérindiennes au Québec* 14 (3): 65-74.
- Jelin, Elizabeth. 2003. Citizenship and Alterity Tensions and Dilemmas. *Latin American Perspectives* 30 (2):101-117.
- Jenson, Jane. 2007. Des frontières aux lisières de la citoyenneté. Dans *L'état des citoyennetés en Europe et dans les Amériques*, éditées par J. Jenson, B. Marques-Perreira et É. Remacle. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Jenson, Jane et Martin Papillon. 2000. Challenging the Citizenship Regime : The James Bay Cree and Transnational Action. *Politics and Society* 28 (2):245-264.
- Jérôme, Laurent. 2010. *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone*. Thèse. Anthropologie, Université Laval, Québec.
- _____. 2011. Le territoire, la souveraineté et les luttes pour la reconnaissance. Comment les jeunes autochtones s'organisent-ils? Dans *L'activisme autochtone : Hier et aujourd'hui*, édité par C. Lévesque, N. Kermoal et D. Salée. Sherbrooke: DIALOG.
- Johnson, Jay T. 2008. Indigeneity's Challenges to the White Settler-State: Creating a Thirdspace for Dynamic Citizenship. *Alternatives: Global, Local, Political* 33:29-52.
- Juteau, Danielle. 2008. Multicultural Citizenship beyond Recognition. Dans *Recasting the Social in Citizenship*, édité par E. F. Isin. Toronto: University of Toronto Press.
- Kariya, Paul. 1993. The Department of Indian Affairs and Northern Development : The Culture-Building Process within an Institution. Dans *Place/Culture/Representation*, édité par J. Duncan et D. Ley. New York: Routledge.
- Kermoal, Nathalie. 2009. The Nationalist Gaze of an Aboriginal Artist. Dans *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, édité par N. Gagné, T. Martin et M. Salaün. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Kermoal, Nathalie et Carole Lévesque. 2010. Repenser le rapport à la ville. Pour une histoire autochtone de l'urbanité. *Nouvelles pratiques sociales* 23 (1):67-82.
- Kidd, Dorothy et Clemencia Rodriguez. 2010. Introduction. Dans *Making our Media. Global Initiatives Toward a Democratic Public Sphere*, Volume 1 édité par C. Rodriguez, D. Kidd et L. Stein. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Kindon, Sara. 2010. Participation. Dans *The Sage Handbook of Social Geography*, édité par S. J. Smith, R. Pain, S. A. Marston et J. P. J. III. London: Sage.
- Kobayashi, Audrey. 1994. Coloring the Field: Gender, «Race», and the Politics of Fieldwork. *Professional Geographer* 46 (1):73-80.
- _____. 2001. Negotiating the personal and the political in critical qualitative research. Dans *Qualitative Methodologies for Geographers. Issues and Debates*, édité par M. Limb et C. Dwyer. London: Arnold.
- Köhler, Axel. 2004. Nuestros antepasados no tenían cámaras: el video como machete y otros retos de la video-producción indígena en Chiapas, México. *Revista Chilena de Antropología Visual* (4).
- Korvach, Margaret. 2005. Emerging from the Margins : Indigenous Methodologies. Dans *Research as Resistance : critical, indigenous and anti-oppressive approaches*, édité par L. Brown et S. Strega. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Ladner, Kiera et Michael Orsini. 2004. De l'"infériorité négociée" à l'"inutilité de négocier" : la Loi sur la gouvernance des Premières Nations et le maintien de la politique coloniale. *Politique et Sociétés* 23 (1):59-87.
- Lajoie, Andrée, éd. 2007. *Gouvernance autochtone: aspects juridiques, économiques et sociaux*. Montréal: Éditions Thémis.

