



GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne
n° 18 – juillet 2011

*Les pérégrinations d'un gentilhomme
linguiste. Hommage à Claude Caitucoli.*

Numéro dirigé par Fabienne Leconte

SOMMAIRE

Fabienne Leconte : *Présentation.*

Papa-Alioun Ndao : *Politiques linguistiques et gestion de la diversité linguistique au Sénégal : aspects sociolinguistiques.*

Abou Bakry Kébé : *Contacts de langues et médias : le discours journalistique en wolof à l'épreuve du parler ordinaire sénégalais.*

Moussa Daff : *Esquisse pour une démarche méthodologique de didactique convergente dans l'enseignement bilingue en francophonie africaine : cas du partenariat didactique français/wolof au Sénégal.*

Birahim Thioune : *Didactique du conte et du récit imaginé à l'école primaire : propositions de démarches pour un projet expressif, dans des classes de langue au Sénégal.*

Fallou Mbow : *Paratexte et visée de l'énonciation romanesque en littérature africaine.*

Mamadou Lamine Sanogo : *Pour une prise en compte des langues minoritaires dans les politiques linguistiques. Le cas de l'Union africaine.*

Véronique Miguel Addisu : *Lecture altéro-réflexive d'une recherche doctorale impliquée : notes ethno-sociolinguistiques.*

Sophie Babault : *Peter Pan, la Petite Merveille et l'Andrian'School : la dénomination des établissements scolaires comme indicateur sociolinguistique en contexte plurilingue.*

Foued Laroussi : *Le plurilinguisme en milieu scolaire à Mayotte.*

Régine Delamotte-Legrand : *Répertoires langagiers des enfants et langues de l'école à Mayotte comme ailleurs.*

Fabienne Leconte : *Conflits de légitimité autour du passage à l'écriture de langues minorées.*

Danièle Moore et Margaret MacDonald : *The name can only travel three times. Nomination des nouveaux nés et dynamiques identitaires plurielles. Qu'en disent vingt jeunes mères stó:lō de Colombie-Britannique ? Ou de quelques récits de la transformation.*

Clara Mortamet : *Adhérents, dissidents, objecteurs et militants, la diversité des positionnements face à la norme.*

Robert Nicolaï : *Comment Dieu créa le Monde et quel Monde Il créa ou la re-élaboration d'une mythologie à propos de l'origine des langues... à l'ombre du politiquement correct.*

Didier de Robillard : *Vers des processus qualitatifs d'évaluation de la recherche ? Perspectives sociolinguistiques à travers l'évaluation à fins éditoriales.*

Compte-rendu

Jeanne Gonac'h : *Robert Nicolaï, 2011, La construction du sémiotique – Sur les dynamiques langagières et l'activisme des acteurs de la communication, Paris, L'Harmattan, 162 pages, ISBN : 978-2-296-54383-6.*

THE NAME CAN ONLY TRAVEL THREE TIMES.
NOMINATION DES NOUVEAUX NES ET DYNAMIQUES
IDENTITAIRES PLURIELLES.
QU'EN DISENT VINGT JEUNES MERES STÓ:LŌ DE COLOMBIE-
BRITANNIQUE ?
OU DE QUELQUES RECITS DE LA TRANSFORMATION

Danièle Moore et Margaret MacDonald
Simon Fraser University, Canada

Il est une histoire que je connais. Elle parle de la terre et comment celle-ci flotte dans l'espace sur le dos d'une tortue. J'ai entendu cette histoire de nombreuses fois, et chaque fois que quelqu'un conte cette histoire, elle change. Parfois, le changement est simplement dans la voix du conteur. Parfois le changement est dans les détails. Parfois dans l'ordre des événements. D'autres fois encore dans le dialogue ou dans les réponses du public. Mais dans toutes les histoires de tous les conteurs, le monde ne quitte jamais le dos de la tortue. Et la tortue ne nage jamais au loin. (King, 2003 : 1) [1¹]

Pour comprendre la culture et l'histoire Stó:lō, il est important d'apprécier les relations qui les ont construites. Les Stó:lō ont développé des relations avec la terre, l'eau et l'air, et ces relations évoluent au cours du temps. Les Stó:lō ont des relations spéciales avec les animaux et les plantes et certaines formes physiques du paysage qui sont une composante non-humaine de leur territoire. Ils vivent dans un monde où les transformations sont non seulement acceptées, mais sont essentielles pour leur compréhension de comment le monde est venu et ce qu'il devient dans le futur. [...] Les relations avec le monde des esprits des transformateurs et des esprits des ancêtres informent tous les aspects de l'identité Stó:lō. (Carlson, 2001 : 1) [2]

¹ Toutes les citations en anglais ont été traduites par nos soins. Les citations originales sont présentées en annexe.

Introduction

La Colombie-Britannique, province de l'ouest du Canada, regroupe 60 % des langues autochtones du Canada, avec 32 langues, toutes en grand danger d'extinction. Au moment du contact avec les Européens, 100 % des groupes autochtones parlaient leur langue, bien que le plurilinguisme ait été la norme. Aujourd'hui, on ne compte guère plus que 5,1 % de la population autochtone² qui connaît encore sa langue (First Peoples' Heritage, Language and Culture Council, 2010). Une politique intense d'éradication des langues et de disqualification culturelle des nations autochtones a en effet été pratiquée par les colons européens : sous la forme, notamment, de l'interdiction de parler et transmettre les langues autochtones, de pratiquer les rituels, les danses et les chants traditionnels, ou de se rassembler pour les potlachs (cérémonies rituelles d'échanges de dons). Ces pratiques, exacerbées par la séparation systématique des enfants et des parents pendant plusieurs générations (les enfants étaient internés dans des pensionnats, appelés *écoles résidentielles*) ont entraîné perte de la langue, dilution des repères culturels, communautaires et familiaux, et disruption de l'organisation sociale, notamment au moment de la maternité et de la transition vers la parentalité. Les processus de nomination des nouveaux nés constituent alors, pour les mères en devenir et les toutes jeunes mères, des actes symboliques forts de réappropriation de la langue et d'une identité amérindienne canadienne pluriculturelle.

Dans ce contexte de grande fragilité linguistique et culturelle, notre étude, d'orientation ethno-sociolinguistique (Blanchet, 2000 et 2007) et ouverte à la conscience de la complexité (Morin, 1990 et 2005), se construit en deux temps et trois étapes. Nous aborderons d'abord deux aspects de la nomination : i) celle qui concerne les lieux et ii) celle qui concerne les peuples comme formant un arrière-plan idéologique, un *contexte* pour comprendre et aborder, dans une seconde partie, iii) celle qui se rapporte aux personnes, sous l'angle particulier de la prénomination des enfants nouveaux nés dans une communauté de la Nation Stó:lō, un groupe Salish côtier (en anglais *Coast Salish*) du nord-ouest du Canada.

