

Généalogie des lieux et corésistances autochtones : transmissions des savoirs territoriaux en contextes d'extractivisme de masse

Genealogy of place and indigenous co-resistance: transmissions
of territorial knowledge in contexts of
mass extractivism

 **Marie-Eve Drouin-Gagné¹**

 **Benoit Éthier²**

 **Rolando Iván Magaña Canul³**

 **Adam Archambault⁴**

Résumé

Cet article présente et analyse une rencontre internationale entre cinq Nations Autochtones du Canada, du Chili et du Mexique, qui s'est tenue à Wemotaci, au Canada, en 2023. Les nations participant à cette rencontre, organisée dans le cadre d'un partenariat sur la transmission des savoirs dans les contextes autochtones, ont centré leurs discussions sur les pédagogies territoriales comme outils de résistance, car elles partagent une lutte commune contre l'extractivisme. Dans cette optique, le cadre théorique présenté articule de manière originale les concepts de résistance,

¹ Institut national de la recherche scientifique, Canada. Urbanisation Culture Société. Membre de l'Unité mixte de recherche INRS-UQAT en études autochtones. Email : Marie-Eve.Drouin-G@inrs.ca

² Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Canada. Email : benoit.ethier@uqat.ca

³ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Unidad Regional Occidente, México. Email : magrolando@gmail.com

⁴ Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Canada. Email : Adam.Archambault@uqat.ca

de pédagogie territoriale et de généalogie des lieux. Finalement, la rencontre est analysée comme une démarche de décolonisation de la recherche en contexte autochtone qui s'appuie sur le partage des récits et de cérémonies et qui contribue au mouvement de co-résistance inter-nationale par la reconnexion entre Nations Autochtones et avec leurs territoires.

Mots-clés : Corésistances autochtones ; pédagogies territoriales autochtones ; généalogie des lieux ; extractivisme ; transmission des savoirs ; Amériques.

Abstract

This article presents and analyzes an international gathering between five Indigenous Nations from Canada, Chile and Mexico at Wemotaci, Canada, in 2023. The nations participating in this gathering, organized as part of a partnership on the transmission of knowledge in indigenous contexts, focused their discussions on land-based pedagogies as tools of resistance in their common struggle against extractivism. With this in mind, the theoretical framework presented here articulates in an original way the concepts of resistance, land-based pedagogy and genealogy of places. Finally, the gathering is analyzed as a process of research decolonization in an indigenous context, based on the sharing of narratives and ceremonies, which contributes to the movement of inter-national co-resistance through the reconnection between Indigenous Nations and their territories.

Keywords: Indigenous coresistance; Indigenous land pedagogies; genealogies of places; extractivism; knowledge transmission; Americas.

1. Introduction

Le présent article décrit et analyse une rencontre inter-Nations Autochtones du Canada (Atikamekw Nehirowisiw et Anicinape), du Mexique (Maya, P'urépécha, Nahuatl) et du Chili (Mapuche) tenue au sein de Nitaskinan, le territoire ancestral des Atikamekw Nehirowisiwok (Québec, Canada), en septembre 2023. Cette rencontre

inter-Nations, intitulée *Notcimik Pimatisiwin*⁵, s'inscrit dans une série d'événements de coconstruction des connaissances organisées par le Partenariat Savoirs et éducation autochtones (PSÉA), dont l'objectif principal est de construire des alliances entre les Nations Autochtones et d'échanger sur des initiatives éducatives décoloniales. Le PSÉA réunit un ensemble de collaborateurs issus du milieu académique et d'organisations autochtones des Amériques (notamment du Canada, du Chili et du Mexique) dans une approche de décolonisation de l'éducation autochtone. La rencontre du PSÉA présentée ici a porté sur les pédagogies territoriales comme acte de résistance et d'autodétermination.

La dépossession territoriale, les pratiques extractivistes et la scolarisation obligatoire ont un impact majeur sur l'acquisition, l'application et la transmission des savoirs territoriaux autochtones (Child et Klopotek, 2014 ; Drouin-Gagné, 2019 ; Saffery, 2019 ; Simpson, 2014 ; Smith et al., 2019 ; Tuck et al., 2014 ; Wildcat et al., 2014). La continuité des pratiques traditionnelles en territoire et la transmission intergénérationnelle des savoirs territoriaux autochtones sont des exemples importants de résistances et de résurgences autochtones face aux politiques et pratiques coloniales des États (Simpson, 2014 ; Smith et al., 2019 ; Tuck et al., 2014). Cette résistance face à l'expérience commune de dépossession territoriale et du colonialisme dans son sens large s'inscrit par ailleurs dans un mouvement de revitalisation d'alliances pan-autochtones visibles, notamment dans les mobilisations pour les droits territoriaux et les droits d'autodétermination autochtones aux échelles nationales et internationales. Ces alliances prennent différentes formes desquelles naissent des stratégies de résistances autochtones nouvelles qui se construisent à travers des projets et des moments de rencontre (Blaser, 2004 ; Escobar, 2020 ; Willow, 2016). Cet article décrit l'un de ces projets ayant permis la rencontre entre Nations Autochtones dont les territoires sont considérés comme des régions ressources dans une perspective de création progressive d'alliances et de renforcement mutuel.

⁵ *Notcimik Pimatisiwin* signifie en nehiromowin (langue des Atikamekw Nehirowisiwok) « l'existence (la vie) au sein du territoire d'origine et d'appartenance ».

Le texte présente d'abord le contexte éducatif, colonial et extractiviste dans lequel s'inscrivent les membres autochtones du PSÉA et leurs alliés. Les concepts de résistance, de pédagogies territoriales et de généalogie des lieux autour desquels s'est organisée la rencontre *Notcimik Pimatisiwin* sont ensuite présentés et définis. Nous décrivons ensuite l'approche méthodologique de coconstruction des connaissances que soutient le PSÉA, avant de présenter son application lors de la rencontre *Notcimik Pimatisiwin*. L'analyse des échanges et témoignages enregistrés lors de cet événement permet de faire ressortir les enjeux partagés par les Nations présentes, ainsi que les stratégies locales de résistances face aux pratiques et politiques coloniales et extractivistes. L'analyse nous amène également à concevoir la rencontre *Notcimik Pimatisiwin* et sa méthodologie comme une démarche de décolonisation de la recherche en contexte autochtone qui s'appuie sur le partage des récits et de cérémonies et qui contribue au mouvement de co-résistance internationale par la reconnexion entre Nations Autochtones et avec leurs territoires.

2. Contexte: éducation coloniale et extractivisme dans les Amériques

Les échanges du PSÉA dans les 4 dernières années ont fait ressortir que les enjeux vécus en matière d'éducation chez les Autochtones du Canada, du Mexique et du Chili sont souvent liés à la dépossession territoriale. Plusieurs études appuient ce constat, puisqu'elles démontrent comment la dépossession territoriale, les relations de dépendance envers l'État, et la négation des souverainetés autochtones ont toutes été facilitées par la sédentarisation et la scolarisation obligatoire des enfants autochtones (Boccaro et Seguel-Boccaro, 2005 ; Child et Klopotek, 2014 ; Del Popolo, 2017 ; Drouin-Gagné, 2019 ; Grosfoguel, 2016 ; Smith et al., 2019 ; Stavenhagen, 1988 ; Tuck et al., 2014 ; Tuck et al., 2012 ; Urrieta, 2007). Par exemple, au Canada, au Mexique et au Chili, des pensionnats ou internats ont été créés pour assimiler et acculturer les enfants autochtones et leur inculquer une éducation et un mode de vie basés sur les valeurs des Églises catholiques et anglicanes (Drouin-Gagné, 2019 ; Melenotte, 2018 ; Quilaqueo Rapimán et al., 2016 ; Sarkar et Lavoie, 2014). Cette éducation était étroitement liée à la sédentarisation des communautés autochtones, au démantèlement des relations

intergénérationnelles à la dépossession territoriale, à l'assimilation, et à la destruction des territoires ancestraux causée par les pratiques extractivistes⁶. Cet héritage que partagent plusieurs autres Nations à travers les Amériques a eu et continue d'avoir un impact profond sur la façon dont les Peuples Autochtones acquièrent et transmettent leurs connaissances et leurs pratiques territoriales (Deschênes, 2020 ; Mato, 2015 ; Muñoz et al., 2019).

Ainsi, si plusieurs Nations Autochtones se sont réapproprié l'éducation dans leurs communautés, il reste que les modèles scolaires, dans leurs formes, leurs contenus et leurs programmes sont toujours influencés par un héritage relevant de l'« impérialisme culturel » (Smith et al., 2019), voire d'un « impérialisme cognitif » (Battiste, 2013) qui pousse les institutions scolaires à valoriser les modes de pensée, représentations de l'histoire, et parfois même les langues et le cadre épistémologique, voire ontologique, que la société coloniale impose (Battiste, 2008 ; 2013 ; Bousquet, 2012 ; Smith et al., 2019). Les contenus et approches pédagogiques autochtones restent ainsi souvent marginalisés (Battiste, 2013 ; Lévesque et Polèse, 2015 ; OCDE, 2018 ; Smith et al., 2019), même dans certaines des écoles des communautés autochtones⁷.

Car, malgré les efforts des communautés autochtones pour développer des pédagogies autochtones dans leurs écoles, elles font face aux impacts de l'extractivisme – c'est-à-dire l'exploitation intensive et industrielle des ressources naturelles à des fins de transformation et d'exportations dont les origines remontent à l'époque coloniale (Brand, Dietz et Lang, 2016 ; Gudynas, 2015). En effet, si cette

⁶ Au Canada, avant la Loi sur la scolarisation obligatoire (1943), les familles autochtones fréquentaient et utilisaient leurs territoires de chasse toute l'année. Si des pensionnats, des écoles d'été et d'autres formes de scolarisation étaient mises en place avant l'adoption de cette loi, l'obligation de fréquenter les établissements scolaires et les pensionnats pendant toute l'année scolaire a amené les familles à délaisser leurs territoires de chasse pour s'approcher des centres urbains et s'établir dans les réserves créées par le gouvernement fédéral à leur intention afin de pouvoir recevoir la visite de leurs enfants aux vacances de Noël et à l'été. Cette loi a donc encouragé la sédentarisation progressive des familles dans les réserves et l'usurpation des territoires ancestraux autochtones par l'industrie extractiviste.

