

## POSTFACE

### Vies et projets politiques

MARTIN HÉBERT<sup>1</sup>

Département d'anthropologie  
Université Laval

Réduction, résilience, résistance... À bien des égards, ces trois mots sont emblématiques de la manière dont le champ des études autochtones s'est développé depuis le milieu du XXe siècle. Malgré les différences qui distinguent ces concepts les uns des autres, ils partagent tous trois une même ambition critique. Ils mettent en évidence un rapport qui est, d'une part, fortement inégalitaire et, d'autre part, historiquement construit existant entre des entités coloniales et les Peuples autochtones sur lesquels elles ambitionnent d'exercer un pouvoir. La réduction évoque l'ensemble des processus violents par lesquels ce pouvoir s'exprime, se consolide et s'accroît. La résilience renvoie à la capacité des Peuples autochtones de perdurer sous ces assauts constants, de contrecarrer l'aliénation que les régimes assimilationnistes de tout acabit tentent de leur imposer. La résistance voit la locomotive coloniale pour la Bête qu'elle est, et aspire à en renverser la vapeur. Elle vise la transformation même des mentalités, des processus et des institutions violentes qui président aux souffrances et au mal-être si souvent associés à ce qu'un Rapporteur spécial des Nations-Unies a nommé la « situation autochtone », au singulier (Stavenhagen 1999).

La force critique de ces trois termes est indéniable. Collectivement, ils éclairent cette situation qui a été qualifiée de « coloniale », de « subalterne », de « violence structurelle », de « racisme systémique », d'« oppression », de « marginalité » et de bien d'autres termes. Au cours des six dernières décennies, les structures de domination qui pèsent sur les Peuples autochtones ont été décrites, analysées, disséquées, pourchassées jusque dans leurs racines les plus fines par des chercheurs engagés dans ce qu'elles et ils considèrent être une science émancipatrice, voire une science

---

<sup>1</sup> Martin Hébert est professeur au département d'anthropologie de l'Université Laval. Il est membre du Groupe de recherches sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL), chercheur régulier au CIÉRA et membre du Centre pour la conservation et le développement autochtones alternatifs (CCDAA). Ses recherches portent sur les imaginaires politiques, les violences sociales et les dynamiques conflictuelles. Elles sont ancrées dans des terrains au Mexique (Chiapas et Guerrero), au Québec et au Guatemala. Il s'intéresse, notamment, aux rapports entre les peuples autochtones et l'industrie forestière, à l'ethnographie des violences structurelles et aux expériences autonomistes autochtones.

[Martin.Hebert@ant.ulaval.ca](mailto:Martin.Hebert@ant.ulaval.ca)

décolonisée. Lorsque le diagnostique devient trop lourd, lorsque l'inventaire des violences institutionnalisées et des multiples manifestations de l'hégémonie coloniale-moderne-capitaliste devient trop étourdissant, nous invoquons la sacrosainte « agencéité », cette vague capacité à s'extirper des déterminations qui pèsent sur nous, peu importe leur puissance. Trop souvent, l'agencéité est prise comme un postulat non questionné de la recherche, une caractéristique essentielle des sujets qui, à tout moment, semblent en mesure de l'exercer. Elle se transforme alors rapidement en une sorte de *deus ex machina* qui vient rassurer les lecteurs, leur rappelant qu'il y a *toujours* moyen d'échapper à l'emprise coloniale. Matthew Guttman (2002), parlant de la résistance au quotidien, a bien montré comment cette supposition d'une agencéité essentielle et inaliénable, qui semble moralement satisfaisante, se retourne rapidement contre les personnes les plus marginalisées. « Quoi? Vous ne résistez pas? » leur demande-t-on alors avec un brin de reproche dans la voix.