Douze jeunes mères ayant grandi sans parler leur langue, l'halq'eméylem, aujourd'hui en phase d'active revitalisation, ont accepté de participer à cette deuxième phase de notre étude. Celle-ci a pris la forme d'entretiens compréhensifs (Kaufmann, 2001) et d'observations participantes d'événements sélectionnés par les participantes auxquels celles-ci nous ont invitées, tels que les rituels communautaires de nomination des bébés. Cette phase de l'étude visait à recueillir les discours identitaires des mères, autour de plusieurs questions clefs : Quels noms donne-t-on à son enfant ? Quels sont les processus de transmission des noms, selon quels aménagements culturels et selon quels retours à quelles dispositions coutumières ? Comment se décident les prénoms de naissance, les prénoms initiatiques, les prénoms secrets, les prénoms amérindiens, les prénoms canadiens anglais ou français, les doubles ou triples prénoms ? Quelles trajectoires de vie anticipent-elles de la sorte pour leur enfant ?

Dans la situation double d'altérité et d'intimité dans laquelle ce travail nous entraîne, il questionne enfin la relation entre chercheuses et participantes, mais aussi la place qu'occupe l'expérimentation des discours et la manière dont nous avons cherché à attribuer du sens aux situations d'action dans lesquelles nous nous sommes trouvées conjointement engagées. Il engage ainsi un déplacement dans la posture du chercheur, une perméabilité des rôles dans la co-construction du sens, et la transformation des identités.

Danièle Moore est sociolinguiste, spécialiste de l'étude de la transmission des langues dans les situations complexes de contacts et de minorisations linguistiques et culturelles. Margaret

² Au Canada, l'article 35 (2) de la Loi constitutionnelle de 1982 précise que l'appellation « peuples autochtones du Canada » s'entend notamment des Indiens (ou Premières nations), des Inuit et des Métis du Canada (II.35, paragraphe 2) (voir <http://www.canlii.org/fr/ca/const/const1982.html#II>).

MacDonald est spécialiste de la petite enfance, habituée à travailler en milieu médical et de la santé et qui effectue depuis de nombreuses années des accompagnements de la grossesse et de l'accouchement, notamment auprès de différents groupes autochtones. Elle a aussi une formation de géographe³.

Le contexte autochtone en Colombie-Britannique

Actuellement, les populations Salish de la côte sont organisées en plus de 70 bandes différentes, une bande étant le terme officiel qui désigne l'unité élémentaire du gouvernement des populations amérindiennes vivant au Canada (Loi concernant les Indiens⁴). La nation Stó:lō (Nation de la rivière) est constituée quant à elle de 11 groupes qui occupent différents territoires le long de la vallée du Fraser : les groupes Aitchelitz, Le'qamel, Matsqui, Popkum, Skawahlook, Skowkale, Shxw̓ha:y, Squiala, Sumas, Tzeachten et Yakwekwioose⁵. Historiquement, la nation Stó:lō occupe un territoire qui recouvre une partie importante de la province actuelle de la Colombie-Britannique et regroupe trois langues appartenant à la même famille.

Aucun des groupes autochtones de la province n'a réussi à conserver sa langue et toutes sont actuellement considérées en danger de disparition. Le recensement de 2006 comptabilise 196 070 personnes déclarant une identité autochtone en Colombie-Britannique, 3 095 d'entre eux spécifiant une identité liée aux langues salishennes (Statistique Canada, 2008⁶). En

³ Dans le protocole des Premières nations Stó:lō, il est de rigueur de se présenter et de d'abord dire qui l'on est (sa place dans une lignée, et le nom de son clan) et ce que l'on fait, plutôt que ce que l'on veut. Nous souhaitons ici respecter ce protocole, au moins minimalement, en commençant ce travail. On commence aussi une « histoire » par un mythe de la création, qu'on trouve ici dans la première citation en épigraphe.

⁴ En anglais *An Act respecting Indians*, abrégé en *Indian Act*. Il s'agit d'une loi fédérale qui régit certains aspects de la vie des autochtones enregistrés, notamment dans les réserves. Le premier texte législatif, la *Loi sur les Indiens* date de 1867, il est réactualisé avec la *Loi sur les sauvages* en 1876, puis l'*Acte relatif aux sauvages* en 1880. On trouve sur le site du Ministère de la Justice du gouvernement canadien le terme de « bande » défini de la manière suivante : « bande » ou Groupe d'Indiens, selon le cas : a) à l'usage et au profit communs desquels des terres appartenant à Sa Majesté ont été mises de côté avant ou après le 4 septembre 1951 ; b) à l'usage et au profit communs desquels, Sa Majesté détient des sommes d'argent; c) que le gouverneur en conseil a déclaré être une bande pour l'application de la présente loi.

Les « Indiens » au Canada obtiennent le droit de vote en 1960. On notera par comparaison que les femmes obtiennent ce droit à partir de 1916. La loi sur les élections provinciales (*Provincial Elections Act*, S.B.C. 1939, c.16, art. 5) stipule en 1939 que les « Chinois, les Japonais, les Hindous et les Indiens » n'ont pas le droit de voter aux élections provinciales en Colombie-Britannique, un droit que les Canadiens japonais n'obtiennent dans la province qu'en 1949.

En 2010, un projet de loi déposé par le gouvernement Harper, tente d'accorder aux petits-enfants de femmes ayant dans le passé perdu leur statut d'Indienne après avoir épousé un non-Indien (une mesure considérée discriminatoire), le droit de s'inscrire au registre des Indiens. Voir le site du Ministère de la justice Canada à www.justice.gc.ca.

⁵ On dénombre par ailleurs 10 groupes Premières nations dispersés dans 22 réserves dans le District du Grand Vancouver (*Greater Vancouver Regional District*). Il s'agit des groupes Katzie, Kwantlen, Matsqui, Musqueam, Squamish, Tsawwassen, Tseil-Waututh, Kwikwetlem, Qayqact et Semihamoo (*Greater Vancouver Regional District*, 2003). La population urbaine autochtone est en constante augmentation (+ 140 % entre 1981 et 2001). En 1981, la population autochtone à Vancouver était estimée s'élever à 15 380 personnes. Les estimations évaluent ce chiffre à 31 140 en 1996, 36 860 en 2001, puis 40 310 en 2006 (Statistique Canada, 2009). Pour voir une carte interactive des langues autochtones en Colombie-Britannique, aller à <http://maps.fphlcc.ca/>.