⁷ Il existe quelques contre-exemples de programmes autochtones reconnus par les instances étatiques. Voir notamment les programmes de l'Institut Kiuna, le programme d'histoire Nehirowisiw atisokana dans les écoles secondaires atikamekw, les programmes de l'université Dechinta Bush, des programmes en enseignement autochtones et en études autochtones à l'UQAT et d'autres programmes dans différentes universités canadiennes (Marcotte et Éthier 2023).

expérience coloniale d'usurpation, de dépossession territoriale et d'exploitation abusive des ressources territoriales à des fins d'exportation se fait ressentir à grande échelle partout sur la planète, elle est encore plus violente pour les membres des communautés autochtones qui vivent dans les régions ressources (Grosfoguel 2020 ; Svampa, 2019). Les membres de ces communautés autochtones voient donc leur territoire se transformer profondément par les activités extractivistes qui y pillent les ressources naturelles – notamment les ressources ligneuses, minières et hydrauliques (Grosfoguel 2020 ; Svampa, 2019) – et ce, généralement sans leur consentement. Ces pratiques extractivistes ont également des impacts en termes de transmission des savoirs territoriaux autochtones, soit la pratique et la transmission de la langue ; l'enseignement traditionnel relié aux plantes, aux animaux et à la gestion des ressources forestières ; la transmission des savoirs liés aux sites de portage ou encore des savoirs artisanaux réalisés à partir des ressources du territoire (Bednick, 2016 ; Grosfoguel, 2016, 2020 ; Peyton et Keeling, 2017). L'impact de l'extractivisme sur le territoire affecte donc la capacité éducationnelle des Peuples Autochtones à transmettre leurs savoirs.

3. Les résistances autochtones ancrées dans la généalogie des lieux et les pédagogies territoriales

Dans cette section sont définis les concepts de résistance, de pédagogies territoriales et de généalogie des lieux, concepts qui ont été mobilisés et développés par des auteurs·trices autochtones et par des participant·e·s autochtones à la rencontre *Notcimik Pimatisiwin*.

3.1. Résistance(s)

Linda Tuhiwai Smith, dans son ouvrage fondateur sur la décolonisation des méthodologies de recherche (1999), souligne l'implication du terme « Peuples Autochtones » pour la question de la décolonisation et de la résistance au colonialisme. Comme terme qui émerge au cours des années 1970 dans le mouvement d'activisme international pour la reconnaissance des droits de ces Peuples sur la scène internationale, Smith souligne que le concept a permis à des

Peuples et communautés de « transcender leurs propres contextes et expériences coloniaux afin d'apprendre, de partager, de planifier, de s'organiser et de lutter collectivement pour l'auto-détermination aux niveaux global et local » (Smith, 1999/2008, p.7, la traduction de l'anglais est la nôtre). Il s'agit donc d'un concept ouvrant sur la reconnaissance d'une diversité de Peuples qui partagent, en tant qu'Autochtones, une résistance à un colonialisme et à une colonialité qui persistent au-delà des mouvements de la décolonisation des années 1950 et 1960 (Mignolo, 2011 ; Quijano, 2007). Bien que cette résistance au colonialisme – un phénomène international en soi – ait un ancrage et des réseaux internationaux, elle s'inscrit aussi dans des réalités locales propres à chaque Nation Autochtone. Ainsi, Leanne Betasamosake Simpson (2011) souligne l'importance de reconnaître les actes de résistance de ses ancêtres Nishnaabeg pour non seulement survivre à la violence du colonialisme, mais aussi maintenir leur langue, transmettre leur histoire et leur culture, des efforts réalisés au sein des familles, de communautés et de leurs territoires. La résistance et la décolonisation sont donc à la fois des phénomènes internationaux et locaux pour les Peuples Autochtones.

3.1.1. Reconnexion au territoire

Si la résistance au contexte colonial présentée plus haut, et notamment aux déplacements et à la dépossession territoriale liés à l'extractivisme, prend des formes spécifiques aux différentes Nations Autochtones, elle implique généralement une reconnexion à leur territoire. Ainsi, Tuck et Yang (2012) définissent la violence coloniale comme l'interruption des relations des Peuples Autochtones avec la terre et de la vie des Peuples Autochtones afin de créer un espace pour les blancs et les structures occidentales. Tuck et Yang soulignent que le lien ainsi rompu par le colonialisme n'est pas seulement matériel, avec la création d'une richesse construite sur la dépossession et la pauvreté imposée aux Peuples Autochtones, mais qu'il comprend également la rupture de la relation « épistémologique, ontologique et cosmologique à la terre [qui] est interrompue, voire rendue prémoderne et rétrograde » (Tuck et Yang, 2012, p. 5, la traduction de l'anglais est la nôtre). Dans la même lignée, lorsque les industries extractivistes coupent de manière abusive les

forêts, brisent les racines, perturbent la microbiologie des sols avec la machinerie lourde et arrachent des pans complets de territoire, ce sont toutes ces relations que l'industrie coupe et extrait. Ce ne sont pas que des ressources isolées, mais bien un réseau complexe de relations et une partie importante de l'identité et des savoirs des familles rattachés au territoire qui sont affectées.

Dans ce contexte, pour plusieurs intellectuel·le·s et activistes autochtones, la résistance à cette violence revient fondamentalement à renouveler et à restaurer les relations (matérielles, ontologiques et épistémologiques) des Peuples Autochtones à leurs territoires, ainsi qu'aux savoirs et responsabilités qu'impliquent ces relations (Corntassel, 2021 ; Simpson, 2008). Coulthard et Simpson (2016) soutiennent ainsi que :

La résistance et la résurgence autochtones en réponse aux forces de dépossession de la colonisation, dans leurs manifestations historiques et actuelles, utilisent des mesures et des tactiques conçues pour protéger les territoires autochtones et pour reconnecter les corps autochtones à la terre par le biais des pratiques et des formes de connaissance que ces pratiques régénèrent continuellement. (p. 154, la traduction de l'anglais est la nôtre)

Autrement dit, les processus de décolonisation qu'entreprennent les Peuples Autochtones en réponse (ou résistance) à la déconnexion et la dépossession imposées par le colonialisme relèvent souvent d'efforts de reconnexion avec le territoire.

3.2. Les pédagogies territoriales autochtones

De plus, en réponse à un système éducatif colonial qui a ignoré et même tenté de détruire les savoirs autochtones, plusieurs chercheur·euse·s autochtones ont développé une approche décoloniale en éducation (Battiste, 2013 ; Simpson, 2014 ; Smith et al., 2019 ; Styres et al., 2013 ; Tuck et al. 2014 ; Tuck et McKenzie, 2015) qui favorise la prise en compte des épistémologies relationnelles autochtones. Ces réflexions ont d'ailleurs contribué à la mise en place de programmes et d'institutions qui servent d'exemples aujourd'hui, comme l'université Dechinta Bush.

De nombreux·se·s auteur·trice·s autochtones reconnaissent par ailleurs le territoire comme source de connaissances, tant traditionnelles que contemporaines, pour les Nations Autochtones (Kermaal et Altamirano-Jiménez, 2016 ; Simpson, 2011, 2017 ; Wildcat et al., 2014). En conséquence, la pédagogie territoriale, qui vise à rétablir les relations entre les Peuples Autochtones et leurs territoires, s'inscrit dans le mouvement de résurgence des savoirs autochtones (Borrows, 2016 ; Coulthard, 2017 ; Coulthard et Simpson, 2016 ; Simpson, 2014 ; Wildcat et al., 2014). Calderon (2014) souligne que la pédagogie territoriale repose sur une analyse qui remet en question les politiques coloniales liées à la terre et aux territoires, puisque cette pédagogie met en lumière le déplacement des Peuples Autochtones de leurs territoires et la nécessité de s'y reconnecter. Il s'agit donc d'une pédagogie décoloniale de résistance.

La pédagogie territoriale repose sur la reconnaissance du territoire comme contexte des connaissances et des traditions autochtones (Wilson, 2012). Le territoire est un lieu privilégié pour pratiquer la langue, se souvenir de l'histoire, apprendre et pratiquer les connaissances écologiques et renouer avec les philosophies autochtones. Tuck et al. (2014) décrivent la pédagogie territoriale autochtone comme une pédagogie au centre de laquelle se trouvent les épistémologies et ontologies autochtones, incluant les compréhensions autochtones du territoire, les langues autochtones liées au territoire et les perspectives critiques autochtones quant au colonialisme. Ils ajoutent que cette pédagogie : « s'intéresse aux constructions et aux récits du territoire et son rapatriement par les Peuples Autochtones, en documentant et en faisant progresser l'agentivité et les droits territoriaux » (Tuck et al., 2014, p.13, la traduction de l'anglais est la nôtre).

En recadrant l'éducation autour du territoire, cette pédagogie se recentre en outre sur la « source de savoir et de force » autochtone (Wildcat et al., 2014, p. II, la traduction de l'anglais est la nôtre). Selon ces auteur·trice·s, la relation au territoire est fondamentale pour « la transmission des connaissances sur les formes de gouvernance, l'éthique et les philosophies » autochtones (Wildcat et al., 2014, p. II, la traduction de l'anglais est la nôtre). En d'autres termes, l'éducation par des relations au territoire implique de renouer avec des connaissances philosophiques

profondes, y compris des principes politiques, éthiques et juridiques qui émergent du territoire et des différentes entités qui sont intégrées dans les réseaux relationnels des lieux (Coulthard, 2010). Coulthard et Simpson ont décrit ces principes en termes de « normativité enracinée », qu'ils définissent comme « les cadres éthiques fournis par ces pratiques autochtones basées sur les lieux et les formes de connaissances associées » (Coulthard et Simpson, 2016, p. 254, la traduction de l'anglais est la nôtre).