Les textes présentés dans ce numéro des *Cahiers du CIÉRA* participent à une réflexion qui vise à affiner, augmenter (mais non à remplacer) le vocabulaire critique déployé depuis les années 1950 pour parler des systèmes de domination mondialisés et des rapports que peuvent entretenir les sujets autochtones avec ces derniers. Cette contribution peut se comprendre en examinant les limites des termes évoqués dans les paragraphes précédents. La réduction, la résilience et la résistance sont des outils conceptuels qui demandent une analyse dont le point de départ est la description d'un état social problématique. Peu importe la dose d'agencéité que l'on injecte subséquemment dans l'analyse, le colonialisme, le capitalisme et la modernité sont les véritables protagonistes des récits tissés à partir de ces concepts. Ils définissent le cadre du récit, ce à *quoi* les peuples autochtones doivent survivre, doivent s'ajuster ou doivent résister. Pour parler en termes stratégiques, les études critiques centrées sur l'analyse des violences systémiques placent toujours l'initiative du côté des systèmes de domination. Cette approche est de plus en plus remise en question en sciences sociales. Joel Robbins (2013), par exemple, a récemment lancé un appel à sortir de ces études centrées sur le « sujet souffrant ». Shery Ortner (2016), pour sa part, a proposé le terme de « dark anthropology » (ou « sombre anthropologie ») pour qualifier cette veine d'analyse critique centrée sur les dominations. Soyons bien clairs, il ne s'agit là aucunement d'une répudiation des analyses qui prennent la discrimination systémique comme point de départ. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance du fait que l'autodétermination ou l'autonomie à laquelle aspirent les Peuples autochtones implique davantage que l'élimination des violences systémiques et l'expression d'une « agencéité » autochtone non problématisée. En d'autres mots, après avoir développé

et affiné notre analyse des systèmes de domination, nous nous sommes rendu compte que nous n'avions que très peu d'outils pour comprendre la complexité des aspirations, de la production sociale de projets communs et la manière dont ceux-ci existent empiriquement. Nous avons besoin, nous dit Robbins, d'une science du « bon » ou, pour reprendre les mots d'Ernst Bloch, nous avons besoin d'une compréhension plus affinée du « principe espérance » qui meut la vie sociale.

L'idée des projets de vie (Blaser 2004), mobilisée dans quelques-uns des textes présentés ici, participe de ce renversement analytique. Elle prend comme point de départ les aspirations de « ceux d'en bas », plutôt que ce à *quoi* ils tentent de résister. L'expansion phénoménale de l'usage du concept de *buen vivir* en Amérique latine (et au-delà) est une autre manifestation de cette ambition à aborder les projets de groupes autochtones en eux-mêmes. Mais la tentation d'en faire des « anti-modernismes », des « anti-capitalismes », des « anti-extractivismes », c'est-à-dire d'en revenir à situer ces projets en résistance et en opposition à d'autres projets exogènes est toujours grande. Et c'est ici que nous frappons l'une des embuches les plus complexes d'une science qui se veut décolonisée.

Les concepts que l'on utilise pour donner à voir et analyser des systèmes de domination sont producteurs de subjectivités. Si nous parlons de violence structurelle, par exemple, nous supposons que des personnes réelles, concrètes, des « sujets » font l'expérience de cette violence. Nous présumons qu'elle contribue, au moins en partie, à produire les supposés « aléas » de leur vie, qu'elle conditionne les tragédies avec lesquelles les gens auront à composer de manière très directe et intime (Farmer 2003). Nous cherchons, ethnographiquement, à détecter comment les gens mettent cette violence en récits, comment ils se la représentent dans leur langage politique propre. Nous retraçons, pas à pas, les mille et une manières subtiles dont les gens doivent interagir, au quotidien, avec cette violence. Cette cartographie des violences sociales et de leurs effets peut rapidement nous obnubiler, elle nous donne à voir non plus des personnes, mais des « souffrants », des « résilients », des « résistants ». Dans son texte de 2013, Robbins a des mots particulièrement cinglants sur la question, soutenant que ce vocabulaire de la souffrance serait en quelque sorte devenu un nouvel « exotisme » pour les chercheurs. Il est aussi un piège tendu aux militants qui s'investissent corps et âme dans leur lutte pour la justice sociale, au point où s'il advenait un jour qu'ils n'aient plus à « résister », ils pourraient en venir à vivre une véritable crise d'identité. Là est tout le défi de l'action politique : savoir quand pousser « contre » et savoir quand prendre un pas de côté et faire « autrement » (Graeber 2009).