⁶ Pour 1 172 790 personnes pour l'ensemble du Canada. En 2001, ce chiffre s'élève à 976 300 personnes. Seulement 21 % des Autochtones au Canada indiquaient alors une langue maternelle autochtone, contre 26 % en 1996. Parmi ceux-ci, une personne sur quatre indique qu'elle peut entretenir une conversation en langue autochtone (Statistique Canada, 2001). En 2006, le recensement porte sur « l'identité autochtone » et l'auto-déclaration d'appartenance (Statistique Canada, 2008) et non plus sur des déclarations d'affiliation linguistique. L'effectif des locuteurs de langues autochtones diminue ainsi fortement depuis plusieurs décennies alors même que subsistent, chez les non locuteurs, un ensemble de caractéristiques culturelles, économiques et sociales

Colombie-Britannique, les chiffres sont plus inquiétants encore. Le nombre total de locuteurs avancés de la langue halq'eméylem était encore estimé entre 50 et 75 en 1993, tous âgés de plus de 60 ans. En 2000, moins d'une douzaine d'entre eux étaient encore vivants. Aujourd'hui, il semble que trois locutrices de l'halq'eméylem, des aînées (*Elders*) âgées de 70 à 90 ans, peuvent encore transmettre la langue. Pour tous les autres locuteurs, la langue est une langue apprise tardivement (bien qu'il semble que certains enfants aient été cachés et aient ainsi pu échapper à l'arrachement de leurs parents⁷).

Les raisons qui expliquent la perte de la langue halq'eméylem sont liées à différents facteurs, en particulier l'effort du gouvernement canadien d'éradiquer par le passé toute traces des langues et cultures autochtones. Ces facteurs incluent l'interdiction des cérémonies tribales (le *Potlatch Ban*, 1884-1951) ; l'arrachement des terres et une ségrégation territoriale avec l'imposition du système des réserves⁸ (Carlson, 2001) ; les pratiques de dé-nominations (Sterling, 2009) ; une politique de dislocation générationnelle, avec la séparation systématique des enfants de leurs familles et l'imposition de l'internat dans les écoles résidentielles jusqu'à l'adolescence (Battiste, 2000 ; Battiste, Barman, 1995 ; Beynon *et al.*, 2008 ; Haig-Brown, 2006).

Ainsi Sterling (2009 : 18-19) relate l'expérience traumatique de Seepeetza, une petite fille salish, à son arrivée dans l'école résidentielle pour les Indiens au début des années 1960⁹, à l'âge de 6 ans :

[...] Soeur Maura me demanda mon nom. Je lui répondis je m'appelle Seepeetza. Elle se fâcha alors très fort comme si j'avais fait quelque chose de terrible. Elle me dit de ne jamais répéter ce mot. Elle me dit que si j'avais une sœur d'aller la voir et de lui demander quel était mon nom. [...] J'ai demandé [à ma sœur] quel était mon nom. Elle me dit que c'était Martha Stone. Je le répétais et répétais encore. Puis je courus le redire à Soeur Maura. [3]

De tels témoignages, loin d'être isolés, révèlent à quel point la nomination est associée à des épisodes douloureux pour les groupes considérés, qui ont perdu de surcroît non seulement le droit à leur nom, mais aussi les pratiques et les rituels associés au don du nom à l'enfant. En effet, la séparation systématique des enfants de leurs familles de l'âge de 6 ans jusqu'à l'adolescence a entraîné un traumatisme profond pour les groupes considérés (on parle au Canada des « survivants » des écoles résidentielles indiennes, voir notamment Haig-Brown, 2006), la perte des repères familiaux et des savoirs liés à la parentalité, une santé plus précaire que les autres Canadiens, des troubles du comportement et un taux de suicide le plus élevé du Canada. Au point que Santé Canada a mis sur pied depuis 2006 un programme spécial d'aide à la santé pour les Autochtones :

spécifiques. Une note après les tableaux présentés rappelle toutefois au lecteur d'utiliser ces données « avec prudence ».

⁷ Il semble que ce soit le cas pour une de nos interlocutrices qui nous a révélé ce fait lors d'un entretien biographique. Il nous a été toutefois impossible de savoir si cela est vrai pour d'autres locuteurs pour qui la langue halq'eméylem resterait alors encore aujourd'hui une langue acquise dans l'enfance.

⁸ En Colombie-Britannique, les premières réserves mises en place sur le territoire traditionnel Stó:lō datent de 1858, en réponse à la ruée vers l'or dans la Vallée du Fraser et aux tensions que l'arrivée massive des mineurs a entraîné entre ceux-ci et les populations locales. La fin de la ruée vers l'or ne résout pas la question, puisque ce sont alors les fermiers britanniques nouvellement arrivés qui occupent les terres pour les réserver à une agriculture de style européen.

⁹ Les dernières écoles résidentielles en Colombie-Britannique ont fermé leurs portes en 1983 sur l'île de Vancouver, et en 1984 à Mission, dans la Vallée du Fraser, tout près de la réserve où nous avons mené nos enquêtes. Le 11 juin 2008, le Premier Ministre Stephen Harper a présenté les excuses du gouvernement dans le discours du Pardon, en regrettant la politique qui édictait de « détruire l'indien dans l'enfant » (« *Killing the Indian in the child* »).

Le programme Indian Residential Schools Resolution Health Support procure des services d'aide à la santé émotionnelle et mentale aux anciens élèves des écoles résidentielles et à leurs familles avant, pendant et après leur participation aux accords de conciliation (Settlement Agreement), ceux-ci incluant les compensations de l'expérience commune (Common Experience Payments) et les procédures d'évaluation indépendante (Independent Assessment Process,) ainsi qu'à ceux participant aux événements de la Commission de Vérité et Réconciliation (Truth and Reconciliation Commission) et aux autres activités de commémoration. (Indian Residential Schools Resolution Health Support Program, Health Canada, accessible en ligne à www.hc.sc.gc.ca) [4]

Dans ce contexte particulier et complexe, à un moment de l'histoire où les Premières nations reprennent en main leur propre gouvernance¹⁰ (réappropriation des territoires ancestraux, auto-gouvernance territoriale et législative, système d'élections, revitalisation des langues, éducation), il nous a semblé important d'écouter de jeunes mères parler de leur expérience de la maternité, du choix du prénom de leur enfant à venir, pour dérouler avec elles quelques trames discursives où se tissent récit de famille et récit personnel, mythe et spiritualité, expérience de l'ordinaire et du sacré : « [...] prénommer, c'est faire référence à des mythes symboliques auxquels il [l'enfant] est rattaché par sa filiation, et qui pourront dérouler sa propre histoire à travers ce qu'il est et ce qu'il deviendra » (Kouassi Kouakou, 2004 : 55).

Nous déroulerons ainsi plusieurs fils de la nomination : celle qui concerne les lieux, les peuples et les personnes, ici sous l'angle particulier de la prénomination des enfants à naître ou nouveaux nés.

Contextes et co-textes des enjeux d'identité(s). La dé-nomination des lieux, des peuples et des personnes

L'onomastique, qu'il s'agisse des domaines de l'ethnonymie, de la toponymie ou de l'anthroponymie, offre une fenêtre précieuse sur la nomination en lien avec les identités, attribuées, héritées ou reconquises. Comme Akin (1999 : 7) le signale :

Les opérations de dénomination et de redénomination des personnes, des populations, des lieux et des langues sont, certes, des processus permanents, qui apparaissent à la fois comme reflets et producteurs des pratiques sociales. [...] a provoqué des restructurations géopolitiques et des repositionnements identitaires, dans lesquels les noms interviennent en tant que puissants moyens d'identification et de reconnaissance sociales.