3.2.1 La généalogie des lieux dans les pédagogies territoriales autochtones

La pédagogie territoriale prend souvent la forme de relations avec des lieux précis, conçus comme des réseaux de relations, au sein du territoire. Le concept de lieu (ou *place* en anglais) revêt une signification spéciale dans les philosophies et savoirs autochtones. Compris comme un réseau de relations (Deloria, 2001), il est aussi à la base de l'orientation profondément différente des visions du monde autochtone relationnelles et occidentales – orientées vers le temps, l'évolution et le développement (Coulthard, 2010). Coulthard fait allusion à l'ontologie relationnelle dans une épistémologie fondée sur le lieu qui conceptualise les êtres humains comme « une partie inséparable d'un vaste système de relations interdépendantes couvrant la terre et les animaux, les générations passées et futures, ainsi que d'autres personnes et communautés » (Coulthard, 2010, p. 82, la traduction de l'anglais est la nôtre).

Cette conception du lieu, constitué de relations, implique non seulement les relations humaines, mais aussi de l'ensemble des entités vivantes⁸, incluant les esprits des lieux et des ancêtres (Brooks, 2008 ; Meyer, 2008). Les lieux font donc partie d'une parenté et d'une généalogie (Saffery, 2019) où des relations diverses ont pris place à différents moments dans une perspective intergénérationnelle. Les lieux sont aussi constitués de récits et d'histoires qui racontent et (r)établissent les

⁸ La distinction entre le « vivant » et le « non-vivant » varie dans les épistémologies et ontologies occidentales, orientales et autochtones. Dans certaines épistémologies autochtones, cette catégorisation ne tient pas tant de la nature de l'entité, mais plutôt des relations sociales développées et entretenues avec cette entité (Hallowell 1981).

relations au cours des générations (Goeaman, 2013). C'est pourquoi le territoire, les lieux qui le constituent et leur généalogie sont souvent associés à la mémoire des groupes, communautés et Nations Autochtones (Brooks, 2008) et sont considérés comme fondamentaux dans les savoirs et les pédagogies autochtones. Le territoire (et ses lieux) est mnémonique : il contient les récits qui font vivre les relations au fondement des savoirs autochtones (McCoy et al., 2016).

Ainsi, selon certaines conceptions autochtones, les lieux sont vivants (Oliveira, 2014), ils ont des histoires, des récits et des généalogies qui leur sont propres (Oliveira, 2014 ; Kikiloi, 2012 ; Saffery, 2019). Dans le contexte hawaïen, Maya Saffery (2019) souligne qu'une éducation impliquant ces généalogies permet de prendre en considération tant les histoires autochtones que les actes coloniaux de dépossession ainsi que les récits de survivance autochtone (Vizenor, 2008), et de se situer en tant qu'acteur·trice·s de ces lieux, de leurs réseaux de relations et de leurs histoires. Il est donc essentiel qu'une pédagogie par le territoire prenne racine dans les généalogies des lieux.

4. Le projet PSÉA et les alliances inter-Nations Autochtones

C'est donc autour de ces concepts de résistance au colonialisme et à l'extractivisme, de pédagogie décoloniale et territoriale comme acte de résistance et de généalogie des lieux à l'intérieur de cette pédagogie que s'est organisée la rencontre *Notcimik Pimatisiwin*. Cette rencontre doit par ailleurs être comprise dans le cadre du PSÉA, un partenariat entre plusieurs Nations Autochtones des Amériques qui vise à créer des espaces de rencontre et de coconstruction des connaissances autour de la transmission des savoirs autochtones et de la décolonisation de l'éducation. Ces espaces de coconstruction sont virtuels (par exemple, à travers la mise en place du site web collectif et multilingue educpsea.ca), intellectuel·le·s (par l'écriture commune d'articles ou la participation à des colloques), mais avant tout sous forme de rencontres physiques d'échanges inter-Nations : la rencontre internationale Tissons des liens entre les Peuples et les territoires autochtones (*Ka Pikitapikak* (Val-d'Or), Canada, juin 2022) ; la rencontre internationale sur l'éducation et les savoirs autochtones (Lof Ranco, Chili, octobre 2022) ; la rencontre inter-Nations sur les

pédagogies territoriales *Notcimik Pimatisiwin* (Wemotaci, Canada, septembre 2023) et le projet Niska (Yucatán, Mexique, février 2024). En soi, ce partenariat inter-Nations et les rencontres réalisées entre partenaires sont conçus suivant une méthodologie de cocréation de connaissances s'appuyant sur des principes de décolonisation de la recherche (Smith, 1999), et notamment sur le principe d'une recherche qui reconnaît et s'appuie sur des paradigmes de recherche autochtones (Asselin et Basile, 2018 ; Kovach, 2021 ; Wilson, 2008).

4.1. Principes de cocréation des connaissances dans un paradigme autochtone de recherche

Au cœur des paradigmes autochtones en recherche se trouve la relationnalité (Archibald et al. 2019 ; Wilson, 2008) qui renvoie à la nature relationnelle du développement des savoirs et des responsabilités pour les acteurs et actrices de la recherche. Les paradigmes autochtones en recherche s'appuient également sur le partage de récits qui « sont à la fois perturbateurs, nourrissants et producteurs de connaissances » (Sium et Ritskes, 2013, p.II, la traduction de l'anglais est la nôtre). Les récits autochtones, et en particulier ceux enracinés dans le territoire, sont donc d'une grande importance dans les processus de décolonisation de la recherche (Archibald et al., 2019) et de résurgence des pratiques, savoirs et mémoires autochtones (Grande et al., 2015). Par conséquent, le partage de récits entre personnes autochtones est une méthode de cocréation de connaissance qui permet aux participant-e-s de devenir « des témoins et des allié-e-s de leurs histoires collectives et individuelles » (Bird-Naytowhow et al., 2017, p.4-5, la traduction de l'anglais est la nôtre) et de développer de nouvelles relations et subjectivités (Cahill, 2007 ; Derickson et Routledge, 2015 ; Kindon et al., 2008 ; Torre, 2009), puisque des compréhensions nouvelles sont forgées à partir des récits partagés (Drouin-Gagné et Guimont Marceau, à paraître). Dans cette optique, le PSÉA et les rencontres ont pour objectif de créer un polylogue, soit l'interaction hétérogène de plusieurs voix et l'échange horizontal entre de multiples perspectives et connaissances produites dans différents contextes et disciplines (Pulido, 2015 ; Guimont Marceau et al., à paraître). Cette démarche de mise en commun des savoirs

autochtones est intrinsèque au processus de décolonisation de l'éducation et de la recherche puisqu'elle propose une alternative et un contrepoids à la hiérarchisation colonisatrice des savoirs (Argueta et Perez, 2019 ; Beauclair, 2015 ; De La Cadena, 2006 ; Walsh, 2012).

La mise en place d'espaces de partage de récits entre personnes de différentes Nations Autochtones était donc au cœur de la méthodologie pour la rencontre *Notcimik Pimatisiwin*. Les cérémonies, en tant qu'approches relationnelles et d'échanges de récits (Wilson 2008), ont aussi occupé une grande place tout au long de l'événement. En fait, il s'agissait de respecter ce que Wilson (2008) soutient lorsqu'il affirme que la recherche pour les Peuples Autochtones est une cérémonie. Il écrit :

Lors des cérémonies, tous les participants doivent être prêts à dépasser le quotidien et à accepter un état de conscience plus élevé. On pourrait dire que les rituels spécifiques qui composent la cérémonie sont conçus pour mettre les participants dans un état d'esprit qui permettra à l'extraordinaire de se produire. (...) Il convient de considérer la recherche de la même manière - comme un moyen d'élever notre conscience. (Wilson, 2008, p. 69, la traduction de l'anglais est la nôtre)

En vertu de cette conception, le fait que les cérémonies fassent partie intégrante de l'événement *Notcimik Pimatisiwin* était essentiel à l'établissement de relations fortes entre les personnes participantes pour une cocréation véritable de connaissances entre les Nations.

4.2. *Notcimik Pimatisiwin* (Wemotaci, 1^{er} au 6 septembre 2023)

Du 1^{er} au 6 septembre 2023, les membres du PSÉA ont organisé la rencontre *Notcimik Pimatisiwin* tenue au sein de *Nitaskinan*, le territoire ancestral atikamekw nehirowisiw au Québec. La rencontre *Notcimik Pimatisiwin* était directement orientée sur la thématique des pédagogies territoriales autochtones et la généalogie des lieux. Une vingtaine de membres des Nations Anicinape (Canada), Mapuche (Chili), Maya (Mexique), Nahuatl (Mexique) et P'urhépecha (Mexique) ont été réunis avec des membres de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (Québec, Canada). Le

groupe prenant part à l'événement était formé de membres de ces six Nations Autochtones issus principalement du milieu de l'éducation avec des enseignant·e·s, des professeur·e·s et des étudiant·e·s universitaires, ainsi que des Aîné·e·s. À leur arrivée en territoire Atikamekw Nehirowisiw, dans la communauté de Wemotaci, les membres des Nations invitées, soit 2 Anicinapek (une Aînée et un porteur de savoir), 7 Mapuches (six étudiant·e·s et un enseignant), 5 Mayas (quatre étudiant·e·s et une professeure), 4 P'urhépechas (un étudiant, trois enseignants et un professeur) et 1 Nahua (un enseignant) ont été accueillies par une cérémonie protocolaire à l'école secondaire Nikanik de Wemotaci. La cérémonie, dirigée par les représentants du Grand Chef de la Nation Atikamekw, a également permis aux jeunes atikamekw nehirowisiwok de l'école secondaire de démontrer leurs danses et chants traditionnels.

