

---

## Section thématique

# Imagination culturelle et politique dans les communautés autochtones au Canada et en Australie

## Introduction

Sylvie Poirer *Université Laval*

---

Ce numéro s'inscrit dans la continuité d'un symposium organisé en collaboration avec Nicolas Peterson dans le cadre de la Conférence annuelle de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA) qui s'est tenue à l'Université Carleton (Ottawa) en 2008. L'objectif du symposium était de réunir des anthropologues travaillant auprès d'autochtones au Canada et en Australie afin de favoriser l'échange et le dialogue et éventuellement d'établir les bases d'une perspective comparative autour des réalités autochtones dans ces deux pays. Plusieurs chercheurs ont répondu à notre invitation et ce symposium a connu un franc succès. Nous regrettons cependant que plusieurs des participants n'aient pu, pour diverses raisons, participer au présent numéro d'*Anthropologica* – Naomi Adelson, Michael Asch, Alexandra Beaulieu, John Carty, Harvey Feit et Nicolas Peterson – et tenons à les remercier ici pour leur contribution riche et stimulante ainsi que pour leur participation à ce dialogue.

Par « imagination culturelle et politique », nous entendons les processus par lesquels, depuis la rencontre et l'histoire coloniales jusqu'au contexte actuel, les autochtones n'ont eu de cesse que de reproduire et de transformer leurs mondes, alors que ceux-ci sont maintenant irrémédiablement enchevêtrés avec les politiques et les agendas étatiques à leur égard, avec les intérêts économiques nationaux et globaux sur leur territoire, et avec les valeurs de la modernité et de l'idéologie néolibérale. Dans la ré-imagination de leurs mondes et de leurs identités, ainsi que dans leurs interactions avec la société majoritaire, les autochtones déploient comme sujets historiques et acteurs culturels des pratiques et des formes multiples, à la fois de résistance, d'accommodation et d'engagement (Austin-Broos et Macdonald 2005; Blaser et al. 2004; Scott 2001; Taylor et al. 2005). Ce sont ces pratiques et formes qui, aux côtés des ruptures, des contraintes, des souffrances et des désillusions engendrées par l'expérience de la colonisation participent à la définition de la contemporanéité (Poirier 2000) et des projets de vie des autoch-

tones (Blaser 2004), et qui leur permettent de renouveler leur différence.

Dans le champ des études autochtones, plusieurs parallèles peuvent être établis entre le Canada et l'Australie. Ces deux pays sont issus de l'Empire colonial britannique et partagent plusieurs similitudes sur le plan de l'histoire des relations entre l'État et les autochtones. L'histoire coloniale et la déclaration de la souveraineté, les politiques successives à l'égard des autochtones, les pratiques étatiques de dépossession et de colonisation y ont en effet suivi sensiblement le même parcours idéologique. À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, des politiques dites de protection sont instituées, soit l'établissement des réserves au Canada, et des missions et communautés gouvernementales en Australie. Parmi les objectifs cachés de ces politiques figuraient d'ailleurs la sédentarisation forcée ainsi que la dépossession graduelle des territoires autochtones au profit des colons et des intérêts non-autochtones. Les politiques d'assimilation qui furent instaurées par la suite ont donné lieu, pour ce qui est du Canada, aux écoles résidentielles pour tous les enfants autochtones d'âge scolaire qui étaient dès lors retirés de leur famille et de leur milieu de vie. De manière similaire, certaines missions et communautés gouvernementales en Australie ont mis en place des dortoirs pour les enfants d'âge scolaire afin de les soustraire à l'influence de leurs parents. Sur l'ensemble du continent australien, on a également effectué un retrait forcé des enfants métissés de leur famille aborigène afin qu'ils soient socialisés dans le monde des Blancs; ce sont ceux et celles qui forment ce que l'on appelle aujourd'hui la « génération volée ».