En partant du principe que l'identité doit être saisie de façon dynamique, fluide et holistique, Akin (1999) encourage une approche sociolangagière et dynamique de l'étude des processus de nomination, qui en envisage les actualisations discursives dans leur contexte de réalisation (p. 8), et qui puisse rendre compte des investissements symboliques, des stratégies de résistance linguistique et des enjeux de pouvoir associés à ces pratiques et à leur verbalisation située (p. 9). En ce sens, les désignations onomastiques, au carrefour de la linguistique, de la géographie, de l'histoire, de l'anthropologie, révèlent tout à la fois des mises en récit de l'espace, physique et symbolique, et une matérialisation des identités individuelles et collectives (Bulot, 2004a et b ; Moïse, 2003).

¹⁰ Voir par exemple le site du Centre national pour la gouvernance des Premières nations (CNGPN) à <http://www.fngovernance.org/>

Les noms de lieux comme texte et contexte

Une incursion rapide dans les catégorisations et sémantisations de l'espace permet d'interroger le contexte historique et idéologique dans lequel celles-ci s'inscrivent, contexte qui peut s'observer tout à la fois dans l'usage politique de la toponymie ou des odonymes (les noms de rues).

Il n'est pas anodin de noter, par exemple, l'apparition récente de panneaux trilingues en anglais et en deux langues autochtones sur l'autoroute liant Vancouver et Whistler, le *Sea to Sky Highway*, au moment des Jeux Olympiques tenus en février 2010 (voir pour exemple la photographie 1 présentée en annexe). De la même façon, on peut noter l'apparition de plaques et panneaux de rues bilingues, dont une fonction secondaire est de marquer symboliquement les frontières de la réserve autochtone au sein de la ville (voir pour exemple la photographie 2 présentée en annexe).

Ces affichages révèlent des aménagements linguistiques à tiroirs, dont les effets sont, en premier lieu, symboliques. Les signalisations de l'autoroute libellées en plusieurs langues autochtones ne sont pas les équivalents actuels des dénominations en anglais des villes de la région mais des endonymes, qui expriment le nom ancestral des territoires. Le bilinguisme des panneaux routiers apporte en ce sens peu d'information ; il a une valeur surtout symbolique (Brohy et Py, 2008) qui révèle un « imaginaire communautaire » des groupes en présence (Alén Garabato, Boyer, Brohy, 2008). Cette signalisation qui s'affiche en plusieurs langues érige la Colombie-Britannique, au moment où celle-ci s'offre au regard du monde, comme un espace ouvert qui ne craint pas de mettre en avant ses racines et d'exhiber son altérité. La désignation onomastique se révèle ainsi comme un acte d'affirmation identitaire, une réappropriation linguistico-territoriale, mais dont les valeurs sont différentes pour les différents groupes en présence, et qui reste, de fait, très limitée géographiquement (les abords de l'autoroute, les réserves). Ces marquages signalétiques, s'ils appartiennent au présent, cohabitent avec d'autres formes de tracés symboliques (comme les mâts totémiques partout présents en Colombie-Britannique, ou les maisons longues cérémonielles) et constituent, de fait, les manifestations discursives d'une « mémoire sociolinguistique » (Bulot, 2004b : 147).

Les dénominations choronymiques affichées dans ces panneaux ne recouvrent pas non plus, surtout, une même représentation du « lieu ». Cyr et Nagugwes Metallic (1999 : 152 ; voir aussi Moore, 2006) font ainsi remarquer que les noms de lieux autochtones réfèrent « soit à un aspect du paysage et à l'usage qu'en faisaient les ancêtres, soit à un événement historique, soit, aspect tout aussi important, à une portion de la mythologie [migmaq] originelle ». Pour Battiste (2002), cette relation à l'environnement est intimement liée au système de connaissance autochtone, et dépasse en ce sens ce que peut exposer une première lecture sociolinguistique du paysage linguistique. La complexité locative, le rapport à l'espace et au nom des lieux révèlent de fait une relation métaphorique, métaphysique, écologique et spirituelle ; ces construits symboliques multidimensionnels fondent les épistémologies autochtones, centrées sur le monde naturel et les éléments (Cajete, 2005) :

La connaissance indigène est aussi intrinsèquement liée à la terre, pas à la terre en général mais à des paysages particuliers, à des modèles géologiques et des biomes où les cérémonies peuvent se tenir correctement, les histoires peuvent être correctement récitées, les herbes médicinales correctement recueillies, et les transferts de savoirs correctement transmis. L'assurance de la transmission complète et précise de la connaissance et de l'autorité de génération en génération ne dépend pas seulement du maintien des cérémonies, que la loi canadienne traite comme art plutôt que comme science, mais aussi dans le maintien de l'intégrité de la terre elle-même. (Battiste, 2002 : 13) [5]

De fait, McHalsie (2001) écrit que la nomination des lieux à l'intérieur du territoire Stó:lō (*S'óhl Téméxw*) a commencé il y a plusieurs milliers d'années pour continuer aujourd'hui encore. Les familles ont des noms pour certains lieux qu'elles sont seules à connaître, tandis que d'autres sont connus et partagés par de nombreuses communautés (p. 134). Les processus de nominations aborigènes ont toutefois été disqualifiés au moment de la colonisation des territoires et il est devenu difficile d'en comprendre les mécanismes qui sont intrinsèquement liés à la langue, et font appel tout à la fois à la tradition orale et aux savoirs des anciens. Selon McHalsie toujours, les toponymes Stó:lō relèvent de trois catégories : ceux liés à des événements historiques et qui en révèlent l'agentivité humaine (*sqwelqwel*), ceux qui permettent de se localiser et de se déplacer dans le paysage, et ceux retraçant des événements mythiques, de type orphique ou liés au Transformateur¹¹ :

Les noms de la première catégorie peuvent changer, ou de nouveaux noms peuvent être créés pour refléter l'expérience continuée du peuple Stó:lō. Au sein de la seconde catégorie, les noms peuvent tomber en désuétude ou être remplacés par d'autres pour leur pertinence plus immédiate pour les personnes qui voyagent vers de nouveaux lieux ou vers d'anciens lieux de nouvelles façons. La dernière catégorie de noms est véritablement sacrée et vouée à rester inchangée. [...] Les noms parlent de lieux de guerre et d'embuscades et nous enseignent pourtant le principe important de partager les ressources intertribales. [...] Certains noms nous montrent où cueillir les herbes et les plantes pour la médecine et la nourriture, tandis que d'autres marquent les lieux où est tombée la foudre là où un shxwlá:m a perdu la bataille comme les plus puissants Xexá:ls, les transformeurs. (McHalsie, 2001 : 134-135) [6]

De la même façon, Thom (2004), qui s'appuie sur une approche phénoménologique des noms de lieux, explique la place de la dénomination topographique dans les récits des anciens (*Sxwoxwiyám*), récits qui narrent les relations écologiques et spirituelles entre les humains et les ancêtres humains et non-humains (animaux, pierre, arbres) et entre les humains et l'espace, ainsi que les expériences de transformation qui leur sont liées. C'est alors l'interrelation entre récit mythique et récit d'expérience (le mythe étant compris ici comme participant de la perception du réel) qui exprime pour les groupes concernés un horizon de sens.