- Lajoie, Andrée, Éric Gélinau, Stéphanie Lisa Roberts et Alisa Kinkaid. 2004. La réforme de la gestion des terres des Premières Nations : pour qui ? *Politique et Sociétés* 23 (1): 33-57.
- Lammers, Ellen. 2007. Researching refugees: preoccupations with power and questions of giving. *Refugee Survey Quarterly* 26 (3):72-81.
- Latham, Alan. 2003. Research, Performance, and Doing Human Geography : Some Reflections on the Diary-Photograph, Diary-Interview Method. *Environment AMD Planning A* 35:1993-2017.
- Laurent Sédillot, Catherine. 2009. *Le projet Wapikoni mobile, médiation et représentation. Création audiovisuelle et changement socioculturel dans la communauté atikamekw de Manawan*. Mémoire. Anthropologie, Université de Montréal.
- Lepage, Pierre. 2009. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Gouvernement du Québec.
- Lessard, David. 2006. *Les aspirations pour l'avenir des jeunes Cris de Mistissini: Explorations et participations surveillées dans un contexte formalisé depuis la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Mémoire. Anthropologie, Université de Montréal.
- Leuthold, Steven. 1998. *Indigenous Aesthetics : Native Art, Media, and Identity*. Austin: University of Texas Press.
- Lévesque, Carole. 2009. La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances. Dans *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, édité par N. Gagné, T. Martin et M. Salaün. Québec: Presses de l'Université Laval.
- _____. 2012. La coproduction des connaissances en sciences sociales. Dans *L'État du Québec 2012*. Montréal: Boréal.
- Lévesque, Carole et Édith Cloutier. 2011. Une société civile autochtone au Québec. Dans *L'activisme autochtone : Hier et aujourd'hui*, édité par C. Lévesque, N. Kermoal et D. Salée. Sherbrooke: DIALOG.
- Lévesque, Carole, Prudence Hannis et Ellen Gabriel. 2005. Retour sur le colloque/looking back at the Conférence : Itinéraires d'égalité/moving forward Equality édité par INRS-DIALOG et FAQ.
- Levo-Henriksson, Rita. 2009. Force and Possibility: Hopi's Views of the Internet. Dans *Reconfigurations of Native North America: an anthology of new perspectives*, édité par J. R. Wunder et K. E. Kinbacher. Texas: Texas Tech University Press.
- Lussault, Michel. 2009. *De la lutte des classes à la lutte des places*. Paris: Grasset.
- Mahoney, Kathleen. 2008. Evolving Citizenship : What difference as 400 years made? *Options politiques* juil-août 2008:45-49.
- Marston, Sallie A. et Katharyne Mitchell. 2004. Citizens and the State : Citizenship Formations in Space and Time. Dans *Spaces of Democracy. Geographical Perspectives on Citizenship, Participation and Representation*, édité par C. Barnett et M. Low. London: Sage.
- Martin, Patricia. 2010. Genre, citoyenneté et violence dans l'État de Oaxaca. Dans *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique, Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*, édité par M.-F. Labrecque, M. Boulianne et S. Doyon. Québec: Presses Université Laval et DIALOG.
- Martin, Patricia et Stéphane Guimont Marceau. 2013. Introduction : Formes émergentes de citoyenneté au Québec *ACME : An International E-Journal for Critical Geographies* 12 (2) : 492-505.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. London: Sage.
- McEwan, Cheryl. 2005. New Spaces of Citizenship? Rethinking gendered participation and empowerment in South Africa *Political Geography* 24:969-991.
- McKenzie, Réal. 2011. En finir avec la discrimination. *Recherches amérindiennes au Québec* 41 (1):71-76.
- McSherry, C. 1999. Todas las Voces: Indigenous language radio, state culturalism and everyday forms of public sphere formation. *Journal of Iberian and Latin American Studies* 5 (2):99-131.