Selon certains, le projet politique serait une espèce en voie de disparition. À la fin des années 1980, l'idéologue du néolibéralisme Francis Fukuyama (1992) proclamait la fameuse « fin de l'Histoire ». Pour lui, l'économie de marché et la démocratie libérale se révéleraient être des horizons indépassables dans l'organisation des sociétés humaines. La perspective euro-centrique de Fukuyama n'a pas manqué de détracteurs et, vu avec le recul que nous avons aujourd'hui, le triomphalisme occidental qui s'est manifesté à la fin de la Guerre froide paraît bien naïf. Mais je suis toujours surpris de constater que de nombreux textes traitant de l'ouverture de « possibilités » politiques, de transformations sociales profondes, reviennent à Fukuyama (par exemple : Kumar 1993; de Berg 2012). C'est que Fukuyama évoquait un certain nombre de cas de figure qui nous demandent, en effet, de bien peser nos mots lorsque nous qualifions une action ou une mobilisation de « projet politique ». Par exemple, vouloir sortir du colonialisme est-il un projet politique? Demander d'obtenir les mêmes droits que le reste de la population est-il un projet politique? Augmenter la place de sa communauté dans l'économie capitaliste est-il un projet politique? Fukuyama, et plusieurs penseurs beaucoup plus critiques que lui d'ailleurs, répondraient non à toutes ces questions. En fait, ces trois exemples de revendications sont plutôt utilisés comme preuves des thèses néolibérales. Ce n'est pas le lieu de trop s'étendre sur cette question, mais comme cette affirmation peut paraître contre-intuitive, prenons tout de même un moment pour considérer les trois exemples que je viens de citer, et explorer en quoi elles nous ramènent à des subjectivités politiques de « souffrants », de « résilients » ou même de « résistants » qui sont non pas externes à l'ordre néolibéral (ou colonial, ou moderne... choisissez votre terme de prédilection pour désigner les systèmes violents qui pèsent sur les peuples autochtones ), mais sont plutôt pleinement inscrites en celui-ci.

Vouloir sortir du colonialisme, ou du néolibéralisme peut paraître un projet politique d'envergure. Mais ce qui lui donne sa force politique, ce sont les propositions positives qui accompagnent cette critique, les solutions de rechange qu'elle propose, beaucoup plus que l'injonction à rompre avec un système inégalitaire et discriminatoire. « Un autre monde est possible » est le slogan qui répond généralement à la proclamation néolibérale de la fin de l'Histoire. Mais, comme nous le rappellent les apologues de la modernité, et particulièrement de ses produits que sont les démocraties libérales et l'économie de marché, le système social, politique et économique dans lequel nous vivons n'a aucune prétention d'être le meilleur système possible. Comme le disait Churchill, il se présente plutôt comme le « moins pire » des

systèmes envisageables. Cette posture lui donne une capacité considérable à coopter les positions qui le critiquent. Les souffrances mises en évidence par la prise de parole ou par la recherche sont rarement, pour ne pas dire jamais, interprétées comme des preuves infamantes discréditant le système de domination existant. Au contraire, elles sont interprétées par les apologues du multiculturalisme néolibéral comme des « problèmes » à résoudre au sein d'un ordre fondamentalement bon. L'histoire canadienne récente, pour ne pas chercher trop loin, est replète de ces supposés moments de prise de conscience de la souffrance des Peuples autochtones et de timides *mea culpa* prononcés par les gouvernements (surtout le fédéral). On lance des commissions, on enquête, on fait des recommandations, on *ajuste* quelques structures bureaucratiques et on débloque quelques budgets. Tout cela pour prétendre nous trouver dans une relation évolutive avec les peuples autochtones. Nous sommes dans l'ère de la dépolitisation et du *problem solving* à la pièce, qui se présente aujourd'hui comme le standard du réalisme et du pragmatisme. Un représentant de l'industrie forestière m'a déjà exprimé la chose de manière beaucoup plus concise : « Nous nous retrouvons à négocier avec les Premières nations », dit-il, « le problème est que nous voulons parler du plan de coupes pour la prochaine année, et eux, ils veulent résoudre les problèmes causés par 400 ans de colonialisme, ce n'est pas réaliste ». C'est ainsi que, peu à peu, des revendications politiques vastes et proposant des ruptures profondes sont parcellisées en « problèmes » supposément plus concrets qui non seulement sont traitables par les institutions dominantes, mais leur donnent au surplus l'air d'être à l'écoute des revendications autochtones et d'être prêtes à changer... dans les limites de ce qu'elles considèrent raisonnable bien entendu. Le projet de « sortir » du modèle dominant peut alors rapidement s'étioler et devenir une multitude de demandes ponctuelles, techniques, négociées à la pièce. En fin de compte, pour utiliser le vocabulaire de la gouvernance néolibérale actuelle, répondre à ces « préoccupations » augmente l'acceptabilité sociale des institutions, procédures et pratiques existantes.