Les mouvements de décolonisation à l'échelle internationale se sont traduits, à partir des années 1970, au Canada comme en Australie, par la mise en œuvre de politiques dites d'autodétermination (et d'autogestion). Celles-ci ont permis aux autochtones de s'engager, sur les plans politiques et juridiques, dans des processus de négociations et de revendications politiques et territoriales pour la reconnaissance de droits spécifiques (et de titres ancestraux). Ces processus, comme nous le verrons avec l'exemple des Dene Tha offert par Goulet, sont longs, ardues, semés d'embûches, de paradoxes, de désillusions, certes, mais aussi de « victoires ». Pour clore ce bref survol, ajoutons enfin qu'au moment de la signature de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en septembre 2007, le Canada et l'Australie se sont prononcés avec les États-Unis et la Nouvelle-Zélande contre la Déclaration et ont refusé de la signer. Toutefois, le gouvernement australien de Rudd est depuis lors revenu sur sa position. Que ce soit au Canada ou en

Australie, les réalités autochtones contemporaines ne peuvent donc être comprises qu'à la lumière de ces politiques successives et des réponses autochtones à celles-ci, tant sur le plan local que régional et national.

Un autre parallèle se dessine entre les deux pays, soit celui de leur relation difficile et ambiguë avec la « différence » autochtone. Plusieurs auteurs ont déjà souligné les limites que rencontrent les États démocratiques et libéraux lorsqu'ils doivent composer avec la différence et l'altérité (Povinelli 2002). En outre, la présence et la différence des sujets (coloniaux) autochtones posent un problème particulier pour le projet d'homogénéisation qui accompagne la construction de la Nation (australienne ou canadienne) (Macdonald 2008:354). Dans ces deux pays, les différences autochtones sont, plus souvent qu'autrement, traduites dans les discours publics en termes de « dysfonctions », de « désavantages », de « problèmes » ou encore d'« incapacités »; les différences des autochtones sont donc perçues comme un « échec » de leur part à se conformer aux exigences de la modernité et à se soustraire aux valeurs de l'idéologie néolibérale (voir Tonkinson et Tonkinson, et Macdonald dans ce numéro; Poirier, sous presse). De tels discours et perceptions sont en outre supportés par les figures de « l'inégalité statistique », en ce qui a trait à l'éducation, à la santé, à l'emploi ou encore au logement. Il ne s'agit pas ici de nier que les peuples autochtones, au Canada et en Australie, sont aux prises avec des problèmes sociaux majeurs (mort violente, suicide, abus et violence sous différentes formes). L'expérience de la colonisation et de la marginalisation ainsi que le déni de leur monde social et ontologique ne sont pas étrangers à cette réalité (Samson 2004). Les réalités autochtones contemporaines ne peuvent toutefois être réduites à ces problèmes et souffrances. Des groupes autochtones se sont d'ailleurs engagés dans des processus de « guérison sociale » et déploient des initiatives et des réponses locales à ces souffrances (physiques, psychologiques et spirituelles) qui sont plus en accord avec leurs valeurs, leurs modes d'être-au-monde, leurs principes moraux et ontologiques (voir Jérôme dans ce numéro; Tanner 2004).

Comme en témoignent les exemples ethnographiques offerts par les auteurs du numéro, plusieurs recoupements sont donc possibles dans les expériences et les réalités coloniales et néocoloniales des autochtones dans les deux pays. Au Canada et en Australie, les trente dernières années de politiques d'autodétermination et d'autogestion ont contribué à transformer les socialités, les subjectivités et les agencités autochtones. Les réponses autochtones quant à la réception et à la mise en œuvre de ces politiques sont mitigées. Ces réponses, culturellement

constituées, s'orchestrent et prennent forme sur la base d'un enchevêtrement complexe entre règlements et lois étatiques d'une part, et structures sociales et politiques coutumières, d'autre part : en somme, entre valeurs de la modernité occidentale et valeurs autochtones. Ces réponses donnent lieu, à leur tour, à des formes, des espaces et des expressions tantôt d'autonomie et d'affirmation, tantôt de dépendance et de « normalisation ».