- Megoran, Nick. 2006. For Ethnography in Political Geography : Experiencing and Re-imagining Fergana Valley Boundary Closures. *Political Geography* 25 (6):622-640.
- Mills, Sarah. 2007. Geography, Gender and Power. Dans *Space, Knowledge and Power : Foucault and Geography*, édité par J. W. Crampton et S. Elden. Burlington: Ashgate.
- Mitchell, Don. 2003. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. New York: Guilford Press.
- _____. 2005. The S.U.V. Model of Citizenship : Floating Bubbles, Buffer Zones, and the Rise of the “Purely Atomic” Individual. *Political Geography* 24:77-100.
- Monteforte, Guillermo. 2002. El video indígena: Al margen de todo. *Oaxaca Población en el Siglo XXI* 2 (7):24-26.
- Moreli, Laure, ed. 2008. *Aimititau ! Parlons-nous !* Montréal: Mémoires d'encrier.
- Moreton-Robinson, Aileen. 2000. *Talkin' Up to the White Woman: Indigenous Women and Feminism*: University of Queensland Press.
- Morisset, Jean. 1977. *Les chiens s'entre-dévorent... indiens, blancs et métis dans le Grand Nord canadien*. Montréal: Nouvelle optique.
- Morissette, Anny. 2004. *De la forêt à la réserve, la mosaïque politique d'une bande autochtone: L'exemple des Atikamekw de Manawan (Québec)*. Mémoire. Anthropologie, Université de Montréal.
- Morris, Philip et Gail Fondahl. 2002. Negotiating the production of space in Tl'azt'en territory, Northern British Columbia. *The Canadian Geographer* 46 (2) : 108-125.
- Moss, Wendy et Elaine Gardner-O'Toole. 1991. *Les Autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit*. Ottawa: Gouvernement du Canada.
- Mouffe, Chantal, ed. 1992. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London/New York: Verso.
- Neveu, Catherine. 2007. Introduction. Dans *Cultures et pratiques participatives, perspectives comparatives*, éditées par C. Neveu. Paris: L'Harmattan.
- Noël, Michel. 1993. *Prendre la parole, Nibimatisiwin : Artistes amérindiens du Québec*. Montréal: Roussan Éditeur.
- Norget, Kristin. 2008. A Cacophony Of Autochthony: Representing Indigeneity In Oaxacan Popular Mobilization. *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology* 15 (1):116-143.
- Oglesby, Elizabeth. 2004. Corporate Citizenship? Elites, Labor, and the Geographies of Work in Guatemala. *Environment and Planning D : Society and Space* 22:553-572.
- Oldfield, Sophie, Elaine Salo et Ann Schlyter. 2009. Editorial: Body Politics and the Gendered Crafting of Citizenship. *Feminist Africa* 13:1-10.
- Otis, Ghislain. 2005. L'évolution constitutionnelle de la relation entre le Québec et les peuples autochtones : le défi de l'interdépendance. *Cités* 3 (23):71-87.
- Oxhorn, Philip. 2003. Social Inequality, Civil Society, and the Limits of Citizenship in Latin America. Dans *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America*, édité par Eckstein et Wickham-Crawley. Berkeley: University of California Press.
- Papillon, Martin. 2007. Fragmentation ou reconfiguration ? La citoyenneté à l'heure de la nouvelle gouvernance autochtone au Québec Dans *L'état des citoyennetés en Europe et dans les Amériques*, éditées par J. Jenson, B. Marques-Perreira et É. Remacle. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- _____. 2011. Le référendum au Nunavik : un pas en arrière pour mieux avancer ? *Options politiques* août 2011.
- Parkinson, John R. 2012. *Democracy and Public Space: The Physical Sites of Democratic Performance* Oxford: Oxford University Press.
- Passerin-d'Entrèves, Maurizio. 1992. Hannah Arendt and the Idea of Citizenship. Dans *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, édités par C. Mouffe. London/New York: Verso.