Qu'en est-il alors des critiques qui n'aspirent pas à un changement radical de l'ordre existant, mais demandent plutôt une égalité de droits au sein de cet ordre? L'obtention du droit de vote, le droit d'accéder à la majorité légale, à détenir un passeport, à recevoir une éducation et des soins de santé comparables à ceux de la population allochtone sont, à n'en pas douter, de grandes luttes sociales que mènent, ou ont eu à mener, les peuples autochtones du monde entier. Même chose pour le droit à bénéficier de la richesse économique produite par l'exploitation des territoires autochtones. Il serait, en effet, bien malvenu de dire que ce ne sont pas là des luttes

éminemment politiques. Mais sont-elles des *projets* politiques? Je ne fais pas cette distinction pour nous enliser dans des débats jésuitiques sur le sens des mots. Je la mets en évidence, car elle nous mène à discuter de l'un des arguments centraux des apologues du néolibéralisme, qui soutient qu'il n'y aurait plus de projets politiques à définir dans notre monde, seulement diverses stratégies pour s'adapter au projet réalisé de la démocratie libérale et de l'économie capitaliste. Fukuyama, à la fin de son livre, peignait l'image de l'humanité comme un immense convoi de charriots, roulant sur une même route. Certains sont arrivés à la ville, d'autres trainent derrière. Certains tentent des voies alternatives, mais, écrit-il, « ils découvriront que pour franchir la dernière chaîne de montagnes, tout le monde doit passer par le même col » (Fukuyama 1992 : 379). Dans cette vision, qui rappelle mille discours évolutionnistes, le projet des charriots est défini d'avance, même les conditions menant à sa réalisation sont fixes et connues. La seule agencéité qui reste aux voyageurs peut être trouvée dans leur capacité à s'adapter aux conditions de la route pour arriver à destination le plus rapidement possible et dans les meilleures conditions possible. Nous pouvons, à juste titre, nous insurger devant une vision aussi eurocentrique et condescendante de l'histoire humaine. Mais les luttes que j'ai mentionnées au début de ce paragraphe nous rappellent que, parfois, être marginalisé signifie tenter de tailler sa place dans le système de celui qui nous marginalise, de jouer selon ses règles simplement pour parvenir à survivre et à continuer d'exister. À n'en pas douter, la volonté de perdurer est à la base de celle de s'épanouir en tant que peuples. Les luttes politiques pour les droits donnent une assise à l'élaboration et l'expression de projets politiques. Mais les deux ne se confondent pas tout à fait.

J'ai probablement pris un détour trop long pour en venir à parler plus en détail de projets politiques. Mais il me semblait nécessaire ici de montrer à quel point il existe une disproportion entre les outils extrêmement raffinés dont nous disposons pour parler de la souffrance et de l'exclusion des peuples autochtones et le vocabulaire embryonnaire dont nous disposons pour parler des projets politiques positifs qu'ils élaborent et aspirent à réaliser. J'ai fait, ailleurs, un plaidoyer pour un rapprochement entre l'anthropologie et l'utopisme (Hébert 2016). Il reflète ma conviction que la critique des systèmes de domination doit avoir deux versants : le premier consiste à montrer les contradictions et les souffrances produites par ces systèmes ; le second est de travailler activement à la production de solutions de rechange. Au cours du dernier siècle, les sciences sociales critiques ont été très performantes pour dénoncer ces systèmes. Elles ont aussi porté une attention notable aux stratégies d'adaptation aux forces macro-sociales dominantes et aux revendications de droits. Mais elles tournent

encore court lorsque vient le moment de parler de véritables ruptures politiques et de projets politiques autodéterminés.

Je laisse à d'autres, mieux qualifiés que moi, l'importante tâche de situer les contributions de l'approche ontologique à cette entreprise. En effet, postuler d'emblée une « altérité radicale » autochtone, puis s'intéresser à sa persistance malgré les pressions historiques du colonialisme, de l'assimilationnisme étatique et de la gouvernance néolibérale, est une manière de penser des projets qui dépassent l'« adaptation » stratégique aux conditions créées par d'autres. Le projet de survivre et de s'affirmer devient alors, en effet, subversif et fondateur. Mais la notion de projet nous oriente nécessairement vers le futur, vers la *production* de futurs. Certains de ces futurs impliquent de renouer avec une manière ancestrale d'être et d'agir. D'autres impliquent une rupture ontologique entre le ici/maintenant et le « non-encore-être » (Bloch [1954] 1976). Dans les deux cas, la rupture politique implique un travail de production qui me semble particulièrement intéressant. Il suppose une intention, un projet et, disons-le, une espérance.