Altéro-ethnonymes et affiliations autonomiques

La terminologie attachée aux peuples autochtones en Amérique du nord et au Canada est variable et idéologiquement marquée. Aux Etats-Unis par exemple, on parle de *American Indian* (Amérindien), *Native American* (Américain natif), ou de *Indian* (Indien), ce dernier terme étant jugé péjoratif au Canada où on ne l'emploie pas dans les usages courants. Le Canada utilise le terme de Première nation (*First Nation*)¹², tandis que le terme « autochtone » recouvre les groupes Premières nations, Inuit et Métis, les trois groupes reconnus

¹¹ Pour cette catégorie, McHalsie (2001) donne l'exemple de Swoymelh, le nom de New Westminster (un district du grand Vancouver) qui signifie « le lieu où les hommes sont morts » et fait référence à un guerrier transformé en pierre à cet endroit par les Transformateurs (*Xexá:ls*) qui y voyageaient. L'auteur réfère notamment au journal tenu par Simon Fraser (1808) et celui de la Hudson Bay Company (1827) qui figurent parmi les premiers documents faisant état de certains toponymes en halq'eméylem. Ce n'est qu'en 1894 que Franz Boas établit une première toponymie détaillée de S'óhl Téméxw. On notera aussi tout particulièrement, parmi d'autres, le travail de recensement des toponymes halq'eméylem établi par le linguiste Brent Galloway, en partenariat avec le Coqualeetza Education Training Centre. Ce travail est désormais poursuivi par Albert (Sonny) McHalsie, avec l'aide de plusieurs anciens, notamment Rosaleen George et Elizabeth Herrling, et du *Stó:lō Shxweli Language Program*. McHalsie a ainsi pu retracer 727 toponymes halq'eméylem.

¹² Par opposition aux Peuples fondateurs du Canada : les Anglais et les Français.

officiellement par le gouvernement¹³. Ces dénominations sont toutefois remises sérieusement en question par les Autochtones eux-mêmes, depuis longtemps. Nagel (1997 : xi) note, dans une mise au point terminologique au début de son ouvrage, la mise au point faite par l'activiste Russel Means, qui déclare dès 1980 :

Vous noterez que j'utilise le terme Indien américain (American Indian) plutôt qu'Américain natif (Native American) ou peuple indigène natif (Native indigenous people) ou Amériendien (Amerindian) quand je fais référence à mon peuple. L'ensemble de ces termes sont l'objet de controverses... premièrement il semble que Indien américain est rejeté pour son origine européenne – ce qui est vrai. Mais tous les termes susmentionnés sont européens dans leur origine. [7]

Les assignations imposées ne correspondent pas à la manière dont les groupes s'auto-définissent (Yellowbird, 1999). Elles sont renforcées par les politiques différentielles que les Etats mettent en place, que celles-ci soient de type discriminatoire (comme les écoles résidentielles) ou réparatrices. Nagel note encore que « *L'ethnicité est politiquement construite de différentes manières : à travers les désignations officielles, à travers la distribution ethnicisée des ressources, et à travers les règles et structures de l'accès politique* » (1997 : 28) [8].

Taiaiake (2009 : 6) donne pour sa part l'exemple de Thohahoken, de la Nation Mohawk, qui explique sa préférence pour le terme *indigène (Indigenous)* plutôt qu'autochtone (qu'on trouve aussi parfois traduit en français par *aborigène (Aboriginal)*) :

Le terme « indigène » dans ma recherche correspond plus particulièrement à notre mot « onkwehonwe ». Le mot indigène a des racines latines basées sur les termes « indignere » qui signifie grosso modo « qui vit dans un endroit ». Par contraste, le terme « indigent » contient les racines latines « indu-igere » et se traduit grossièrement par « qui manque de /veut un endroit ». Les colons et colonisateurs sont des gens indigents qui ne peuvent vivre chez eux et qui sont alors partis chez quelqu'un d'autre. [9]

Les sources d'accès à l'anthroponymie restent difficiles à trouver, principalement parce qu'il reste peu de survivances des pratiques culturelles avant le contact avec les Européens, et qu'après celui-ci, les sources sont sporadiques et n'offrent qu'une lucarne sur des pratiques imposées, manifestes des préjudices à l'encontre des peuples autochtones, ainsi que le révèle l'extrait suivant, tiré de Bahr (2004) qui rapporte le regard de missionnaires au début des années 1920 :

Le Navajo montre beaucoup de timidité quand on lui demande de dire son nom. A la question : Da inlye ? Comment t'appelles-tu, ou quel est ton nom ? Il répond invariablement : Quolla ! une expression navajo équivalente au quien sabe en espagnol pour je ne sais pas, ou il répondra : attin, je n'en ai pas, ou il n'y en a pas. Si vous poussez la question : Comment les Navajo, ton père et ta mère et les autres, t'appellent-ils ? La même réponse est donnée. On pense d'abord ils font cela pour des raisons de peur religieuse ou par superstition, mais après avoir entendu un certain nombre de noms navajo, on finit par trouver que la timidité et la réticence sont une conséquence logique.

Les Navajo, comme de fait presque tous les Indiens, ne s'appellent pas les uns les autres par ces noms hautement poétiques comme il arrive de les lire dans les nouvelles et les romans. Il n'y a pas d'Antilope qui vole, de Cheval caracolant, d'Aigle qui prend son essor, de Pin dominant, mais on rencontre des noms aussi prosaïques que le Fils du

¹³ Le terme Indigène permet d'inclure des groupes autochtones non canadiens comme, notamment, les Polynésiens.