Dans les deux pays, dans les relations entre autochtones, leaders politiques des uns et des autres et différents paliers de gouvernement, la question du territoire demeure un enjeu primordial. Les territoires ancestraux, ainsi que la relation intime que la majorité des groupes autochtones entretiennent avec eux, demeurent à ce jour une composante majeure de leur monde, de leur identité, de leur historicité et de leur socialité. Et ce, en dépit du fait qu'ils ont été « invités », à des degrés divers selon les groupes, à se retirer socialement, politiquement, écologiquement et économiquement desdits territoires au profit d'intérêts économiques nationaux et internationaux. Quant aux processus de négociation et de revendications politiques et territoriales, ils continuent de s'appuyer sur les structures politiques et juridiques de l'État colonisateur (voir Goulet et Thom), contribuant ainsi à perpétuer chez les autochtones un sentiment d'injustice, d'incompréhension et de marginalisation. Non seulement le processus de décolonisation tarde à se concrétiser, mais les États canadien et australien continuent l'un et l'autre à déployer des pratiques de colonisation et des stratégies de « normalisation » envers les autochtones dans le but avoué de les transformer en sujets « modernes », plus aptes à répondre « adéquatement » aux attentes de l'État et aux valeurs de l'idéologie néolibérale (voir Tonkinson et Tonkinson, et Macdonald).

### **Dans ce numéro**

Il est question d'une variété de groupes autochtones dans ce numéro : les Dene Tha (Goulet); les Premières Nations de la Côte Salish (Thom), les Wiradjuri (Macdonald), les Mardu (Tonkinson et Tonkinson), les Warlpiri (Dussart) et les Atikamekw (Jérôme). En s'appuyant sur une expérience ethnographique approfondie, chaque auteur aborde une facette des mondes amérindiens et aborigènes contemporains et souligne certains des défis et incompréhensions que rencontrent les autochtones des deux pays dans leurs interactions avec l'État ou face aux valeurs de la modernité occidentale.

Quelques fils conducteurs et thèmes récurrents se dégagent des textes. Parmi ceux-ci, notons la persistance, chez les autochtones, d'une socialité basée sur les relations et les réseaux de parenté, lesquels façonnent tou-

jours les dynamiques, les pratiques et les réflexes sociaux, économiques et politiques. Ainsi, une des questions fondamentales traitée par la majorité des auteurs est celle de la distinction entre des sociétés basées sur la parenté et la société civile. En effet, chacune produit et valorise différentes formes et expressions de subjectivité et de socialité, et donc différentes notions de personne et d'être-au-monde, ainsi que différents types de responsabilités et d'obligations. Les autochtones se trouvent aujourd'hui tiraillés entre ces différents modes d'être : celui qui met l'accent sur les relations, les obligations et les responsabilités envers la parenté élargie, le territoire et les ancêtres, et celui qui découle de leur appartenance à une société civile qui met l'accent sur l'individualisme; une coexistence difficile qui pourrait être atténuée par la reconnaissance, au niveau politique, d'ontologies multiples (Clammer et al. 2004). Une autre question se dégage des textes : dans quelle mesure les autochtones au Canada et en Australie ont-ils développé depuis leur sédentarisation forcée un sentiment d'appartenance aux « communautés » sédentaires? Comment ont-ils reconfiguré dans le contexte de ces communautés – et sur un territoire restreint – les réseaux sociaux d'appartenance et de solidarité construits autour de la filiation et de l'alliance?

Parmi les autres thèmes et fils conducteurs suivis par les auteurs, on peut noter le maintien et la prégnance de la valeur et du principe ontologique de « relationalité » dans les mondes autochtones; la question de la résistance culturelle, soit les processus complexes et subtils de persistance et de transformation culturelle dans des contextes de domination et de marginalisation; la question de la différence autochtone ainsi que les difficultés de traduire, de (ré)concilier, de négocier ces différences culturelles au sein d'États nations modernes et libéraux. La question de la « traduction » de cette différence en des termes qui puissent être mieux entendus et compris demeure d'ailleurs une des principales responsabilités des anthropologues qui travaillent avec les autochtones, et représente une forme d'engagement politique en soi.