- Paturet, Jean-Bernard. 2006. Sortir de la tragédie du politique ou le passage du bruit à la parole. *Empan* 2 (62):155-162.
- Perreault, Thomas. 2003. Changing Places: Transnational Networks, Ethnic Politics, and Community Development in the Ecuadorian Amazon. *Political Geography* 22 (1) : 61-88.
- Perreault, Thomas et Patricia Martin. 2005. Geographies of Neoliberalism in Latin America. *Environment AMD Planning A* 37:191-201.
- Peters, Evelyne. 1997. Challenging the Geographies of 'Indianness': The Batchewana Case. *Urban Geography* 18:56-61.
- _____. 1998. Subversive Spaces: First Nations Women and the City. *Environment and Planning D: Society and Space* 16:665-685.
- Picard, Ghislain. 2006. Vers le Forum socioéconomique des Premières Nations. *Le Devoir*, 16, 17 et 18 octobre.
- _____. 2007. Reconnaître la souveraineté des peuples autochtones. Wendake: APNQL.
- Poirier, Sylvie. 2004. La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel. *Anthropologie et Sociétés* 28 (1):7-21.
- _____. 2009. Introduction. Dans *Jeunesses autochtones*, éditées par N. Gagné et L. Jérôme. Québec: PUL.
- Portelli, Alessandro. 1997. *The Battle of Valle Giulia : Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Postero, Nancy Grey. 2007. *Now we are Citizens : Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- Radcliffe, Sarah A. 1997. The Geographies of Indigenous Self-Representation in Ecuador : Hybridity, Gender and Resistance. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 63:9-27.
- Radu, Ioana. 2004. *Download in progress...Offline meets online @ Nemaska.JamesBay: The use of information and communication technologies among the youth of a remote Cree community*. Mémoire, Geography, Planning AMD Environment, Concordia, Montréal.
- Raffestin, Claude. 1977. Paysage et territorialité. *Cahiers de géographie du Québec* 21 (123-134).
- _____. 1980. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris. Librairies Techniques.
- Rancière, Jacques. 1995. *La Méésentente : politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- _____. 2000. Citoyenneté, culture et politique. Dans *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* édité par M. Elbaz et D. Helly. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Rodriguez, Clemencia. 2006. From Alternative Media to Citizen's Media. Dans *Communication for Social Change. Anthology : Historical and Contemporary Readings*, édité par A. Gumucio-Dagron et T. Tufte. New Jersey: Communication for Social Change Consortium.
- Rodriguez, Clemencia, Dorothy Kidd et Laura Stein, eds. 2010. *Making our Media. Global Initiatives Toward a Democratic Public Sphere*. Vol. 1 : Creating New Communication Spaces Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Rose, Damaris et Anne Gilbert. 2005. Glimpses of Social and Cultural Geography in Canada and Québec at the Turn of the Millennium. *Social and Cultural Geography* 6 (2)
- Roth, Lorna. 2005. *Something New in the Air : The Story of First Peoples Television Broadcasting in Canada*. Montréal: McGill-Queen's University Press
- Roy, Jean-Olivier. 2009. *Une approche interculturelle des relations entre nations autochtones et non-autochtones au Canada : une porte ouverte sur le postcolonialisme ?* Thèse, Science politique, Université de Montréal.
- Ruby, Christian. 2009. *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*. Paris: La Fabrique.
- Saganash, Roméo. 2009. Le Québec et les peuples autochtones. Dans *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, édité par N. Gagné, T. Martin et M. Salaün. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Said, Edward W. 1997. *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil.