Paul Charest présente ici un cas tout à fait emblématique du type de travail qui a occupé les Peuples autochtones du Canada depuis plusieurs décennies, soucieux de se tailler une place dans la gestion de leurs territoires ancestraux et dans la définition de leurs destinées. Ce texte illustre bien l'écart qui peut exister entre la reconnaissance de droits et la possibilité de déployer des projets politiques. L'adoption de l'Acte constitutionnel du Canada en 1982, reconnaissant les droits ancestraux et issus de traités des Premières nations, de même que divers jugements de la Cour Suprême affirmant l'obligation de consulter ces dernières à propos de toute mesure susceptible d'avoir un impact sur leurs territoires ou leurs communautés, ont déclenché un flot de sollicitations qui, en lui-même, est un défi considérable. La nécessité de négocier à la pièce les impacts et les retombées de chaque projet d'Hydro Québec, des forestières, des minières, des pétrolières et autres acteurs désirant (généralement) réaliser la valeur capitaliste du territoire est une tâche à temps complet où les Premières nations se trouvent constamment interpellées pour réagir aux projets des autres. La négociation d'une entente territoriale globale implique un travail considérable. Tel est certainement le cas pour les Innus. Mais elle permet d'enchâsser une certaine vision, un certain projet, dans un cadre général qui viendra régir les relations futures avec l'État et le secteur privé. L'aspiration principale motivant la poursuite d'une telle entente est de créer les conditions propices à l'exercice de l'autodétermination.

Comme nous le montre le texte de François-Xavier Cyr, même lorsque le projet émerge d'une volonté des Premières nations de prendre l'initiative, plutôt que de réagir aux projets des autres, il doit nécessairement composer avec les structures étatiques existantes. Ces dernières ne sont pas des obstacles inertes aux projets autochtones. Elles produisent leur propre « avenir institutionnel étatique », comme le dit l'auteur (p.29), qui contient déjà un projet implicite pour les Peuples autochtones : celui de l'intégration, de l'assimilation et de l'adaptation aux projets de l'État. Face à cette force centrifuge, qui tend à subsumer les projets autochtones dans ceux de l'État, nous voyons ici les Hurons-Wendat déployer une stratégie où les projets proposés par la nation semblent être une chaîne de projets techniques imbriqués dans de plus grands projets politiques. Les négociations et les compromissions se font à l'échelle des projets concrets, mais jamais à celle des projets plus vastes comme ceux de l'affirmation des droits et de l'occupation territoriale, ou celui d'exercer l'autonomie et l'autodétermination de la nation. Cette stratégie répond de manière très intéressante à la logique de l'État néolibéral que je mentionnais plus haut. Devant un État qui refuse le dialogue politique et cherche à le remplacer par des interactions centrées sur des « problèmes » techniques, concrets et (surtout) bien circonscrits, les Hurons-Wendat proposent des projets tout aussi ciblés, répondant à des besoins qui font consensus. Ces « petits projets » sont présentés par l'auteur comme étant ouverts. Ils le sont dans la mesure où ils permettent de concilier plusieurs aspirations, de mobiliser plusieurs acteurs et de répondre à une variété de besoins. Mais ils restent fondamentalement des vecteurs des aspirations de la nation et celle-ci s'y investit tant qu'ils le demeurent. Il y a là matière à nuancer l'idée habermassienne voulant que des projets réduits à leurs dimensions techniques s'en trouveraient d'autant dépolitisés. L'articulation des échelles que François-Xavier Cyr nous décrit ici vient nous indiquer que l'agilité dont font preuve les Hurons-Wendat à passer du processus technique au processus politique, et vice-versa, peut possiblement être comprise comme le fruit d'aspirations claires et constamment réaffirmées au sein de la nation.