Les questions de revendications politiques et territoriales et celles de gouvernance sont abordées par plusieurs des auteurs. En prenant l'exemple des Dene Tha (Alberta), Goulet nous rappelle, de manière convaincante et en s'appuyant sur une perspective diachronique, la longue et difficile bataille des autochtones pour la reconnaissance de leurs droits et intérêts sur leurs territoires ancestraux. L'idéologie coloniale qui avait permis de justifier la dépossession territoriale des autochtones, avec des penseurs comme Locke, entre autres, perdure à ce jour. Goulet retrace, sur une période de plus de cent ans, autant les stratégies de l'État canadien pour affirmer et

maintenir sa souveraineté et ses intérêts sur les territoires des Dene Tha que les démarches entreprises par ces derniers pour protéger leurs intérêts et leurs droits collectifs. Alors que ces négociations se jouent sur le terrain du langage, des instruments et des paradigmes de l'État colonisateur, Goulet démontre comment les Dene Tha, à l'instar d'autres groupes autochtones, ont appris à décoder ceux-ci et à les utiliser dans la poursuite de leurs propres projets de société. Les rapports de pouvoir n'en demeurent pas moins nettement inégaux, et en cela, toute « victoire » autochtone, comme celle des Dene Tha dans le cadre du Projet gazier de la vallée du Mackenzie par exemple, s'inscrit dans les politiques autochtones de l'espoir.

Thom, Macdonald et les Tonkinson abordent pour leur part plus spécifiquement les questions de gouvernance au sein des communautés autochtones. Ces auteurs montrent comment les conceptions autochtones d'autorité et de gouvernance, mais aussi d'autonomie et de responsabilité s'accordent mal ou du moins difficilement avec celles des États modernes et libéraux, de la société civile et de la culture bureaucratique. Ils indiquent aussi les écarts qui existent entre les attentes des gouvernements en termes d'autodétermination et celles des autochtones.

À l'instar de Goulet, Thom s'appuie sur une perspective diachronique afin de retracer les continuités, les transformations et les enchevêtrements qui caractérisent les structures politiques et décisionnelles actuelles des Premières Nations de la Côte Salish (Colombie-Britannique). Ces enchevêtrements complexes découlent de la coexistence de formes multiples de pouvoir, de leadership et de processus décisionnels. Ce sont celles qui émanent des modes traditionnels construits autour des réseaux de parenté et des affiliations territoriales, celles qui ont été imposés par la Loi sur les Indiens, notamment les Conseils de bande, ou encore celles qui sont créées *ad hoc* pour les besoins des revendications. Thom analyse la réticence des membres des Premières Nations de la Côte Salish à former un gouvernement autochtone régional et à adopter pleinement le mode démocratique de représentation. Ces regroupements politiques plus larges, qu'il présente d'ailleurs comme leur « bête noire », sont perçus par les autochtones davantage comme un risque que comme une opportunité, et ce, dans la mesure où ils risquent de miner l'autonomie et le pouvoir décisionnel des groupes locaux – fondés sur les réseaux de parenté – et mettent en danger les principes de fluidité et de flexibilité qui caractérisent les structures politiques et les modes d'agrégation et de solidarité traditionnels avec lesquels ils s'accordent mal. La question de gouvernance, nous rappelle Thom, est tout aussi énigmatique et complexe du fait de la coexistence,

dans le contexte actuel, de différentes formes de titres et de droits fonciers, soit ceux qui émanent de la coutume, et ceux définis et reconnus dans le cadre des ententes (et traités) avec les gouvernements provincial et fédéral. Les idiomes de la culture occidentale et des États Nations modernes qui considèrent la propriété foncière en termes de frontières fixes et d'occupation exclusive contrastent avec le paradigme de flexibilité des modes autochtones de tenure foncière. Ne peut-on concevoir qu'au Canada comme en Australie les politiques d'autodétermination (et d'autogestion), les attentes et les exigences des gouvernements sur les plans structurels et organisationnels ainsi que l'imposition d'une culture bureaucratique ne finissent par représenter une forme de violence néocoloniale?