À la suite de la cérémonie d'accueil, les membres des Nations présentes ont été invités à participer au Pow wow de Wemotaci, se déroulant sur trois jours, en tant qu'invité·e·s d'honneur. Le Pow wow de Wemotaci est un événement annuel célébrant la culture atikamekw nehirowisiw et le partage entre les Peuples. Des personnes représentant chacune des Nations ont ainsi pris part à la cérémonie des drapeaux qui ouvre et clôture le Pow wow. De plus, chaque Nation accueillie a fait la démonstration d'une de leur danse traditionnelle dans le cadre des activités du Pow wow. Les échanges et les partages lors de ces journées d'activités ont rapidement forgé des relations fortes entre les membres des différentes Nations. C'est notamment ce qui a mené les représentant·e·s de la Nation Mapuche à présenter une cérémonie intime du lever du soleil en marge des cérémonies officielles du Pow wow. Finalement, deux cérémonies de la tente de sudation (une pour les femmes et une pour les hommes) ont été réalisées par des membres de la Nation Atikamekw Nehirowisiw spécifiquement pour les membres des Nations invitées.

Après les trois jours de cérémonie du Pow wow, les membres des différentes Nations se sont déplacés vers le Club Odanak, près de *Capetciwotakanik* (La Tuque) en territoire atikamekw nehirowisiw. Les Nations ont été accueillies sur le site par le Grand Chef de la Nation Atikamekw Nehirowisiw ainsi que par la Cheffe de la

communauté de Wemotaci. L'ouverture protocolaire ainsi qu'une cérémonie d'échanges de cadeaux entre les représentant-e-s des différentes Nations présentes ont permis aux Nations de concrétiser les relations forgées depuis leur arrivée.

Pendant les trois jours suivants, les participant-e-s autochtones des différentes Nations ont présenté leurs liens territoriaux, familiaux ainsi que les enjeux historiques et contemporains liés à leur accès au territoire et à la transmission des savoirs territoriaux. Les personnes participantes ont aussi été invitées à une sortie sur le territoire ancestral de la famille Coooco, *Masko Cimakanic Aski*, qui signifie « le territoire de l'ours guerrier ». Sur la berge d'un lac, deux membres de la famille Coooco ont présenté aux participant-e-s leurs efforts et les obstacles juridiques et politiques pour faire reconnaître *Masko Cimakanic Aski* comme une aire protégée par le gouvernement du Québec. La démarche menée par la famille depuis près de 20 ans, qui est appuyée par la communauté de Wemotaci et le Conseil de la Nation Atikamekw, vise à assurer la protection du territoire à des fins de préservation des ressources et de transmission intergénérationnelle des savoirs territoriaux.

Pour la dernière journée, une vingtaine d'élèves de secondaire 5 de l'école Nikanik se sont joints aux participant-e-s pour un atelier de discussion en sous-groupes. Les groupes ont été formés de façon à mélanger les membres des différentes Nations et les âges afin d'encourager le polylogue entre Nations et entre générations. Le but de l'exercice était de revenir sur tout ce qui avait été présenté et échangé jusqu'ici afin de trouver des positions communes sur des sujets proposés (transmission des savoirs ; futur des communautés et futures générations ; langues ; technologies ; relations avec les non-autochtones). Les sept groupes formés de huit à dix personnes ont ainsi été invités à partager et à coconstruire des réflexions et des stratégies visant à renforcer des initiatives locales, des approches innovantes en pédagogies territoriales autochtones.

Pendant toute la semaine, les présentations ont été filmées et sont disponibles dans leur intégralité sur le site web du PSÉA (www.educpséa.ca) et du Laboratoire de cartographie participative de l'UQAT dans leur version originale selon la langue vernaculaire des locuteurs (atikamekw nehiromowin, français, espagnol). La traduction

simultanée dans ces trois langues était également disponible sur place tout au long de la rencontre. Cinq personnes étudiantes à la maîtrise et au doctorat ont pris des notes et retranscrit les témoignages. Des notes manuscrites ont également été prises par les membres de l'équipe pendant les activités, notamment lors des pratiques cérémonielles ou lors de la sortie en territoire. Une mise en commun et des séances de travail ont permis de réunir le matériel et de rédiger un premier rapport-synthèse d'une cinquantaine de pages validé par les partenaires autochtones et diffusé sur les sites web du PSÉA (www.educpséa.ca) et du Laboratoire de cartographie participative de l'UQAT (www.uqat.ca/recherche/laboratoire-de-cartographie-participative/). C'est à partir de ces données que nous avons réalisé l'analyse de la rencontre, dans la section suivante.

5. Coconstruction des connaissances et des résistances

La section qui suit présente quelques thématiques qui ont été transversales à la rencontre inter-Nations *Notcimik Pimatisiwin* à partir des notes, des enregistrements et du rapport synthèse de l'événement, et de notre propre participation à l'événement. Il ne s'agit que d'une partie des contenus des discussions et échanges ayant pris place au cours de la rencontre. Évidemment, il est impossible de résumer ici tout ce qui s'est échangé en 6 jours. Il s'agit plutôt ici de présenter les grandes lignes d'expériences communes et de connaissances cocrées au cours de la rencontre. Notamment, comment les représentant-e-s autochtones ont discuté des effets des pratiques coloniales et extractivistes ainsi que de leurs efforts de résistance et de transmission de leurs cultures et de leurs savoirs territoriaux, dont la généalogie des lieux occupés et transmis par leurs ancêtres. Ces discussions ont également eu pour effet de consolider des liens et de raffermir des alliances.

5.1. Extractivismes Sud/Nord : différents lieux, mêmes pertitions, mêmes luttes

Du Sud au Nord des Amériques, les territoires proposent des milieux de vie, des ressources et des climats diversifiés impliquant des activités et des formes de

relations aux territoires toutes aussi variées. Pourtant, malgré cette diversité d'environnements écologiques, les cadres juridiques et réglementaires des gouvernements coloniaux légitiment des pratiques extractivistes similaires partout sur le continent. Ceci s'explique notamment par le fait que les pratiques extractivistes sont ancrées dans un contexte économique, politique et juridique mondialisé et sont influencées par les relations économiques et ententes de libre-échange. Pour les Peuples Autochtones dont les territoires sont considérés comme « régions ressources », les impacts des pratiques extractivistes sont nombreux et touchent à l'accessibilité, la préservation et la transmission de leur territoire, mais également aux relations sociales, aux savoirs et à leur transmission intergénérationnelle, à la langue, et enfin à l'identité même des familles, des communautés et des Peuples Autochtones. Les prochains paragraphes mettront en évidence certains enjeux de dépossession territoriale vécus conjointement par les Nations participantes à la rencontre *Notcimik Pimatisiwin* et ce, malgré la diversité apparente de leurs territoires. Il s'avère que plusieurs causes et enjeux de dépossession territoriale ont été soulignés, comme les inondations des territoires, cimetières et sites sacrés causés par la construction de barrages hydroélectriques ou de barrages de rétentions (Québec, Chili) et la destruction des territoires par les projets touristiques de masse (Yucatán, Mexique). Faute d'espace, les prochaines sections traitent plus spécifiquement de l'enjeu de l'extractivisme forestier et agricole et de la spoliation coloniale et des découpages administratifs des gouvernements coloniaux, enjeux qui sont partagés par l'ensemble des six Nations Autochtones représentées au rassemblement.

5.1.1. Extractivismes forestiers et agricoles

Que ce soit dans le Walmapu (territoire mapuche), le Nitaskinan (territoire atikamekw nehirowisiw), le Nitakinan (territoire anicinape), le territoire p'urépecha à Michoacán ou le Mayab (territoire maya yucatèque), les industries forestières et agricoles sont actives et ont massivement contribué à la transformation ainsi qu'à la réduction des territoires autochtones. Pour les Peuples Atikamekw Nehirowisiwok, Anicinapek et Mapuche, les industries forestières utilisent la ressource ligneuse

essentiellement pour son exportation, particulièrement aux États-Unis. Les participant.e.s ont souligné que ces industries, appuyées juridiquement et politiquement par les États coloniaux, sont intimement liées à la sédentarisation des familles et des communautés. Par exemple, il a été mentionné qu'au Canada, cette sédentarisation a été renforcée légalement par la *Loi sur les Indiens* (1876), la création des réserves autochtones et la scolarisation obligatoire. Ces lois et politiques coloniales forçant la sédentarisation ont joué un rôle primordial dans la dépossession territoriale et facilitent aujourd'hui l'accès aux territoires et l'exploitation des ressources ligneuses par les compagnies forestières.

Au Yucatán et dans le Walmapu, les exploitations agro-alimentaires ont entraîné un changement de pratiques de subsistances des Nations Autochtones désormais plus orientées vers l'agriculture et la pêche. De plus, au Mexique et au Chili, les Autochtones sont rarement propriétaires, mais surtout employé.e.s comme main-d'œuvre bon marché pour les propriétaires étrangers notamment dans les productions de monocultures comme la canne à sucre, le maïs et les arbres fruitiers. Par cette transformation des pratiques de subsistance, on constate des effets sur différents pans de l'identité culturelle. Comme le souligne un participant mapuche : « nous [Mapuches] sommes devenus des paysans plutôt que des Mapuches » (4 septembre 2023, la traduction de l'espagnol est la nôtre).

5.1.2. Découpages coloniaux et rétrécissement des territoires autochtones

Avec la colonisation des territoires et l'industrie extractiviste sont venus les découpages administratifs ainsi que l'imposition de nouvelles frontières terrestres et maritimes. La cartographie coloniale a invisibilisé les occupations et utilisations territoriales autochtones, leurs modes de gestion des territoires et des ressources, les toponymes et les récits ancrés dans les territoires. Comme nous le rappelle un participant de la communauté de Kitcisakik (Québec, Canada), avant le découpage colonial du territoire, les Anicinapek avaient leurs propres façons de se répartir sur le territoire en fonction des inventaires et la démographie des familles. Le système des territoires de chasse familiaux était adaptatif pour assurer une redistribution équitable des territoires et des ressources selon les besoins des familles.