La force de l'autodétermination comme aspiration centrale aux projets des peuples autochtones est également un thème clé dans l'analyse proposée par Isabelle Picard des initiatives de justice communautaire chez les Atikamekw Nehirowisiwok. Il est intéressant de constater, ici, que ce concept d'« aspiration » est utilisé dans les deux sens que peut prendre ce terme. Lorsqu'il est question d'enjeux politiques, nous avons tendance à utiliser ce mot pour parler de fins poursuivies. Les aspirations sont ainsi souvent comprises comme une liste de revendications. Mais l'auteure nous rappelle que l'aspiration est aussi un processus. Ceci semble d'autant plus vrai pour l'aspiration



à l'autodétermination. Prendre en compte la nature processuelle de l'aspiration vient brouiller la distinction qui est souvent faite en politique entre les moyens et les fins. Elle nous fait entrer dans le territoire de la préfiguration. Si l'objectif poursuivi est la souveraineté, le chemin pour s'y rendre est d'agir souverainement. En septembre 2014, les Atikamekw Nehirowisiwok ont rendu publique une déclaration par laquelle ils proclamaient leur souveraineté. Il serait intéressant d'analyser en profondeur la réception de ce document par divers acteurs de la société québécoise. La réaction du gouvernement québécois fut d'une condescendance évidente. Pour d'autres, la réaction fut plutôt la consternation. Dans une province habituée à cadrer l'accession à la souveraineté en termes de formulation de questions référendaires, de pourcentages de votes positifs susceptibles de légitimer le processus, qui se préoccupe de savoir si la reconnaissance par la France est acquise ou non, qui s'inquiète de ce qui adviendra de nos pensions fédérales, la simple proclamation de la souveraineté des Atikamekw Nehirowisiwok semblait outrageuse, impossible à ranger dans les manières habituelles de penser les choses. C'est précisément de tels « pas de côté », de tels écarts par rapport aux processus et aux cadres prescrits par l'État, y compris ceux par lesquels les subalternes sont censés y résister, qui déstabilise la structure répressive de ce dernier. Les mécanismes de gestion des conflits internes décrits dans cet article ne sont ni prescrits ni interdits par l'État. Ils opèrent dans un interstice ambigu entre les deux, où la souveraineté peut s'exprimer ici, maintenant. Ils sont moins spectaculaires que la déclaration de souveraineté de 2014, mais ils semblent procéder de la même logique préfigurative : commençons à agir *comme si* nous disposions de tous les leviers d'exercice de l'autodétermination.

Les textes de Jean-Luc Ratel et de Sarah Bourdages-Duclos nous ramènent radicalement vers la question de l'échelle à laquelle se conçoivent, se mettent en œuvre et se vivent les projets politiques autochtones. Les études autochtones, généralement fortement ancrées dans les sciences sociales, tendent à s'intéresser aux projets politiques collectifs. Elles semblent à l'aise à se pencher sur les projets pan-autochtones, les projets de peuples donnés, de communautés données. Mais il paraît plus difficile d'aborder les projets individuels. Cette réticence semble attribuable soit à la crainte de tomber dans la naïveté politique, qui dissocierait l'expérience d'une personne autochtone de son contexte historique de discrimination systémique, soit à la crainte de représenter les acteurs comme moralement individualistes, calculateurs et centrés sur leurs intérêts propres. Même si la référence à C. Wright Mills (1959) n'est pas explicite dans ces textes, les auteurs nous y présentent néanmoins de belles illustrations de ce que ce sociologue auteur a nommé « l'imagination sociologique » à

l'œuvre. Les renvois constants qu'on y observe entre l'expérience des personnes et celle des groupes permettent ici d'explorer les diverses modalités sous lesquelles se présente ce lien. Le texte de Jean-Luc Ratel nous montre comment le rapport à une identité autochtone peut être vécu de diverses manières au fil d'une vie. Il ne s'agit jamais d'un rapport de détermination, cependant. Être autochtone n'impose pas un parcours biographique ni même, comme nous le rappelle l'auteur, un modèle unique d'aspirations (p.78). Le lien entre ces projets personnels et la vie de la communauté plus large peut parfois être très direct et concret, comme dans le cas d'une personne « mandatée » par sa communauté pour aller chercher une expertise nécessaire à cette dernière, ou encore les cas où la formation reçue sert directement à mettre en œuvre des projets spécifiques devant bénéficier à la collectivité autochtone. L'article présenté ici nous montre cependant qu'un rapport moins immédiat avec le devenir de la communauté, comme celui qui consiste à maintenir un lien affectif avec elle et à se rappeler sa culture même lorsque l'on est éloigné géographiquement de la communauté, peut tout aussi bien participer à un projet politique et identitaire. Sarah Bourdages-Duclos nous montre, pour sa part, que la temporalité biographique n'est pas la seule où s'articulent les expériences individuelles et collectives. Les Jeux mondiaux des peuples autochtones sont un évènement ponctuel et exceptionnel, en rupture avec l'expérience quotidienne des participants. À la limite, comme le note l'auteure, le caractère ponctuel de tels évènements pose le risque d'une « spectacularisation » des pratiques et expériences qui constituent l'autochtonie. Les aspirations communes y sont mises de l'avant, de manière explicite (p.105), et les participantes et participants sont enjoins de s'y identifier, une injonction amplifiée par le contexte ritualisé des jeux. Mais, comme dans l'article de Jean-Luc Ratel, l'auteure nous rappelle ici que le lien imaginaire qui existe entre les personnes et les expériences historiques se tisse dans les deux sens : le contexte de mise en scène de l'autochtonie produit des sujets et des projets qui seront reconnus comme autochtones, mais les Autochtones, des personnes qui vivent à un moment donné, dans un contexte donné, travaillent constamment à la redéfinition de cette expérience historique et des projets qui cherchent à la façonner. C'est d'ailleurs pour cette raison, me semble-t-il, que malgré les risques de réduction des identités que pose le « spectacle » des sports autochtones, l'auteure y voit néanmoins « un lieu de bouillonnement, de créativité, d'initiatives, de rêves et d'aspirations » (p.108), qui est rendu possible par les rencontres et les amitiés personnelles qui se tissent pendant ces jeux.