Plusieurs points communs émergent entre les analyses et observations de Thom et celles de Macdonald, notamment en ce qui concerne la résistance des autochtones face à des structures exogènes d'autorité et de hiérarchie, susceptibles de miner la logique relationnelle ainsi que l'autonomie et les pouvoirs décisionnels des personnes et des groupes locaux. Macdonald s'appuie sur l'expérience des Wiradjuri, un peuple aborigène des régions rurales de la Nouvelle Galles du Sud, pour aborder la colonisation comme un « processus culturel », soit celui de la colonisation des terres (au XIX<sup>e</sup> siècle) à la colonisation actuelle des personnes (avec les politiques d'autogestion) en passant par la colonisation des corps (avec les politiques de ségrégation et d'assimilation). Une analyse historique et ethnographique approfondie permet d'apprécier comment les Wiradjuri, en tant que sujets coloniaux, ont su reproduire et ré-imaginer leur monde et leurs pratiques culturelles. Jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dans leur interaction et leur engagement avec le monde des éleveurs, et en dépit de la colonisation de leurs territoires, les Wiradjuri ont maintenu une forme d'autonomie sociale et spatiale et reproduit les valeurs de réciprocité et de partage fondées sur les obligations et les responsabilités à l'égard des réseaux de parenté (voir aussi Peterson 1993, 2008). Or, cette situation allait changer avec l'imposition des politiques d'autogestion et des valeurs de la culture bureaucratique, et des formes de pouvoir et de processus décisionnels qui leur sont associés. Macdonald présente les politiques actuelles d'autogestion comme une forme insidieuse et violente de colonisation en ce qu'elles visent spécifiquement le contrôle et la colonisation des personnes (et non plus seulement des territoires) et leur transformation en des sujets modernes et individualistes. En effet, la logique derrière les structures organisationnelles et décisionnelles de l'autogestion où prédominent la culture bureaucratique et les exigences d'« accountability » influe

directement sur les relations entre les personnes et sur la notion même de personne; l'individualisme l'emporte sur les relations sociales. Macdonald écrit : « Aboriginal people were unprepared – in any sense of the term – to become subjects of liberal democracy which required that they exchange their kin-relations for bureaucratic ones » (voir aussi Nadasdy 2003 pour un exemple canadien). C'est donc en ce sens qu'elle parle d'une « violence ontologique ».

S'appuyant sur leur longue expérience auprès des Mardu du Désert occidental australien, les Tonkinson mettent en évidence quant à eux « le fossé infranchissable » qui sépare les valeurs des Mardu et celles de la culture occidentale dans leur tentative de mieux comprendre les réponses de ces Aborigènes aux attentes et politiques de l'État australien. Les disparités et disjonctions entre les valeurs d'un monde de chasseurs-cueilleurs et celles de la société civile et du système capitaliste s'avèrent source de tension et de malaise. Or, en dépit de leur marginalisation, les Mardu, à l'instar d'autres groupes aborigènes, semblent déterminés à maintenir leur différence. Les Tonkinson s'attachent ainsi à analyser la « différence » des Mardu dans leur relation au travail, à l'éducation, au leadership et à la propriété. Deux aspects de cette différence méritent que l'on s'y arrête. Face au travail rémunéré, non seulement les Mardu ont un niveau de scolarité nettement inférieur à la moyenne nationale, mais encore ils n'hésiteront pas à délaissier leur emploi, pour des périodes plus ou moins prolongées, afin de s'acquitter de leurs responsabilités vis-à-vis de leur parenté ou de leurs obligations cérémonielles (rites initiatiques et funéraires). Or, plus souvent qu'autrement, ces responsabilités entraînent des déplacements. Cela nous conduit à un autre aspect, celui de la mobilité, un thème abordé aussi par Dussart et, dans une moindre mesure, par Goulet. Dans le contexte contemporain, la mobilité des Mardu, quoique redéfinie par l'usage, entre autres, de moyens de transport modernes, demeure importante pour les activités de chasse et de cueillette, pour les obligations sociales – comme visiter des parents dans des communautés ou des villes plus ou moins éloignées – ou encore pour les prescriptions rituelles – comme participer à des cérémonies ou à des rassemblements. Pour les Mardu, et plusieurs autres groupes autochtones tant au Canada qu'en Australie, cette mobilité permet de consolider et de perpétuer les réseaux de relations sociales et les liens au territoire. Si une telle mobilité, nous dit Dussart à propos des Warlpiri, constitue une forme de « *nourishment* », les fonctionnaires de l'État la voient plutôt comme une « différence » à contrôler et éventuellement à éradiquer.