Menteur, le Tueur d'homme, l'Ane hirsute, et une série d'autres noms qui réfèrent à un défaut naturel ou une déformation anormale dans l'apparence extérieure d'un individu. Bien sûr, personne, pas même un homme blanc, à qui on demande son nom serait impatient de répondre, par exemple, je m'appelle Ane hirsute ou Œil qui louche, ou Piedbot, voire même Chan Nt'lisi, qui ne sonne pas très bien en bon Anglo-Saxon. (Père Léopold Ostermann, 1918, cité dans Bahr, 2004 : 518) [10]

En Colombie-Britannique, l'enregistrement des naissances, des mariages et des décès remonte à 1872, bien que les registres ne soient pas toujours complets¹⁴. Ces registres nous apportent toutefois des informations importantes concernant la manière dont les noms indiens sont enregistrés, bien que là encore il soit difficile de les recenser, soit que les variations orthographiques et phonétiques rendent opaques les patronymes ou que leur enregistrement n'ait pas été effectué (beaucoup de registres se contentent d'inscrire un nom indien comme « non connu » car trop difficile à transcrire phonétiquement pour l'employé du gouvernement). Les Archives Nationales du Canada¹⁵ notent aussi l'usage autrefois courant d'attribuer un prénom européen assigné et d'inscrire le nom patronymique comme « inconnu ». On trouve ainsi dans les registres de mariage, Mary Unknown qui épouse John Unknown. Une autre pratique courante était d'attribuer comme nom patronymique le nom européen attribué au père de la personne. Ainsi John fils de Peter devient dans les registres officiels John Peter (Ministry of Health Planning, 2004, voir <http://www.health.gov.bc.ca/library/publications/>)¹⁶. Le *British Columbia Name Act* ne spécifie pas quels noms sont ou ne sont pas acceptés, mais on trouve sur le site du gouvernement certaines recommandations lorsqu'un parent vient enregistrer son enfant, notamment que seuls les accents ou diacritiques du français sont acceptés. Une liste (reproduite ci-dessous) est donnée comme référence sur le site du gouvernement.

<i>Accent Mark</i>	<i>Letters</i>
Acute	Á É Í Ó Ú Ý
Grave	À È Ì Ò Ù
Circumflex	Â Ê Î Ô Û
Umlaut	Ä Ë Ï Ö Ü
Cedilla	Ç

¹⁴ On note ainsi beaucoup d'erreurs mais le fait, aussi, qu'à différentes périodes, ces recensements excluaient les « Indiens » (Indians) et les Chinois (*Births, Deaths and Marriages Act of 1872*), loi amendée en 1897 pour inclure les Autochtones, les Chinois et les Japonais, pour en exclure à nouveau les Autochtones des registres provinciaux de 1899 jusqu'en 1916 (voir <http://www.bcarchives.gov.bc.ca/services/inquiry/faqs/faq.htm#abname>).

¹⁵ Voir Bibliothèque et Archives Canada accessible en ligne à : <http://www.archives.ca>. Voir aussi *Genealogy Resources for British Columbians, British Columbia Vital Statistics Agency, 2004, Ministry of Health Planning* à : <http://www.vs.gov.bc.ca/forms/genealogy2000.pdf>.

La Secwepemc Cultural Education Society détient par ailleurs des registres généalogiques autochtones qui incluent les registres des baptêmes, des transcriptions d'histoires orales et d'autres documents de regroupements familiaux. Le United Native Nations a mis sur pied un programme de réunification des familles (*Family Reunification Program*) qui aide les personnes autochtones adoptées à retrouver leurs racines et leurs ancêtres. Le centre de ressources de l'Union des Chefs Indiens de la Colombie-Britannique (*Union of British Columbia Indian Chiefs Resource Center*) rassemble aussi des documents généalogiques incluant des recensements et des listes d'indiens enregistrés, ainsi que des archives de la Hudson's Bay Company.

¹⁶ A titre d'exemple, le terme Navajo semble être dérivé d'une expression des Pueblo voisins, signifiant « ennemis des terres cultivées », en référence aux hostilités entre ces différents groupes. Les Navajos s'auto-identifient comme le peuple Diné, ce qui signifie « les hommes de la surface de la terre ». De la même manière, le terme Inuit signifie Les hommes (*The people*) dans la langue inuktitut, tandis qu'on pense que le terme Eskimo qui était auparavant utilisé pour désigner le groupe est un terme cree qui signifie « mangeur de viande crue », bien que l'étymologie du terme reste floue. Dans leurs travaux, Louis-Jean Calvet et Pierre Martinez citent tous deux d'autres exemples similaires dans d'autres parties du monde.

Tant les hétéro-assignations que les affiliations autonymiques sont ainsi, aussi, investies d'idéologie et donnent à voir les contours d'un « imaginaire social » à l'œuvre dans les discours et les pratiques (Boyer, 2003 ; Moore et Py, 2008). Elles révèlent des référenciations multiples dans des espaces de tension identitaire, la (dé)solidarité avec des idéaux et des valeurs sociales, l'adhésion à un dispositif représentationnel légitime ou illégitime (Moore et Brohy, sous presse). C'est dans la collision entre des interprétations différentes de la réalité du monde et de soi que surgit le besoin d'identification et celui de nommer (Pavlenko et Blackledge, 2004). Ce discours identitaire s'inscrit dans une histoire des groupes, et de leurs contacts, de leurs relations et des évolutions de celles-ci dans le temps et l'espace :

La question de l'auto-identification est une marque de la période post-moderne. Dire « voici qui nous sommes » n'est pas seulement une affirmation culturelle, mais aussi une affirmation politique. Certains défendent le point de vue que seuls les peuples eux-mêmes ont le droit de s'identifier comme ils le souhaitent. Selon ce processus, les Eskimo sont devenus les Inuit ; les Kwakiutl les Kwakwaka'wakw ; et les Shuswap les Secwepemc. La redénomination n'a pas seulement à voir avec donner aux autres un nom pour appeler un groupe, mais de manière plus importante, elle reflète quelque chose d'important que le groupe a appris à propos de lui-même. (Murphy, Nicholas, Ignace, 1999 : 131) [11]

Noms et Identités. Le choix du prénom comme recon-naissance

On observe une grande variété dans les processus, complexes, de nomination selon les groupes. Hassoun (1995), dans une étude des attributions du (pré)nom chez les Hmong au Laos puis en France, distingue par exemple cinq possibilités de prénomination : un nom traditionnel hmong, un prénom français, un nom hmong et un prénom français, un nom hmong « nouveau » ou « nom de maturité » donné à l'enfant pour remplacer le nom d'enfant traditionnel et un nom créé d'inspiration pluriculturelle (p. 241). Dans une étude sur les processus de nomination chez les Toussian en Afrique de l'ouest, Sanogo (non daté) distingue pour sa part trois types de prénoms qui marquent chacun un moment important de la vie personnelle et sociale de chacun : les prénoms de naissance (liés au rang chrono-sexuel selon l'ordre de naissance de l'enfant dans sa fratrie), les prénoms de la petite initiation et les prénoms de la grande initiation¹⁷. Comme Kouassi Kouakou (2004 : 55) le rappelle, le prénom est « *un objet social et culturel, daté et repérable géographiquement, comme en fonction des époques et des cultures* ». L'auteur rappelle ainsi que dans son pays, la Côte d'Ivoire, ce n'est qu'après l'indépendance (en 1974) que le patronyme a été imposé, une décision qu'il décrit comme catastrophique puisqu'elle rend les règles matrimoniales traditionnelles impraticables. La question du patronyme, ou celle du prénom qu'on acquiert à la naissance, sont ainsi des constructions culturelles marquées, qui ne rendent compte que d'un spectre limité des pratiques identitaires. Patronyme, nom d'enfant et nom de maturité, prénom de maison (surnom), le prénom se donne et se porte (Varro, 1994) et distingue l'enfant des autres enfants de la fratrie et de la famille élargie, tout en le reliant à d'autres membres de sa parenté qui ont marqué la mémoire symbolique de la famille et de la communauté pour leur excellence.