Les entretiens consignés dans le présent numéro poursuivent le voyage à travers

les différentes échelles entrepris dans les articles qui les précèdent. En retraçant le parcours allant des ententes intergouvernementales jusqu'aux trajectoires et expériences individuelles, nous découvrons peu à peu la nature rhizomique et processuelle des projets politiques. La signature d'un traité n'est pas, et ne sera jamais, à elle seule un moment de rupture avec les violences historiques. La politisation de l'expérience individuelle et son activation dans une résistance au quotidien ne sont pas non plus suffisantes à elle seule pour perturber l'ordre colonial persistant. En fait, comme j'y faisais allusion en ouverture de ce texte, l'ordre néolibéral et multiculturaliste actuel s'accommode aussi bien des négociations macro-politiques comme les traités, qui une fois signés seront gérés par les experts techniques et par les avocats, qu'il s'accommode de la micro-politique identitaire, qui génère une pléiade d'intérêts sectoriels, généralement simples à apaiser dans une logique de résolution de problèmes et d'inclusion dans les institutions existantes. Les projets politiques, ceux qui aspirent à agir sur les fondements épistémologiques, institutionnels, pratiques d'une structure de domination demandent une pensée qui soit alerte face à ces formes de cooptation, prête à se remettre en question et, surtout, attentive à l'ampleur de la tâche devant elle. Nous ne sommes pas loin, ici, du fameux pessimisme de l'intelligence et optimisme de la volonté que s'attribuait Gramsci (1971 : 266)...

« Ce n'est pas le projet Kinokewin qui va tout changer », affirme Sylvie Poirier dans la conversation retranscrite ici. Pour être mobilisateur, un projet politique doit susciter l'enthousiasme, et cet enthousiasme est souvent fondé sur l'espérance du changement social décisif. Il est difficile de s'investir dans un projet tout en acceptant le fait qu'il s'inscrit dans un processus de très longue durée et qu'il a toutes les chances de livrer des résultats impossibles à anticiper aujourd'hui, pour le meilleur et pour le pire... Il est encore plus difficile de rester mobilisé lorsque les dés semblent pipés. L'acte d'équilibrisme au cœur du projet politique consiste à inspirer sans tomber dans les promesses démesurées, à donner voix aux aspirations tout en les balisant de limites, à rassembler divers acteurs autour d'une vision commune tout en respectant les contestations et les oppositions qui se lèveront face à cette dernière, à proposer des changements réels sans tomber dans la pensée magique. L'équilibre entre ces exigences se décide dans la vie même d'un projet. Tant l'entretien concernant le projet Atikamekw Kinokewin que celui avec Julie Landry à propos du projet horticole éducatif pour jeunes Autochtones témoignent de cette nature processuelle. En ancrant la réflexion dans des expériences de projets donnés, ces entrevues montrent comment les diverses contradictions qui agissent sur un projet politique peuvent être négociées ou, au contraire, comment elles peuvent se multiplier

entre elles et devenir des entraves majeures à sa réalisation. Le cas du projet horticole est particulièrement parlant à cet égard. Julie Landry nous décrit comment une pluralité de discriminations, face aux femmes dans le milieu des affaires, face aux jeunes, face aux Autochtones, peuvent venir faire intersection, et interférence, dans un projet. Ces entrevues nous rappellent que les projets politiques vivent à travers des projets concrets et que même si nous voulons donner une place conséquente aux aspirations et aux espoirs mobilisés dans ces projets, il n'en reste pas moins que leur vie et leur viabilité doit se comprendre en fonction des rapports de pouvoir dans lesquels ces projets s'insèrent.