Dussart et Jérôme abordent plus spécifiquement certaines des réponses autochtones à la maladie et à la souffrance,

et en particulier plusieurs conceptions et pratiques locales face au mieux-être et à la guérison. L'article de Dussart évoque de manière éloquentes les obstacles ontologiques et les incompatibilités entre les formes aborigènes de subjectivité et de socialité et celles de la culture occidentale, notamment face à la maladie et au système biomédical. En Australie comme au Canada, les autochtones présentent un haut taux de diabète. Dussart, qui travaille auprès des Warlpiri du désert central australien, analyse comment les personnes atteintes de diabète sont sans cesse tiraillées entre l'obligation tacite – telle que les praticiens du système biomédical la conçoivent – de prendre leur médication de façon régulière ainsi que de minimiser leurs déplacements, d'une part, et les responsabilités envers leur ordre social et cosmologique, soit envers les parents, le territoire et les activités rituelles, d'autre part. Or, de telles responsabilités, comme nous l'avons vu avec les Mardu, les amènent à se déplacer régulièrement, dans des conditions souvent difficiles. Plus souvent qu'autrement, observe Dussart, les diabétiques, en dépit de la souffrance qui accompagne leur condition, choisissent ainsi de « prendre soin » de leurs relations sociales plutôt que de « prendre soin » de leur bien-être physique. Cette attitude n'est pas sans évoquer la disparité entre le soi souverain et individualiste et le soi relationnel où les relations sociales (avec les parents, le territoire ou encore les ancêtres) sont constitutifs de la personne (Poirier 2008); entretenir ces relations contribue non seulement au mieux-être de la personne, mais aussi à sa raison d'être. C'est en ce sens, pour reprendre les termes d'un Warlpiri, qu'« il est difficile d'être malade », non pas tant à cause des souffrances physiques induites par la maladie, mais en raison de la difficulté pour les diabétiques de maintenir et de « nourrir » les relations et les obligations sociales et rituelles qui sont au fondement de l'identité et de l'être warlpiri.

En prenant appui sur l'exemple des Atikamekw, groupe algonquien de centre-nord du Québec, Jérôme évoque pour sa part le mouvement pan-amérindien de guérison sociale qui s'est répandu, au cours des 30 dernières années, dans les communautés autochtones du Canada en réponse aux blessures et aux souffrances, individuelles et collectives, induites par la colonisation et les politiques de dépossession et d'assimilation. Au niveau communautaire, ce mouvement de guérison s'est aussi traduit par un renouveau rituel où des pratiques traditionnelles, délaissées au moment de leur conversion au Catholicisme, ont fait depuis peu l'objet d'un processus de réappropriation et de réinterprétation. Trois pratiques rituelles retiennent l'attention de Jérôme : la cérémonie des premiers pas, la loge à sudation et le powwow. Il

expose comment chacune de ces pratiques contribue, dans le contexte des communautés sédentaires, à retisser les liens sociaux et à ré-imaginer les formes traditionnelles de socialité et de solidarité. Mais Jérôme nous amène aussi sur un autre terrain, quelque peu négligé d'ailleurs par les anthropologues, celui du rire, de la moquerie et de l'humour, non seulement au quotidien et dans les relations sociales, mais aussi dans les contextes et pratiques rituels. Le jeu, le rire et la fête apparaissent dès lors comme des « principes relationnels » du rituel; ils sont même parfois garants de son efficacité. Les Atikamekw, écrit-il, maîtrisent et manient l'art de rire *avec* et de rire *de* quelqu'un. Chez les Atikamekw, et cela pourrait aussi s'appliquer à plusieurs des peuples amérindiens et aborigènes, l'art de rire est ainsi indissociable de l'art de vivre.