- Salaün, Marie et Jacques Vernaudo. 2009. La citoyenneté comme horizon : destin commun, demande sociale et décolonisation de l'école en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui. *Anthropologie et Sociétés* 33 (2):63-80.
- Salazar, Juan Francisco. 2009. Self-determination in Practice: the Critical Making of Indigenous Media. *Development in Practice* 19 (4-5):504-513.
- _____. 2010a. Making Culture Visible : The Mediated Construction of a Mapuche Nation in Chile. Dans *Making our Media. Global Initiatives Toward a Democratic Public Sphere*, édité par C. Rodriguez, D. Kidd et L. Stein. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- _____. 2010b. Digital Stories and Emerging Citizens' Media Practices by Migrant Youth in Western Sydney. *3CMedia Journal of Citizen's, Community and Third Sector Media. Brisbane: Community Broadcasting Foundation.*
- Salée, Daniel. 2003. L'État québécois et la question autochtone. Dans *Québec: État et société*, édité par A. G. Gagnon. Montréal: Québec Amérique.
- _____. 2005. Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois : éléments pour une ré-analyse *Nouvelles pratiques sociales* 17 (2):54-74.
- Salée, Daniel, Ann-Marie Field et Kahente Horn-Miller. 2004. De la coupe aux lèvres : L'action politique des peuples autochtones sur la scène internationale et la reconfiguration des paramètres de la citoyenneté au Canada. Dans *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois*, édité par M. Labelle et F. Rocher. Québec: Presse de l'Université du Québec.
- Savard, Rémi. 1971. Et les autres Québécois. Dans *Le Québec qui se fait*, édité par C. Ryan. Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH.
- _____. 1981. *Le sol américain : propriété privée ou Terre-mère ?* Montréal : L'Hexagone.
- _____. 1992. L'étranger venu d'ici. Dans *L'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, édité par S. Harel. Montréal : XYZ.
- Schiwy, Freya. *Redistributions of the Sensible. Community Media and Consensus in A Little Bit of So Much Truth and Caracoles, New Paths of Resistance.* (À paraître).
- _____. 2009. *Indianizing Film Decolonization, the Andes, and the Question of Technology.* London: Rutgers University Press.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak. Every Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.
- Secor, Anna. 2004. "There Is an Istanbul That Belongs to Me": Citizenship, Space, and Identity in the City. *Annals of the Association of American Geographers* 94 (2) : 352-368.
- Serpereau, Antonin. 2011. *Pratiques médiatiques alternatives et espaces publics. Le cas du Wapikoni mobile.* Thèse, Communications, UQAM/Université Paris 8.
- _____. 2012. Formation à la vidéo et développement des médias audiovisuels pour les autochtones du Québec : Quel rôle pour le Wapikoni mobile ?. *Recherches amérindiennes au Québec* 42 (1).
- Simard, Jean-Jacques. 2003. *La réduction: L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui.* Québec: Septentrion.
- Sioui, David, Lise Bastien et Mélanie Vincent. 2013. 11 faits sur les Premières Nations. *La Griffes du Carcajou*, 18 février 2013.
- Smith, Laurel C. 2002. The Search of Well-Being : Placing Development with Indigenous Identity. Dans *Mobilizing Place, Placing Mobility : on the Politics of Representation in a Globalized World*, édité par T. Cresswell et G. Verstraete. Amsterdam: Rodopi Press.
- _____. 2005. *Mediating Indigenous Identity: Video, Advocacy, and Knowledge in Oaxaca, Mexico.* Thèse, College of Arts and Sciences, University of Kentucky, Lexington.
- _____. 2006. Mobilizing Indigenous Video : the Mexican Case. *Journal of Latin American Geography* 5 (1):113-128.