Le problème de l'accaparement colonial et du rétrécissement des territoires ancestraux est visible également dans les autres contextes autochtones présentés par les participant-e-s mayas, p'urépechas, mapuches et nahuas. Par exemple, chez les Mayas (Yucatán, Mexique), la création des ejidos modernes (une forme de propriété collective des terres) par la loi agraire de 1915 a également eu pour effet de diminuer la superficie des territoires d'occupation et d'utilisation ancestrales. En même temps, la réforme de cette loi en 1992 a aussi permis la privatisation et l'individualisation des territoires collectifs (participant maya, 4 septembre 2023). Dans la région du Yucatán spécifiquement, le développement du tourisme de masse crée une pression supplémentaire à la privatisation et à la spéculation foncière. Comme le souligne une participante maya :

Aujourd'hui, les entrepreneurs sont en train d'acheter des terres pour créer des zones d'eaux souterraines artificielles pour les entreprises d'éco-tourisme et personne dans la communauté n'a de retombée financière. (...) Il y a des entreprises qui achètent des territoires. Qui s'approprient des espaces avec des cénotes pour les touristes. Ce sont des personnes externes au territoire et qui profitent de nos ressources sans aucune redevance. Le développement économique de la région est perpétué à l'encontre des pratiques traditionnelles des communautés et les nouveaux développements détruisent nos sites traditionnels. J'ai vu des photos de sites archéologiques qui ont été détruits. Notre territoire souffre beaucoup. (4 septembre 2023, la traduction de l'espagnol est la nôtre)

Pour toutes les Nations participantes, la réduction de leurs territoires traditionnels et la diminution de leur accès a eu un impact considérable sur la transmission intergénérationnelle de leurs savoirs. La transformation, la privatisation et la spoliation des territoires ancestraux ont également provoqué la diminution des pratiques cérémonielles et des milieux de vie familiaux et communautaires. Pour chacune des Nations, les savoirs liés aux cérémonies, à la langue et à la construction sociale sont tous issus du territoire. Les changements radicaux subis par les Nations Autochtones en raison des politiques coloniales et des pratiques extractivistes les placent face à d'importants défis pour maintenir leur culture, leurs traditions et leurs territoires. Face à ces défis, enjeux et injustices, des

événements de rencontres pan-autochtones traitant des pédagogies territoriales autochtones, tels que la rencontre décrite ici, sont des occasions de créer des alliances et de coconstruire la résistance.

5.2. La corésistance des Autochtones : Les résistances partagées au colonialisme et à l'extractivisme

Outre les différentes facettes que prennent le colonialisme et l'extractivisme dans leurs territoires ainsi que les situations similaires de dépossession territoriale et d'effacement de leurs cultures qui en résultent, les participant-e-s à la rencontre *Notcimik Pimatisiwin* ont aussi mis de l'avant leurs stratégies de résistance commune face au colonialisme. Des participant-e-s mapuches ont mentionné avoir travaillé à transformer leurs écoles afin d'y inclure des approches et contenus pédagogiques autochtones et avoir participé activement à des actions directes comme l'occupation de territoires ou le blocage de chemins de fer afin de protéger les territoires ancestraux qui s'avèrent être les sites privilégiés d'apprentissage et de transmission des savoirs. Des participant-e-s atikamekw nehirowisiwok et mayas ont souligné d'autres actes de résistances réalisés dans leurs territoires respectifs pour la transmission des valeurs, de la culture et des récits historiques par l'entremise de différentes pratiques : danse, artisanat, cérémonies, chasse, cueillette des plantes médicinales, etc. Selon une Aînée atikamekw nehirowisiw et eeyou (crie) participante, ces pratiques de résistance tacite contribuent à la fois à l'affirmation culturelle et à la guérison des personnes et de son peuple.

5.2.1 La transmission des savoirs, cultures et langues comme moyens de résistance

Comme l'extractivisme et le colonialisme ont des impacts sur la transmission des savoirs traditionnels des Nations Autochtones, le cœur du message des personnes participantes consiste à (ré)affirmer l'importance de lutter pour continuer de les transmettre. Cette position a été maintes fois mise en évidence à différents moments de la rencontre et a été synthétisée lors de la dernière journée des activités, par les groupes de discussion et d'échanges formés pour produire un résumé de ce qu'ils et elles retenaient de la rencontre. Une des équipes a choisi de

qui incluent à la fois des savoirs-faire et des savoirs-être. Dans le haut des branches, plusieurs valeurs fondamentales sont transcrites en langues autochtones (maya, nehiromowin et mapudungun), valeurs qui sont décrites par les jeunes autochtones à l'atelier comme faisant parties intégrantes des savoirs-être autochtones.

Tous-tes les participant-e-s ont exprimé l'importance de revitaliser, maintenir, mais aussi transmettre leurs savoirs, cultures, langues et territoires aux autres générations. Ces savoirs peuvent être transmis oralement, et ils peuvent aussi être transmis sous d'autres formes, comme des participant-e-s mayas l'ont démontré à partir de la broderie et la confection de vêtements qui s'inspirent du territoire. Une Aînée atikamekw nehirowisiw et eeyou (crie) a d'ailleurs témoigné de l'urgence de cette transmission :

À mon âge, on a eu des professeurs (Aînés), mais ces professeurs-là sont partis. Il n'en reste pas beaucoup. Nous, on est en train de gratter la mémoire par rapport à comment ils (les professeurs) nous ont élevés; décortiquer les cérémonies, le sens du territoire – utiliser le territoire comme une école de vie... On a quand même un bagage, mais il faut transmettre le sens sacré de ces savoirs à la prochaine génération (...). Il y a quelque chose de profond à transmettre à nos enfants et je pense que c'est ce que souhaitaient nos ancêtres. (6 septembre 2023)

La rencontre visait donc à appuyer cette transmission sans laquelle la résurgence n'est pas possible pour les Nations Autochtones. Et pour ce faire, il était clair pour les organisateur·trice·s et les participant-e-s que les échanges devaient être intergénérationnels. Ainsi, à la suite de la rencontre, une participante atikamekw nehirowisiw soulignait :

Le point fort (de notre rencontre en septembre) est que nous avons eu des échanges entre les Aînés et les jeunes (...), des échanges vraiment forts (...). C'est une occasion pour les jeunes et les Aînés de s'asseoir ensemble pour travailler à la préservation de la langue et de la culture. Eux (les Aînés) vont nous donner des conseils pour être des porteurs de la langue, de la culture, des rituels. Retrouver les rituels de nos ancêtres. (6 septembre 2023)

Outre ce travail de transmission des savoirs d'une génération à l'autre, c'est aussi la transmission de l'expérience et de l'expertise des Aîné·e·s, qui ont su résister à la dépossession et l'assimilation, qui était valorisée. La participation des jeunes était aussi fondamentale pour assurer une continuité à cette résistance:

Le plus important, c'est que les jeunes participent parce que nous avons besoin de personnes réfléchies, de jeunes qui veulent continuer la lutte que nous menons ici avec les Premières Nations d'Amérique et il est bon qu'ils interagissent de cette manière pour qu'ils puissent voir qu'ils ne sont pas seuls. Qu'ils ne sont pas seuls, qu'il y a d'autres personnes qui luttent, peut-être pas de la même manière, mais de manière similaire, dans une autre partie du monde. (participant mapuche, 6 septembre 2023, la traduction de l'espagnol est la nôtre)

De même, un des participant·e·s a souligné, au début de la rencontre, l'importance de se réunir pour résister au colonialisme :

Un des impacts du colonialisme est qu'on essaie de nous faire oublier notre culture et notre histoire. Mais nous étions tous liés. Il y avait de grandes « confédérations ». Ce que j'ai vu avec mes voyages, c'est qu'on vous a également imposé des noms pour vous faire oublier qui vous êtes. (participant atikamekw, 4 septembre 2023)

La rencontre visait donc à se souvenir et à se rappeler ensemble de ces liens et de l'identité des Nations présentes. Elle a aussi permis de répondre à l'effacement et la dépossession par la mémoire des ancêtres et de leurs enseignements. Enfin, la rencontre s'inscrit dans les mouvements autochtones inter-nationaux de décolonisation et de résistance.

5.2.2. La résistance par le territoire, ses lieux et leurs généalogies

Des participant·e·s de toutes les Nations ont insisté sur l'importance de vivre dans le territoire pour parler sa langue ainsi que pour développer et transmettre les connaissances autochtones. Une participante mapuche soulignait même que, alors que l'État chilien avait inondé le territoire de sa communauté pour un projet de centrale hydroélectrique, sa famille s'était fait offrir d'aller vivre en ville, mais avait décidé de rester dans leur territoire d'origine et d'appartenance, territoire qui leur a

été légué par leurs ancêtres et dont ils ont hérité la responsabilité de le préserver. Elle a ajouté : « Là où nous avons nos ancêtres, le territoire est maintenant inondé à cause de la centrale. Pour les honorer, nous devons aller près du lac où sont envoyées leurs sépultures » (participante mapuche, 5 septembre 2023, la traduction de l'espagnol est la nôtre). Maintenir les relations avec les territoires ancestraux (et avec les ancêtres) implique une résistance à la dépossession, au déplacement, mais aussi à l'effacement et à l'assimilation. Ainsi, plusieurs participant.e.s soulignaient que « le territoire et son histoire doivent être enseignés dans les écoles » (participant p'urhépecha, 4 septembre 2023, la traduction de l'espagnol est la nôtre). Les participant.e.s ont beaucoup insisté sur l'importance de ces relations au territoire et la connaissance de l'histoire de leurs territoires comme une pierre angulaire de la résistance au colonialisme, de la résurgence et de la survivance de leurs communautés :

Ce qui m'a touché, c'est l'importance du territoire. L'importance de se reconnecter avec des rites ou des sites sacrés pour que cette mémoire ne parte pas. Il faut sensibiliser les jeunes (...) les sites vont être là, les mémoires vont être là, mais l'importance de leur sens sacré, j'ai peur que ça se perde. Ici, on a parlé beaucoup du territoire. Le territoire c'est le lieu d'où on vient, c'est notre identité, c'est notre école. (Aînée atikamekw et eeyou, 6 septembre 2023)