L'entrevue avec Laura Niquay offre une synthèse vivante et personnelle de plusieurs des enjeux soulevés tout au long de ce numéro, cadrée dans un langage qui ajoute beaucoup ici : celui du rêve, de l'inspiration et de la création. Ce témoignage nous rappelle qu'en amont du projet – ou au cœur du projet, si l'on refuse une vision linéaire de cette relation – se trouve quelque chose de plus insaisissable. Le rêve d'enfance, l'héritage spirituel, le don familial, l'expérience du territoire, voilà autant de manières de parler des forces qui animent un projet personnel de vie, un désir d'inspirer et de se laisser inspirer. Le projet artistique et le projet politique partagent une même ambition de création, de mettre en jeu quelque chose de nouveau dans le monde. Comme chez Laura Niquay, les racines de ce *novum* peuvent être plongées très profondément dans l'histoire, mais il n'en reste pas moins que ce qui se décide dans cet acte de création, c'est la manière dont nous allons vivre demain.

Le multiculturalisme néolibéral nous propose un pacte : si nous nous résignons à son hégémonie il s'activera pour étendre, à toutes et à tous, les bienfaits matériels et les droits individuels dont jouissent les privilégiés aujourd'hui. C'est le système de l'inclusion, et peut-être de l'assimilation, au terme duquel nous serons tous citoyens et consommateurs, et pas grand-chose d'autre. En proclamant la « fin de l'Histoire », Fukuyama n'affirmait pas que nous étions arrivés à cet état de fait. Il soutenait plutôt que la dispute autour de la finalité de l'humanité était réglée et qu'il ne s'agissait plus, maintenant, que de s'assurer que tout le monde arrive à cette destination convenue. Il est facile de balayer ce discours eurocentrique triomphaliste du revers de la main. Mais les analyses présentées dans le présent numéro nous rappellent à quel point il peut être complexe de produire des futurs qui ne retombent pas dans les ornières déjà toutes tracées devant nous. S'il appartient à chacune et chacun de faire sens des voies nouvelles entrevues ici, nous pourrions au moins dire que ces textes nous font au moins regarder vers l'horizon.

## Références

de BERG, Henk, 2012, « Utopia and the End of History », in Hviid Jacobson, Michael et Keith Tester (Dir.), *Utopia: Social Theory and the Future*, London: Ashgate, pp. 7-32.

BLASER, Mario, 2004, « Life Projects : Indigenous Peoples' Agency and Development » in Blaser, Mario, Harvey A. Feit et Glen McRae (Dir.), *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*, Londres : Zed Books, pp. 26-46.

BLOCH, Ernst, [1954] 1976, *Le Principe Espérance*, tome 1, Paris : Gallimard.

FARMER, Paul, 2003, *Pathologies of Power*, Berkeley : University of California Press.

FUKUYAMA, Francis, 1992, *La fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris : Flammarion

GRAEBER, David, 2009, *Direct Action : An Ethnography*, Chico, CA : AK Press.

GRAMSCI, Antonio, 1971, *Lettres de prison*, Paris: Gallimard

GUTMANN, Matthew, 2002, *The Romance of Democracy*, Berkeley: University of California Press.

HÉBERT, Martin, 2016, « Worlds Not Yet in Being : Reconciling Anthropology and Utopianism » *Anthropology and Materialism*, no.3 [en ligne].

KUMAR, Krishan, 1993, « The End of Socialism ? The End of Utopia ? The End of History ? » in Kumar, Krishan et Stephen Bann (Dir.) *Utopias and the Millenium*, Londres : Reaktion Books, pp.63-80.

MILLS, C. Wright, 1959, *The Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press.

ORTNER Sherry, 2016, « Dark Anthropology and its Others : Theory since the Eighties », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 6, 1 : 47-73.

ROBBINS Joel, 2013, « Beyond the Suffering Subject : Toward an Anthropology of the Good », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 : 447-462.

STAVENHAGEN, Rodolfo, 1999, *La cuestion étnica*, Mexico, D.F., Colegio de México.