- _____. 2010. Locating Post-Colonial Technoscience : Through the Lens of Indigenous Video. *History and Technology* 26 (3):251-280.
- _____. 2012a. Visualizing Indigenous Women in Oaxaca, Mexico at the End of the Twentieth Century. *Historical Geography* 40 : 61-83.
- _____. 2012b. Decolonizing Hybridity : Indigenous Video, Knowledge, and Diffraction. *Cultural Geographies* 19 (3):329–348.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2002. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. London/New York: Zed Books.
- Smith, Susan. 1989. Society, Space and Citizenship: A Human Geography for the 'New Times'? . *Transactions of the Institute of British Geographers* 14 (2):144-56.
- Speed, Shannon. 2006. Indigenous Women and Gendered Resistance in the Wake of Acteal : A Feminist Activist Research Perspective. Dans *Engaged observer : anthropology, advocacy, and activism*, édité par V. Sanford et A. Angel-Ajani. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak ?. Dans *From Marxism and the Interpretation of Culture*, édité par C. Nelson et L. Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- _____. 1996. Subaltern Talk : Interview with the editors. Dans *The Spivak Reader*, édité par D. Landry et G. MacLean. New York: Routledge.
- St-Amand, Isabelle. 2009. La crise d'Oka dans les récits de Myra Cree et d'Yves Boisvert : représentations en perspective. *Recherches amérindiennes au Québec* 39 (1-2) : 147-155.
- _____. 2012. *La crise d'Oka lors du siège, dans les films documentaires et dans les récits littéraires autochtones et allochtones au Québec et au Canada : événement, rapport à l'espace et représentations*. Thèse, Communication, UQAM, Montréal.
- Staeheli, Lynn A. 1999. Globalization and the Scales of Citizenship. *Geography Research Forum* 19.
- _____. 2008. Citizenship and the problem of community. *Political Geography* 27 (1).
- _____. 2011. Political Geography: where's citizenship? *Progress in Human Geography* 35 (3) : 393-400.
- Staeheli, Lynn A. et Victoria A. Lawson. 1994. A Discussion of «Women in the Field» : The Politics of Feminist Fieldwork. *Professional Geographer* 46 (1):96-102.
- Staeheli, Lynn A. et Don Mitchell. 2004. Spaces of Public and Private: Locating Politics. Dans *Spaces of Democracy. Geographical Perspectives on Citizenship, Participation and Representation*, édité par C. Barnett et M. Low. London: Sage.
- Staszak, Jean-François. 2001. Nouvelles approches du lieu. Dans J.-F. Staszak, B. Collignon, C. Chivallon (eds). *Géographies anglo-saxonnes : tendances contemporaines*. Paris : Belin.
- Stephen, Lynn. 2001. Gender, Citizenship, and the Politics of Identity. *Latin American Perspectives* 121 (28-6):54-69.
- Stevenson, Nick. 1997. Global media and technological change: Social justice, recognition and the meaningfulness of everyday life. *Citizenship Studies* 1 (3):365-88.
- Taylor, Charles. 2005. *Modern Social Imaginaries*: Public Planet Books.
- Tilleczek, Kate. 2011. *Approaching Youth Studies : Being, Becoming, and Belonging*. Oxford Oxford University Press.
- Tremblay, Gaëtan. 2007. Espace public et mutations des industries de la culture et des communications. Dans *Les industries de la culture et de la communication en mutation* édité par P. Bouquillion et Y. Combès. Paris: L'Harmattan.
- Truchon, Karoline. 2005. L'importance de l'aspect relationnel dans l'auto-(re)présentation de jeunes Innus de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. *Recherches amérindiennes au Québec* 35 (3):95-105.
- Turner, Bryan S. 1997. Citizenship Studies: A General Theory. *Citizenship Studies* 1 (1):5-18.