Ce que cette Aînée partageait ici, c'est l'importance des réseaux de relations, mais aussi des récits et histoires impliquant des dimensions sacrées qui se trouvent dans le territoire et dans certains lieux significatifs. L'importance de cette généalogie des lieux a été soulevée par toutes les Nations participantes. Par exemple, les Mapuches ont partagé des savoirs concernant les *Eltun*, les « cimetières » traditionnels, des lieux sacrés qui occupent une place très importante dans leur culture parce qu'ils permettent de maintenir les relations aux ancêtres. Ces lieux sont très souvent visés et même détruits par les États coloniaux pour faciliter les pratiques extractivistes sur les territoires mapuches. Dans la même lignée, les participant.e.s p'urhépechas ont exposé la richesse des sites archéologiques de leur Nation qui sont porteurs de connaissances ancestrales et qui sont une opportunité

pour les P'urhépechas de transmettre leurs savoirs ainsi que de perpétuer leur culture. Cependant, à l'instar des *Etlun*, les sites archéologiques p'urhépechas sont menacés par la pression des industries extractivistes et un support insuffisant de l'État colonial. Pour les participant.e.s atikamekw nehirowisiwok, leur Nation doit miser sur l'archéologie comme outil pour se réapproprier le territoire et les savoirs qui y sont associés. Selon eux et elles, si l'archéologie est jointe à la tradition orale, il est possible de mieux comprendre les relations qui forment le territoire et de faciliter les échanges entre les générations. Finalement, un participant anicinape soulignait aussi les lieux de portage et de campement comme des lieux significatifs pour sa Nation, mais qui sont de plus en plus oubliés. C'est pourquoi il travaille désormais à recenser la flore de ces lieux et son usage comme façon de maintenir et transmettre les connaissances ancestrales de sa Nation. Ainsi, un des éléments communs à la lutte des Nations participantes contre le colonialisme est la réappropriation des sites culturels importants qui facilitent la compréhension des relations et des histoires qui sont forgées à partir du territoire. Cette démarche de mise en valeur de la généalogie des lieux est nécessaire afin de « raconter qui nous sommes nous-mêmes » (participante atikamekw nehirowiskweok, 5 septembre 2023).

6. Discussion : pour une constellation de corésistances autochtones

En partageant d'une part les enjeux de colonialisme et d'extractivisme auxquels ils et elles font face et d'autre part les formes de résistances qu'ils et elles mettent en place dans leurs territoires, les participant.e.s à la rencontre *Notcimik Pimatisiwin* ont collaboré à une réflexion importante sur le potentiel de la pédagogie par le territoire et la généalogie des lieux comme fondement d'un mouvement de corésistance inter-nationale. De plus, il nous semble que ce partage représente une méthodologie décoloniale de coconstruction des connaissances qui valorise les récits et les cérémonies comme protocoles autochtones de recherche. Cette section présente ainsi notre analyse de deux contributions importantes du rassemblement *Notcimik Pimatisiwin*.

6.1. Mouvement de corésistance inter-nationale

Le chef de la Nation Atikamekw Nehirowisiw, Constant Awashish, soulignait que « chacun a son interprétation du territoire. C'est moins homogène qu'autrefois, mais nous avons encore nos savoirs fragmentés. Ici, nous avons la chance de regrouper toutes ces interprétations ensemble » (4 septembre 2023). Rassembler ces savoirs et récits territoriaux autochtones est un acte de « résistance créatrice », soit « une forme de résistance diversifiée et innovatrice organisée autour des projets multiples dans lesquels les personnes et les institutions sont engagées et autour de la multiplicité des façons dont ces projets se nourrissent et se rencontrent » (Éthier, 2017, p. 248).

Par ailleurs, les alliances réactualisées lors des rencontres du PSÉA s'enracinent dans une histoire millénaire. Un participant anicinape référait à la rencontre à partir d'une prophétie:

Ce que je vois beaucoup dans les rencontres qu'on a eu ici (Wemotaci, Canada) et au Chili (Lof Ranco, Araucanie), c'est la réalisation d'une prophétie qu'on connaît par chez nous. C'est la rencontre de l'aigle et du condor : le rapprochement des Peuples du Sud avec ceux du Nord. C'est beaucoup ça que je vois. C'est aussi la réconciliation des Peuples à travers le projet qu'on est en train de mettre en place. C'est aussi la revitalisation de la culture, la langue. (6 septembre 2023)

Cette prophétie d'un rapprochement entre Peuples qui ont déjà été en relation fait échos à de « vastes et complexes relations de diplomatie, commerce, conflit et de parenté qui ont connecté divers Peuples Autochtones bien avant l'arrivée des Européens » (Justice, 2010, p. 171, la traduction de l'anglais est la nôtre). Plusieurs auteur·trice·s autochtones comme King (2017) ou Simpson (2017) soulignent l'importance de la diplomatie internationale autochtone. Simpson mentionne notamment que « notre existence a toujours été intrinsèquement internationale, quel que soit notre degré d'enracinement dans des lieux. Nous avons toujours été en réseaux » (Simpson, 2017, p. 56, la traduction de l'anglais est la nôtre).

Ainsi, au-delà du simple fait d' « être ensemble », les rencontres inter-Nations comme l'événement *Notcimik Pimatisiwin*, s'avèrent une contribution importante au processus de reconnexion entre Nations et avec les territoires, un espace de co-création de connaissances qui permet de réactualiser les alliances entre les Nations Autochtones présentes. Certain·e·s participant·e·s ont décrit la manière dont le projet avait contribué à une prise de conscience des réalités autochtones partagées et, en ce sens, avait contribué à renforcer leur identité et leur détermination pour la défense de leur territoire, de leur langue et de leur culture. D'autres participant·e·s ont partagé que d'entendre les luttes et projets d'autres Nations les avait amenés à réfléchir sur leur propre façon de travailler dans leur communauté. Un sentiment d'alliance et de désir commun de changement a donc émergé de cette rencontre, comme le souligne une des participant·e·s mayas : « Je pense que le plus important c'est le changement, mais nous devons nous tenir par la main pour réaliser le changement » (participante maya, 6 septembre 2023, la traduction de l'espagnol est la nôtre). Ce sentiment résonne avec la résurgence radicale à laquelle Simpson (2017) en appelle et qui s'appuie sur cette notion de relations, pour un futur construit par ce qu'elle appelle une « constellation de corésistances » qui soit à la fois inter-nationale et ancrée dans des lieux partagés. Elle souligne que « les interconnexions mondiales de nos existences locales sont intimement liées » (Simpson, 2017, p. 57, la traduction de l'anglais est la nôtre). En mettant la généalogie des lieux au centre de notre rencontre, c'est donc une toile de relations inter-Nations et inter-génération qui a été (ré)actualisée. Ces relations entre Nations Autochtones sont par ailleurs soutenues par des mécanismes diplomatiques qui respectent la gouvernance, la souveraineté et la juridiction de chaque Nation quant aux territoires, aux lieux et aux espaces partagés (Simpson, 2017). Lors de la rencontre inter-Nations *Notcimik Pimatisiwin*, ce sont les cérémonies et le partage de récits qui, à notre avis, ont joué le rôle de mécanismes diplomatiques.

6.2. Partage de cérémonies et de récits

Nous soutenons que le sentiment d'alliances, de soutien mutuel et de renforcement des capacités de résistance a été rendu possible par la création d'un espace sacré partagé, à travers les cérémonies et les récits intimes. La cérémonie du Pow wow de Wemotaci, les tentes de sudation ainsi que la cérémonie de dons entre les représentant.e-s des Nations sont des exemples de pratiques nécessaires parce que, dans les termes d'une Aînée atikamekw nehirowiskwew et eeyou participante, « on veut bien faire ce qu'on nous a enseigné, ce qu'on nous a montré. On veut bien suivre lorsque nous donnons des cadeaux au Chef et au Grand Chef. On veut montrer que nous sommes contents de recevoir des visiteurs » (4 septembre 2023). Et le Grand Chef de la Nation Atikamekw Nehirowisiw a souligné l'importance de maintenir et perpétuer les cérémonies comme « moyen efficace de maintenir notre langue et notre lien au territoire » (4 septembre 2023). D'ailleurs, une participante maya soulignait que la cérémonie de tente de sudation conduite en territoire atikamekw nehirowisiw et selon les protocoles atikamekw nehirowisiwok lui avait permis de se (re)connecter à sa grand-mère et au territoire de celle-ci:

La cérémonie d'hier soir (de sudation) a été très forte, très intense, et j'ai pu retourner en arrière et dire à ma grand-mère, lui parler dans sa langue, et lui dire que je vais faire quelque chose pour ce territoire qu'elle aimait tant. Elle nous avait dit, prenez soin de l'eau, prenez soin des plantes, et ce respect qu'elle avait pour la nature, de demander la permission pour tout, et tout ce qu'elle a fait, je lui ai dit que nous allons le faire à nouveau. Pour moi, c'était donc une réflexion profonde, et un engagement. (participante maya, 6 septembre, traduction libre)

Le respect des protocoles autochtones et l'inclusion des cérémonies dans une démarche de coconstruction des connaissances sont donc fondamentaux pour laisser place aux relations avec les ancêtres et leur rôle dans l'élévation de la conscience et dans la création de nouvelles connaissances (Wilson, 2008).

Outre les cérémonies, les protocoles autochtones incluent les récits (Archibald, 2008 ; Archibald et al., 2019 ; Windchief et San Pedro, 2019), qui

peuvent prendre la forme de tradition orale, mais aussi de récits de vie, d'expérience vécue. Ces deux types de récits étaient présents tout au long de la rencontre. La tradition orale a été grandement valorisée pour raconter les histoires des territoires et retracer la généalogie de certains lieux. Il était pertinent de partager ces récits entre différentes Nations car, comme l'a souligné une participante responsable du programme de formation en archéologie pour la Nation Atikamekw Nehirowisiw : « ce qui est merveilleux avec la tradition orale, c'est qu'elle est partagée. Des bribes d'histoire sont racontées par plusieurs Nations. C'est un héritage qui est commun. [...] C'est ce qui lui donne de la crédibilité » (5 septembre 2023).