De la même façon, les règles et rituels de prénomination des enfants dans les communautés autochtones sont aussi marqués par une assez grande diversité. Haviland *et al.* (2008) notent par exemple que le peuple aymara du village de Laymi en Bolivie ne nomme les enfants que lorsque ceux-ci parlent la langue, à peu près à l'âge de 2 ans. Tandis que de nombreuses communautés ne nomment plus une personne décédée par son nom (c'est le cas par exemple

¹⁷ L'auteur signale ainsi, qu'au niveau de l'administration, la pratique qui consiste à fixer les prénoms, une fois pour toute, à la déclaration de naissance sur un registre administratif, est une entrave assez importante à la survie culturelle des groupes.

chez les Navajos dans le sud-ouest des Etats-Unis, mais aussi parmi les membres de la Nation Stó:lō de Colombie-Britannique), il n'en va pas de même pour tous les groupes. Les femmes Inuit Netsilik de l'arctique canadien, lorsqu'elles vivent un accouchement difficile, appellent un membre de leur famille décédé dont elles reconnaissent des vertus particulières. Leur enfant portera alors, à la naissance, le nom de la personne décédée (Haviland *et al.*, 2005 : 128). Un enfant hopi du sud-ouest des Etats-Unis naît pour le clan de sa mère, et recevra son nom au matin du douzième jour de sa naissance selon un rituel cérémoniel particulier. L'enfant reçoit un autre nom lors d'une cérémonie religieuse à l'âge de 6 ans. Il reçoit enfin son nom définitif en atteignant l'âge adulte. Les Navajos traditionalistes donnent un nom à la naissance, tandis que l'enfant acquiert un nom ancestral lorsqu'il rit pour la première fois, occasion de célébrer le Chi Dlo Dil, la cérémonie du premier rire, qu'on considère comme la première expression du langage chez ce dernier.

Comme Bright (2003 : 672) le rappelle :

On peut donner un « vrai » nom à un enfant à la naissance mais celui-ci sera gardé secret toute sa vie. Ailleurs, un « vrai » nom peut être connu publiquement sans être pour autant utilisé de manière courante ; la plupart du temps, un surnom – parfois descriptif, comme Petit – peut être utilisé. Une personne peut recevoir différents noms à différentes périodes de sa vie ou par des personnes différentes si les conditions changent. L'utilisation de certains noms dans certaines circonstances peut être interdit par des tabous religieux ; ou encore, ces noms peuvent être remplacés par des surnoms descriptifs. A cause de ces différents facteurs, il peut être difficile pour un chercheur externe au groupe de déterminer quel est le « vrai » nom d'une personne ni même de pouvoir déterminer quel nom est d'emploi courant dans la communauté ; les tabous sont le plus souvent encore plus stricts si on parle avec des personnes qui ne sont pas membres du groupe. [12]

La nomination performe ainsi tout à la fois une compétence symbolique (Zittoun, 2004) mais aussi une connection, l'évocation d'une relation écologique située.

Posture de recherche et méthodologie

Une ethno-sociolinguistique impliquée

Notre approche qualitative, d'inspiration ethno-sociolinguistique (Blanchet, 2000 et 2007) s'inscrit dans une éthique où le chercheur prend un engagement de responsabilisation (Forlot, 2008 : 61). En effet, comme Varro le rappelle (1994), le questionnement sur la nomination est une vieille tradition¹⁸, dont « *la signification sociale est reconnue comme un élément important de l'élaboration identitaire* » mais où, aussi, les « *gens sont considérés comme des informateurs et ce qu'ils ont à dire sur leurs appellations est traité comme un renseignement, à la manière des autres données factuelles* » (p. 122). Nous cherchons, pour notre part, à inscrire notre questionnement dans une éthique de la compréhension conscientisée de la complexité (Morin, 1990 et 2005), qui est « *de faire science avec (cum scientia : conscience), avec l'autre et avec soi-même, self-conscience* » (Morin et Le Moigne, 1999 : 18). Nous considérons ainsi que les narrations que nous sollicitons participent d'un « *storywork* » au sens d'Archibald (2001), qui implique le co-engagement de celui qui raconte et de celui qui écoute dans l'histoire et son interprétation, un investissement et un effort conjoints dans la posture altéritaire et dans les mises en sens, « *une implication forte du chercheur au risque de sa transformation* » (de Robillard, 2008, vol. 2 : 5) :

¹⁸ L'auteure signale ainsi un traité sur l'origine des noms et des surnoms datant de 1681.

J'ai aussi appris à apprécier comment les histoires nous engagent à les écouter et à apprendre à penser profondément et à apprendre comment les refléter dans nos actions et réactions. [...] J'ai nommé cette pédagogie storywork à cause de l'engagement entre l'histoire, story, le conteur, et celui écoute et la création d'une synergie de sens au travers de l'histoire et parce que chacun doit travailler pour obtenir sens et compréhension. (Archibald, 2001 : 1) [13]

Ce n'est qu'avec cette prise de risque, au moment de construire une recherche avec un groupe autochtone, qu'il devient possible de comprendre l'écologie dans laquelle celle-ci s'inscrit, d'en interroger les finalités, et les rôles que chacun va y jouer. Les chercheurs autochtones dénoncent en effet depuis longtemps le positionnement du chercheur non-autochtone qui travaille « sur » une population autochtone, et non pas *avec et pour* elle (Haig-Brown, Archibald, 1996 ; Pidgeon, Cox, Donna, 2002 ; Smith L.T., 1999 ; Wilson, 2001).