- Turner, Dale. 2006. *This is not a Peace Pipe : Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.
- Turner, Terence. 1991. The Social Dynamics of Video Media in an Indigenous Society : The Cultural Meaning and the Personal Politics of Video-Making in Kayapo Communities. *Visual Anthropology Review* 7 (2):68-76.
- _____. 2002. Representation, Polyphony, and the Construction of Power in a Kayapo Video. Dans *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, édité par K. B. Warren et J. E. Jackson. Dallas: University of Texas Press.
- Valdivia, Gabriela. 2005. On Indigeneity, Change, and Representation in the Northeastern Ecuadorian Amazon. *Environment and Planning A* 37 (2):282-303.
- Velasco-Graciet, Hélène. 2009. *Territoires, mobilités et sociétés. Contradictions géographiques et enjeux pour la géographie*: Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Vollant, Mali-Jeanne. 2011. Je suis encore sauvage ! ! ! *Recherches amérindiennes au Québec* 41 (1):77-79.
- Walton-Roberts, Margaret. 2004. Rescaling Citizenship: Gendering Canadian Immigration Policy. *Political Geography* 23 (3):265–281.
- Wapikoni mobile. *Rapport annuel* 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012.
- Warren, Charles-Henri. 2000. Théorie du fédéralisme et double citoyenneté. Le cas des Premières nations. Dans *L'individu et le citoyen dans la société moderne*, édité par B. Fournier, M. Potvin et Y. Couture. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Wherrett, Jill. 1999. *L'autonomie gouvernementale des Autochtones*. Division des affaires politiques et sociales, Gouvernement du Canada. Ottawa.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research is Ceremony : Indigenous Research Methods*. Black Point, N.S.: Fernwood.
- Wilson, Kathi et Evelyn J. Peters. 2005. "You Can Make a Place for It" : Remapping Urban First Nations Spaces of Identity. *Environment and Planning D: Society and Space* 23 : 395-413.
- Wood, Patricia Burke. 2003. Aboriginal/Indigenous Citizenship: An Introduction. *Citizenship Studies* 7 (4):371-378.
- _____. 2009. Scales of Aboriginal Citizenship in Canada : Postcolonial Problems and Progress. Dans *Reconfigurations of Native North America: an anthology of new perspectives*, édité par J. R. Wunder et K. E. Kinbacher. Texas: Texas Tech University Press.
- Woodward, Keith, John Paul Jones III et Sallie A. Marston. 2012. The politics of autonomous space. *Progress in Human Geography* 36 (2):204-224.
- Wortham, Erica Cusi. 2002. *Narratives of Location : Televisual Media and the Production of Indigenous Identities in Mexico*. Thèse. Anthropologie. New York University.
- _____. 2004. Between the State and Indigenous Autonomy : Unpacking Video Indígena in Mexico. *American Anthropologist* 16 (2):363-368.
- Young, Iris Marion. 1995. Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. Dans *Theorizing Citizenship*, édité par R. Beiner. New York: State University of New York Press.
- _____. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford Oxford University Press.

ANNEXE 1

Liste des événements auxquels le Wapikoni mobile a participé par pays

Belgique

Caméra au poing

Filmer à tout prix

Bolivie

Débat : Femmes et créatrices d'images

Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indigenas

Table ronde : Formation et méthodologie

Brésil

Congrès international de Abecan et Congrès latinoaméricains des études canadiennes

Festival de Pirenopolis

Panel du ministère de la Culture

Rassemblement annuel de Vidéo Nas Aldeias

Rencontre des leaders autochtones–Ambassade du Canada

Semaine internationale de la francophonie

Table ronde médias et minorités

Video Indio Brasil

Canada

Festival de l'Outaouais

Forum international des peuples autochtones unis

Hots Docs

ImagineNATIVE Film and Media Arts and Festival

Journée autochtone Faculté de Médecine Université d'Ottawa

Le Bal des neiges

New Sun Conference

Planet in Focus

Prix Génie, Host Region Reception Musée des Civilisations

Rendez-vous du cinéma québécois et francophone de Vancouver

Toronto International Film Festival

World Urban Forum Panel International

Winnipeg International Film Festival

Chili

Bibliothèque municipale de Pucon

Cinémathèque nationale du Chili

Musée régional de la Araucania

Rencontre avec des communicateurs autochtones argentins et chiliens au centre communautaire mapuche

Équateur

Festival Internacional de Cine y video de los Pueblos Indigenas

Festival itinerante de cine y video de los pueblos originarios «Nawipi»