Ce que les participant-e-s ont souligné relève de l'espace sacré de transformation et de corésistances qui est créé par le partage de récits, les conversations et les relations (Windchief et San Pedro, 2019). Un espace sécurisant, de réalités partagées, qui mène aussi à une transformation des subjectivités (Cahill, 2007 ; Derickson et Routledge, 2015 ; Kindon et al., 2008 ; Torre, 2009) et à la création de relations profondes de fraternité/sororité, comme le souligne un participant mapuche :

Je crois que ce projet est devenu un espace où nous avons appris à connaître la partie la plus intime de nous-mêmes [...] Ce n'est pas seulement un espace où l'on va, où l'on fait une présentation, où l'on termine et où l'on rentre chez soi. Une amitié a émergé ici, qui tient de la fraternité/sororité. À partir des émotions, des besoins, des sentiments que nous avons, nous voulons aller de l'avant, avec notre éducation, avec la récupération de nos espaces territoriaux, avec la protection de la nature, en projetant notre culture dans l'avenir pour que nos enfants, nos petits-enfants et tous ceux qui viendront après nous sachent, apprennent et vivent dans un monde qui sera peut-être meilleur que celui dans lequel nous vivons. (participant mapuche, 6 septembre 2023, traduction libre)

Enfin, l'approche privilégiée lors des activités du PSEÁ s'accorde aux protocoles relationnels autochtones (Wilson, 2008), notamment par le respect et l'inclusion des cérémonies et de la tradition orale. Cette approche représente selon nous un apport considérable à la décolonisation de la recherche et à la création de

ce que Simpson (2017) nomme la « constellation des corésistances », mouvement pan-autochtone d'affirmation des savoirs territoriaux et des droits autochtones à l'autodétermination.

7. Conclusion

J'ai toujours le territoire en tête quand je fais les projets [de recherche]. C'est comme si on faisait du canot. On fait un portage une fois de temps en temps, mais on continue notre voyage. Il faut prendre son temps. Même s'il y a l'heure qui nous dit de bouger. Chaque coup de pagaie nous amène à quelque part [...]. Je suis très, très content de ce projet-là. Je suis sûr que ça va continuer. Il faut juste donner encore quelques coups de rames et peut-être faire deux ou trois autres portages pour que ça puisse continuer. (Participant anicinape, témoignage, 6 septembre 2023)

La rencontre *Notcimik Pimatisiwin* est le fruit d'un processus de plus de trois ans de construction d'alliances transnationales entre Nations Autochtones du Canada, du Chili et du Mexique. La tenue de cette rencontre reflète le niveau de maturité atteint au sein du réseau créé autour du projet PSÉA. Sans le rapprochement préalable des membres du projet lors d'activités et de rencontres antérieures, il aurait été difficile d'obtenir une confiance suffisante pour que les personnes participantes racontent et partagent leurs expériences parfois douloureuses liées aux impacts négatifs du colonialisme et de l'extractivisme sur leurs vies et leurs communautés, mais aussi leurs attentes, leurs besoins et leurs stratégies de résistance axées sur la revendication de leurs droits culturels, linguistiques et territoriaux.

À partir de l'approche décoloniale et des pédagogies territoriales en tant qu'actes de résistance, les activités réalisées dans le cadre de *Notcimik Pimatisiwin* nous ont permis de renforcer les liens et de développer ensemble des stratégies qui apportent un soutien et un sens à certaines des luttes autochtones contemporaines qui cherchent à maintenir et à récupérer leurs liens avec leurs

territoires ancestraux. En ce sens, les résultats de la rencontre vont au-delà de la simple extraction des connaissances et des ressources des Nations Autochtones. Les résultats ont une incidence positive directe sur la construction d'initiatives visant à transformer les réalités autochtones et la pensée hégémonique des sociétés coloniales.

Comme nous l'avons vu, face à un scénario global plongé dans l'extractivisme qui naturalise la séparation entre les êtres humains, le monde spirituel et l'environnement naturel, la rencontre et le dialogue promus à partir d'une perspective décoloniale entre les membres de différentes Nations Autochtones favorisent la récupération d'un équilibre entre ces trois aspects afin de changer le modèle actuel de la société. Dans cette perspective, l'éducation que les Nations Autochtones promeuvent est centrée sur le territoire, ses lieux et leurs généalogies, car c'est la base des principes éthiques, politiques et juridiques qu'elles ont maintenus jusqu'à aujourd'hui. À l'instar des expéditions en canot, les initiatives de coconstruction et de corésistances sont parsemées d'obstacles, de portages, de courants contraires, de vents favorables et défavorables. Ce n'est qu'en gardant le cap et en usant de patience exemplaire que nous pourrions arriver à destination, vers une réelle décolonisation.

Références bibliographiques

- Acosta, A. (2013). Extractivism and neoextractivism: two sides of the same curse. *Beyond development: alternative visions from Latin America*, 1, 61-86.
- Archibald, J. A. (2008). *Indigenous storywork: Educating the heart, mind, body, and spirit*. UBC press.
- Archibald, T., de Santolo, J. et Lee-Morgan, J. (2019). *Decolonizing research: Indigenous storywork as methodology*. ZED Books.
- Argueta, A. et Pérez, M. (2019). Los Saberes Tradicionales y Los Desafíos Para El Diálogo de Conocimientos. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 50, p. 49-72. <https://doi.org/10.5380/dma.v50i0.65438>.

- Asselin, H. et Basile, S. (2018). Concrete ways to decolonize research. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 17(3), 643-650.
- Baird, E. (2021). Seeing Through Our Knotted Ties to Extractivism [Mémoire de maîtrise, York University].
- Battiste, M. (2008). The struggle and renaissance of Indigenous knowledge in Eurocentric education. Dans M. Villegas, S. Rak Neugebauer et K. R. Venegas (Dir.), *Indigenous knowledge and education: Sites of struggle, strength, and survivance* (pp. 85-91). Harvard Educational Publishing Group.
- Battiste, M. (2013). Decolonizing education, Nourishing the learning spirit. University of British Columbia Press.
- Beauclair, N. (2015). Épistémologies autochtones et décolonialité: Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(2-3), 67-76.
- Bednick, A. (2016). Extractivisme : exploitation industrielle de la nature: Logiques, conséquences, résistances. Éditions le passager clandestin.
- Bird-Naytowhow, K., Hatala, A. R., Pearl, T., Judge, A. et Sjoblom, E. (2017). Ceremonies of relationship: Engaging urban indigenous youth in community-based research. *International Journal of Qualitative Methods*, 16(1). <https://doi.org/10.1177/1609406917707899>.
- Bishop, M., Vass, G. et Thompson, K. (2021) Decolonising schooling practices through relationality and reciprocity : embedding local Aboriginal perspectives in the classroom. *Pedagogy, Culture & Society*, 29(2), 193-211. <https://doi.org/10.1080/14681366.2019.1704844>.
- Blaser, M. (2004). Life projects: Indigenous peoples' agency and development. Dans Blaser, M., Feit, H. A. et McRae, G. (dirs.) *In the way of development: Indigenous peoples, life projects and globalization*. Zed Books, 23-43.
- Boccarda, G. et Seguel-Boccarda, I. (1999). Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche). *Revista De Indias*, 59(217), 741-774. <https://doi.org/10.3989/revindias.1999.i217.834>
- Borrows, J. (2016). *Freedom and Indigenous constitutionalism*. University of Toronto Press.

- Bousquet, M. P. (2012). Êtres libres ou sauvages à civiliser? L'éducation des jeunes Amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970. *Revue d'histoire de l'enfance «irrégulière». Le Temps de l'histoire*, (14), 162-192.
- Brand, U., Dietz, K. et Lang, M. (2016). Neo-Extractivism in Latin America, One side of a New Phase of Global Capitalist Dynamics. *Ciencia Política*, 11(21), 125-159.
- Brooks, L. (2008). *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast* (NED-New edition). University of Minnesota Press.
- Cahill, C. (2007). Repositioning ethical commitments: Participatory action research as a relational praxis of social change. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 6(3), 360-373.
- Calderon, D. (2014). Uncovering settler grammars in curriculum. *Educational Studies*, 50(4), 313-338.
- Carvajal, L. (2016). Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio. *FAU-AL Fondo Acción Urgente-América Latina*, 31-50.
- Chagnon, C. W., Durante, F., Gills, B. K., Hagoalani-Albov, S. E., Hokkanen, S., Kangasluoma, S. M., Konttinen, H., Kröger, M., LaFleur, W., Ollinaho, O. et Vuola, M. P. S. (2022). From Extractivism to Global Extractivism: The Evolution of an Organizing Concept. *The Journal of Peasant Studies*, 49(4), 760-792.
- Child, B. et Klopotek, B. (2014). Introduction: Comparing histories of education for indigenous peoples. *Indian subjects: Hemispheric perspectives on the history of indigenous education*, 1-15.
- Corntassel, J. (2021). Indigenous laws on Indigenous lands: Land back as community resurgence. *Rooted: An Indigenous Law Publication*, 1(2), 15-23.
- Coulthard, G. (2010). Place against empire: Understanding Indigenous anti-colonialism. *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, 4(2), 79-83.
- Coulthard, G. et Simpson, L. B. (2016). Grounded normativity/place-based solidarity. *American Quarterly*, 68(2), 249-255.
- Coulthard, G. (2017). *Glen Coulthard: Fanonian Antinomies* [vidéo].