Les analyses et les regards ethnographiques que nous livrent les auteurs de ce numéro permettent de mieux apprécier pourquoi et comment les autochtones – de manière différente selon les lieux, les trajectoires coloniales et les dynamiques sociales et culturelles spécifiques – parviennent à résister à la « transformation ontologique » qui est attendue d'eux. Enfin, que les autochtones adoptent rarement l'attitude attendue face aux politiques étatiques, qu'ils continuent de déployer des pratiques et des stratégies d'affirmation, de résistance et d'engagement en empruntant des avenues souvent inattendues et innovatrices, ou encore qu'ils parviennent à renouveler leur différence mais sans la perdre (Austin-Broos 2003), tout cela devrait contribuer à stimuler notre imagination anthropologique et nous permettre de ré-imaginer, de reconfigurer, voire de décoloniser à notre tour nos propres paradigmes conceptuels et méthodologiques.

*Sylvie Poirier, Département d'anthropologie, Pavillon Charles-De Koninck, 1030, avenue des Sciences-Humaines, Université Laval, Québec, Québec G1V 0A6, Canada. Courriel: sylvie.poirier@ant.ulaval.ca.*

## Références

Austin-Broos, Diane

- 2003 Places, Practices and Things: The Articulation of Arrernte Kinship with Welfare and Work. *American Ethnologist* 30(1):118-135.

Austin-Broos, Diane, et Gaynor Macdonald, dirs.

- 2005 Culture, Economy and Governance in Aboriginal Australia. Sydney: Sydney University Press.

Blaser, Mario

- 2004 Life Projects: Indigenous People's Agency and Development. *Dans* In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalisation. Mario Blaser, Harvey Feit et Glenn McRae, dirs. Pp. 26-44. Londres: Zed Books.

Blaser, Mario, Harvey Feit et Glenn McRae, dirs.

- 2004 In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalisation. Londres: Zed Books.

Clammer, John, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, dirs.

- 2004 Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations. Toronto: University of Toronto Press.

Macdonald, Gaynor

- 2008 Difference or Disappearance: The Politics of Indigenous Inclusion in the Liberal State. *Anthropologica* 50(2):341-358.

Nadasdy, Paul

- 2003 Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon. Vancouver: University of British Columbia Press.

Peterson, Nicolas

- 1993 Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. *American Anthropologist* 95(4):860-874.

- 2008 On the Persistence of Sharing: Personhood and Egalitarian Domestic Moral Economies. Communication présentée à la Conférence annuelle de la CASCA, Université Carleton, Ottawa, 8-11 Mai.

Poirier, Sylvie

- 2000 Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et sociétés* 24(1):137-152.

- 2008 Reflections on Indigenous Cosmopolitics/Poetics. *Anthropologica* 50(1):75-85.

Sous presse Resistance, Accommodation and Engagement in Indigenous Contexts: A Comparative Perspective between Canadian and Australian Examples. *Anthropological Forum*.

Povinelli, Elizabeth A.

- 2002 The Cunning of Recognition. Durham et Londres: Duke University Press.

Sansom, Colin

- 2004 « We Live This Experience »: Ontological Insecurity and the Colonial Domination of the Innu People of Northern Labrador. *Dans* Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer, dirs. Pp. 151-188. Toronto: University of Toronto Press.

Scott, Colin H., dir.

- 2001 Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador. Vancouver et Toronto: University of British Columbia Press.

Tanner, Adrian

- 2004 The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing. *Dans* Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations. John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer, dirs. Pp. 189-223. Toronto: University of Toronto Press.

Taylor, Luke, Graeme K. Ward, Graham Henderson, Richard Davis et Lynley A. Wallis, dirs.

- 2005 The Power of Knowledge. The Resonance of Tradition. Canberra: Aboriginal Studies Press.