États-Unis

Festival Plural +

Indigenous Film & Arts Festival

Native American Film+Vidéo Festival

Finlande

Indigenous Peoples' Film Festival Skabmagovat

France

CAM Échange

Ciné nomade

Festival Ciné Alter'Natif, De la plume à l'écran

Festival Ciné Alter'Natif/réseau RITIMO

Festival du Grand Bivouac

Festival international de cinéma Nouvelle génération

Festival international du court-métrage de Clermont-Ferand

Festival international du film d'Amiens

Festival Off-Courts, Trouville

Festival Partie de campagne

Festival international du film d'Aubagne

Festival Planète honnête

Forum international des peuples autochtones unis

Journée internationale de solidarité, Comité de solidarité des Indiens d'Amérique

Journée sur les cultures amérindiennes, Radio Zinzine

Mois du film documentaire, Bretagne

Paroles autochtones, Musée des Confluences de Lyon

Rencontres des peuples indigènes, Ethno-Savannah

Rencontres du cinéma de l'Amérique indienne Abya Yala

Mexique

Wapikoni mobile au Mexique

Nouvelle-Calédonie

Festival Anuruaboro

Paraguay

Institut professionnel des arts et des sciences de la communication

Rassemblement de 80 chefs Mapuche

Rencontre avec communicateurs guaranis

Rencontre avec le groupe Sunu, Secunda Tierra et autres

Rencontres régionales du Lac Ypacarai

Québec

Activités de sensibilisation Cegep St-Laurent
Carrousel international du film de Rimouski
Cinéma engagé et justice environnementale
Ciné répertoire
Colloque anthropologie des cultures globalisées
Colloque du Ciéra, Université Laval
Colloque préjugés, mythes et réalités
Colloque régional sur l'implication citoyenne
Colloque, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue
École d'été Institut du Nouveau Monde
Événement Wapikoni mobile, Cinéma Beaubien, Montréal
Événement Wapikoni mobile, Cinéma Le Clap, Québec
Fantasia
Femme Action
Festival Comedia- Juste pour rire
Festival de film de Portneuf sur l'environnement
Festival de la paix
Festival du Film Jeunesse de Témiscamingue
Festival du cinéma international en Abitibi-Témiscamingue
Festival Images et lieux
Forum jeunesse des Premières Nations
Forum Social québécois
Forum socioéconomique des Premières Nations
Journée annuelle de la santé publique
Journée internationale des Autochtones - Jardin botanique
Journée nationale des autochtones (ONF)
Journée portes ouvertes des Premières Nations du Québec
Journées québécoises de la solidarité internationales
Journées de la culture
La longue soirée du court
Lancement annuel
Lancement film Omerta
Liberté? Liberté!
Paroles et pratiques artistiques autochtones au Québec aujourd'hui (UQAM)
Prends ça court!
Présence autochtone
Présentation Centre régional d'animation du Patrimoine oral de Lanaudière
Projection discussion, Cegep André-Grasset
Projections au Spirafilm Cinéclub
Regard sur le court métrage au Saguenay

Regard sur un cinéma différent
Regards autochtones sur les Amériques
Rencontres internationales du documentaire de Montréal
Rendez-vous du cinéma québécois
Salon des anthropologues
Salon des carrières de la Fondation nationale des réalisations autochtones (Blue Print for the Future)
SATosphère du Vieux-Port
Semaine contre le racisme
Semaine de la sensibilisation autochtone
Show bénéfice, Montréal
Show bénéfice, Québec
Soirée bénéfice du centre de formation sociale Marie-Guérin-Lajoie
Soirée de la gouverneure générale
Sommet Changemakers
Sommet de la Francophonie
Sommet du Millénaire
Spectacle projection et conférence au collège Édouard-Montpetit
Tournée, Conseil des arts de Montréal
Tournée Par:court
Suisse
Visions du réel
Uruguay
Forum internacional Memoria e Identidad