- Deschênes, E. (2020). *La gestion de l'éducation dans les écoles des communautés autochtones du Québec : La confiance au premier plan*. Presses de l'Université du Québec.
- Del Popolo, F. (Dir.) (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): Desafíos para la igualdad en la diversidad*. CEPAL.
- De La Cadena, M. (2006). The production of other knowledges and its tensions: From Andeanist anthropology to interculturalidad? Dans G. L. Ribeiro et A. Escobar, *World anthropologies. Disciplinary transformations within systems of power* (pp. 201-224). Berg.
- Deloria, V. (2001). American Indian metaphysics. *Winds of Change*, 49-67.
- Del Popolo, F. (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala)*. CLACSO.
- Derickson, K. D. et Routledge, P. (2015). Resourcing scholar-activism: Collaboration, transformation, and the production of knowledge. *The Professional Geographer*, 67(1), 1-7.
- Deschênes, E. (2020). *La gestion de l'éducation en communauté autochtone. La confiance au premier plan*. Presses de l'Université du Québec.
- Drouin-Gagné, M.-E. (2019). Indigenous higher education as a tool for decolonization in the hemisphere: Comparative perspective between decolonial projects in Ecuador and USA. [Thèse de doctorat, Concordia University].
- Drouin-Gagné, M.-E. et Guimont Marceau, S. (à paraître). Contre-cartographie narrative avec de jeunes autochtones de Montréal/Tiohtiàk:e : ra-conter leurs récits pour re-placer leurs territorialités dans la ville. *Revue d'études autochtones - RAQ*, numéro thématique : Cartographies autochtones.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press.
- Éthier, B. et Poirier, S. (2018). Territorialité et territoires de chasse familiaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok dans le contexte contemporain. *Anthropologica*, 60(1), 106-118.
- Goeman, M. (2013). *Mark my words: Native women mapping our nations*. University of Minnesota Press.

- Grande, S., San Pedro, T. et Windchief, S. (2015). Indigenous peoples and identity in the 21st century: Remembering, reclaiming, and regenerating. *Multicultural perspectives on race, ethnicity, and identity*, 105-122.
- Grosfoguel, R. (2016). Del « Extractivismo Económico » al « Extractivismo Epistémico » Y « Extractivismo Ontológico »: una Forma Destructiva de Conocer, ser Y Estar en el Mundo. *Tabula Rasa* (24), 123-143. <https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.60>.
- Grosfoguel, R. (2020). Epistemic Extractivism: A Dialogue with Alberto Acosta, Leanne Betasamosake Simpson, and Silvia Rivera Cusicanqui. *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South* (pp. 203-218). Routledge.
- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. CEDIB, Centro de Documentación e Información Bolivia.
- Gudynas, E. (2021). *Extractivisms: Politics, Economy and Ecology*. Fernwood Publishing.
- Hallowell, I. (1981). Ojibwa Ontology, Behaviour and Worlds View. Dans S. Diamond (Dir.), *Cultural in History: Essays in Honor of Paul Radin* (pp. 19-51). Columbia University Press.
- Justice, D. H. (2010). "To Look upon Thousands": Cherokee Transnationalism, at Home and Abroad. *The New Centennial Review*, 10(1), 169-178.
- Kermoal, N. et Altamirano-Jiménez, I. (2016). *Living on the land: Indigenous women's understanding of place*. Athabasca University Press.
- Kikiloi, K. S. T. (2012). *Kūkulu Manamana: Ritual power and religious expansion in Hawaii The ethno-historical and archaeological study of Mokumanamana and Nihoa Islands* [Doctoral dissertation, University of Hawai'i at Manoa].
- Kindon, S., Pain, R. et Kesby, M. (2008). Participatory action research. *International encyclopaedia of human geography*.
- King, T. (2017). *The inconvenient Indian illustrated: A curious account of native people in North America*. Doubleday Canada.

- Kovach, M. (2021). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. University of Toronto press.
- Langlois, M.-D. & Magaña Canul, R. I. (2023). Extractivisme(s). *Anthropen*.
- Lévesque, C. et Polèse, G. (2015). Une synthèse des connaissances sur la réussite et la persévérance scolaires des élèves autochtones au Québec et dans les autres provinces canadiennes. *Cahiers DIALOG*, (1), 1-241.
- Marcotte, G. et Éthier, B. (2023). La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones et l'autodétermination autochtone dans le secteur de l'éducation et dans la transmission des savoirs culturels autochtones. *Cahiers du CIÉRA*, (1), 59-65.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Mato, D. (2015). Pueblos indígenas, Estados y educación superior. Aprendizajes de experiencias en varios países de América Latina potencialmente útiles a los procesos en marcha en Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 5-23.
- McCoy, K., Tuck, E. et McKenzie, M. (2016). *Land education*. Routledge.
- Melenotte, S. (2018). «Forger la patrie» dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970): Caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*.
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71868>
- Meyer, M. A. (2008). Indigenous and Authentic: Hawaiian Epistemology and the Triangulation of Meaning. Dans N. Denzin, Y. Lincoln et L. Smith, *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies* (pp. 217-232). SAGE Publications, Inc.
- Monarca, H. (Dir.) (2018). *Calidad de la educación en Iberoamérica: Discursos, políticas y prácticas*. Dykinson.
- Muñoz, G., Quintriqueo, S. et Essomba, M. (2019). Participación familiar y comunitaria en la educación intercultural en contexto mapuche. *Revista Espacios*, 40(19), 21-31.

- Organisation de Coopération et de développement Économiques. (2018, mars). *La réussite scolaire des élèves autochtones : Pratiques prometteuses*. <https://doi.org/10.1787/9789264291676-fr>.
- Oliveira, K.-A. R. K. N. (2014). *Ancestral Places: Understanding Kanaka Geographies*. Oregon State University Press.
- Peyton, J. et Keeling, A. (2017) Extractivism and Canada 150. *Historical Geography*, 45, 117-124.
- Pulido, A. (2015). El desafío de la escuela contemporánea: de la sociedad del conocimiento o a la sociedad del reconocimiento. *Revista Educación y Ciudad*, 22, 9-21.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural studies*, 21(2-3), 168-178.
- Quilaqueo Rapimán, D., Quintriqueo Millán, S. et Torres Cuevas, H. (2016). Características epistémicas de los métodos educativos mapuches. *Revista electrónica de investigación educativa*, 18(1), 153-165.
- Ruiz, M L. P. et Argueta, A. (2019). *Ethnociencias, interculturalidad y dialogo de saberes en América Latina: Investigatiocion colaborativa y descolonizacion del pensamiento*. Juan Pablos Editores, Red Temática sobre Patrimonio Biocultural del Conacyt, y el International Science Council, México.
- Saffery, M. (2019). Elina Manoa: A Hawaiian language curriculum that exposes act of settler colonial erasure and reveals stories of 'Ōiwi survivance. *Hūlili: Multidisciplinary Research on Hawaiian Well-Being*, 11(2), 99-134.
- Sánchez, A. (2017). Territorio, extractivismo y (des)ciudadanía en América Latina. *El Cotidiano*, 201, 17-26.
- Sarkar, M. et Lavoie, C. (2014). Language education and Canada's Indigenous peoples. Dans Gorter, D., Zenotz, V. et Cenoz, J. *Minority languages and multilingual education: Bridging the local and the global*, Springer, 85-103.
- Simpson, L. B. (2011). *Dancing on our turtle's back: Stories of Nishnaabeg re-creation, resurgence and a new emergence*. Arbeiter Ring Pub.
- Simpson, L. B. (2014). Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation. *Decolonization: indigeneity, education & society*, 3(3), 1-25.

- Simpson, L. B. (2017). *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. U of Minnesota Press.
- Sium, A. et Ritskes, E. (2013). Speaking truth to power: Indigenous storytelling as an act of living resistance. *Decolonization: indigeneity, education & Society*, 2(1), I-X.
- Smith, L. T., Tuck, E. et Yang, K. W. (2019). *Indigenous and Decolonizing Studies in Education: Mapping the Long View*. Routledge.
- Smith, L. T. (1999/2008). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.
- Stavenhagen, R. (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Styres, S., Haig-Brown, C. et Blimkie, M. (2013). Towards a pedagogy of land: the urban context. *Canadian Journal of Education*, 36(2), 34-67.
- Svampa, M. (2019). *Neo-Extractivism in Latin America Socio-Environmental Conflicts, the Territorial Turn, and New Political Narratives*. Cambridge University Press.
- Torre, A. (2009). Retour sur la notion de proximité géographique. *Géographie Économie Société*, 11(1), 63-75.
- Tuck, E., Mckenzie, M. et McCoy, K. (2014). Land education: Indigenous, post-colonial, and decolonizing perspectives on place and environmental education research. *Environmental Education Research*, 20(1), 1-23.
- Tuck, E. et Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, 1(1), 1-40.
- Tuck, E. et McKenzie, M. (2015). Relational validity and the "where" of inquiry: Place and land in qualitative research. *Qualitative inquiry*, 21(7), 633-638.
- Urrieta, L. (2007). Identity production in figured worlds: How some Mexican Americans become Chicana/o activist educators. *The Urban Review*, 39, 117-144.
- Vizenor, G. (2008). *Survivance: Narratives of native presence*. University of Nebraska Press.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonilidad. Ensayos desde Abya Yala*. Abya Yala & ICCI/ARY.

- Wildcat, M., McDonald, M., Irlbacher-Fox, S. et Coulthard, G. (2014). Learning from the land: Indigenous land-based pedagogy and decolonization. *Decolonization: Indigeneity, education & society*, 3(3), I-XV.
- Willow, A. (2016). Indigenous ExtrACTIVISM in Boreal Canada: Colonial Legacies, Contemporary Struggles and Sovereign Future. *Humanities*, 5(3), 55-70.
- Wilson, S. (2008). *Research is ceremony. Indigenous research methods*. Fernwood Publishing.
- Wilson, S. (2012). Learning from the land. *Cottage North Magazine*, September-October, 11-12.
- Windchief, S. et San Pedro, T. (2019) *Applying Indigenous research methods*. Routledge.

Date de réception : 11 avril 2024

Date d'acceptation : 13 juin 2024



Revista Educación, Política y Sociedad (ISSN 2445-4109) está distribuida bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)