Cette étude, que nous avons cherché à ancrer dans son écologie globale, s'intègre au sein d'une recherche plus large, débutée en mars 2007, et menée en étroite collaboration avec une communauté Stó:lō. Elle s'inscrit dans l'effort de mise en place d'un programme de revitalisation de la langue halq'eméylem, à Chilliwack (*Ts'elxwéyeqw*), une petite ville de Colombie-Britannique située à une soixantaine de kilomètres de Vancouver. Nous y avons d'abord observé le Programme Stó:lō d'aide préscolaire pour la famille (*Head Start Family Program*) organisé sur la réserve, avec la participation de plusieurs aînées (*Elders*), dernières locutrices de la langue, deux enseignantes d'halq'eméylem, plusieurs aides pédagogiques et une cuisinière. Le programme observé accueille les enfants de la naissance à 6 ans et leurs familles et propose une variété d'activités tournées autour de la protection de la langue et de la culture, de la santé de l'enfant et du développement du lien intergénérationnel, regroupant ainsi les mères (plus rarement des pères), tantes, sœurs, grand-mères pour plusieurs heures, plusieurs jours par semaine (voir MacDonald, 2009 et MacDonald, Moore, Stone et Buse, 2009). Les programmes intergénérationnels constituent un lieu clef de la transmission des valeurs, ainsi que du renforcement et du soutien de l'identité et la culture autochtones pour les familles et les jeunes (Ball, Pence, Pierre et Kuehne, 2002). Nous avons été invitées à participer aux activités quotidiennes pendant plusieurs mois, puis à un programme d'immersion mis sur pied pendant l'été 2009, et avons pu filmer des journées choisies par les participants, liant ainsi l'orientation ethnographique de notre travail à la mise à disposition pour les familles de plusieurs documentaires sous forme de DVD sur leurs activités, destinés à soutenir celles-ci, notamment du point de vue linguistique. Ceux-ci ont été reproduits en nombre et distribués à tous les participants.

Cette collaboration a évolué et nous avons été à plusieurs reprises invitées à des événements tribaux, notamment une cérémonie honorant les bébés (que nous avons aussi, à la demande des participants, filmée, dupliquée et redistribuée). Un autre événement clef est la présentation conjointe, avec les deux enseignantes d'halq'eméylem, d'une communication à une conférence internationale sur la revitalisation des langues tenues à l'université d'Arizona à Tempe (Arizona State University) en avril 2009, ayant ensuite donné lieu à l'écriture d'un article commun (MacDonald, Moore, Steward et Norris, sous presse). Cet événement a eu, au moins, deux conséquences importantes dans le cadre de notre réflexion pour cet article. Il a donné lieu à la négociation du nom sous lequel inscrire nos co-auteurs : noms « canadiens », accompagnés ou non de leur nom « indien », et dans quel ordre¹⁹. La participation à la

¹⁹ La question s'est négociée au travers de l'échange de plusieurs courriels électroniques, ces négociations étant indicatives de l'ordre non fixé du prénom (canadien et indien) et du nom pour nos collègues et de la variété des pratiques à l'écrit (on trouve ainsi, notamment dans les textes académiques, le nom indien des auteurs autochtones entre parenthèses après leur nom canadien). Après plusieurs hésitations, nos collègues ont finalement choisi l'ordre suivant, sans mises entre parenthèses : Koyàlemót Mary Stewart et Seliselwet Bibiana Norris.

conférence a ensuite impulsé la mise sur pied du premier programme immersif en halq'eméylem pour les petits l'été suivant, au cours duquel on nous a attribué à chacune un nom « translitéré » (une adaptation en halq'eméylem du prénom de la personne lorsque celle-ci n'a pas reçu un nom indien) : Molkelet (ou Malchlet) pour Margaret et Taliyel pour Danièle. La translitération des noms est une pratique importante dans les programmes de revitalisation que nous avons observés. Dans ces programmes, les enseignantes commencent leur cours en se présentant (« *je m'appelle Bibiana et mon nom indien dans LA langue est Seliselwet* », voir MacDonald, Moore, Stone et Buse, 2009), puis en demandant aux participantes de se présenter à leur tour en utilisant leur nom canadien, puis traditionnel ou translitéré. Tous les enfants reçoivent aussi un nom translitéré, accompagné d'une représentation stylisée d'un animal, transcrits sur des affichettes collées, typiquement, sur leur casier (voir pour un exemple la photographie 3 présentée en annexe).

Au cours de ces rencontres, il est apparu à quel point les processus de prénomination, notamment les utilisations et les attributions d'un nom indien, constituaient des événements clefs dans les routines collectives, et répondaient tout à la fois à des rituels précis et à des créations idoines. Nous avons ainsi cherché à mieux comprendre comment se construisent ces moments de transmission symbolique, notamment au moment clef que constitue pour des jeunes mères la transition vers la parentalité (Zittoun, 2002, 2004 et 2005).

Nous avons ainsi mené avec douze jeunes mères volontaires, recrutées dans les programmes dont il a été question plus haut ou selon la technique dite de la « boule de neige »²⁰ (Forlot, 2008), des entretiens compréhensifs visant à recueillir leur récit de leur expérience de maternité, à un moment où se renégocient les identités et s'affirment des glottopolitiques familiales concernant les usages et la transmission des langues (Deprez, 1994 et 1999 ; Moore, 2006).

Le corpus est ainsi constitué d'un ensemble mixte de données, dont l'intrication tisse la valeur et l'intensité représentationnelles (Boyer, 2002), incluant les événements où un processus de nomination est en jeu lors d'observations ethnographiques de terrain, et des données d'entretien avec les jeunes mères²¹ ou avec les autres femmes de leurs familles ou du groupe considéré. Ces entretiens se sont déroulés, selon leur choix, au domicile des mères, dans une salle mise à notre disposition dans le bâtiment administratif de la réserve, ou sur les lieux d'événements cérémoniels (*pow-wow*, nomination des bébés).

Les entretiens ont été transcrits intégralement, codés et vérifiés auprès des participantes. Parce que la perspective des individus sur un même événement peut varier considérablement, une deuxième vérification a été effectuée avec notre collègue Vicki Kelly, Métis (Anishinaabe²², Ecossaïse), avec qui nous avons pu discuter nos hypothèses interprétatives. C'est alors que nous avons réalisé qu'il ne nous serait pas possible, pour des questions protocolaires que nous discuterons plus loin, de retourner auprès de nos participantes pour des compléments d'information concernant les récits qu'elles avaient accepté de partager avec nous, comme nous l'avions d'abord prévu.

Ethique et protocole

L'université Simon Fraser suit des procédures éthiques très strictes pour protéger l'anonymat des participants. Il est ainsi habituel de faire signer un formulaire de consentement à chaque participant sur une base individuelle, où le chercheur s'engage à ne pas révéler le nom de ce dernier. Cette procédure est toutefois inadaptée aux populations autochtones, pour

²⁰ La technique de la boule de neige permet aux participants de désigner eux-mêmes les autres personnes qui devraient être incluses dans la recherche.

²¹ On notera toutefois que, dans deux cas, les pères ont souhaité aussi participer à l'entretien.

²² Ojibway.

plusieurs raisons²³. En premier lieu, parce que c'est le groupe (et non pas l'individu), parfois le conseil tribal, qui décide si ses membres participeront ou non à la recherche. La décision est ainsi collective. Dans notre cas, elle s'est prise au cours d'un rassemblement des participantes au programme (incluant tout autant les aînées, les enseignantes, les mères, les aides pédagogiques, les cuisinières, la conductrice de l'autocar), assises en cercle au tapis, après qu'on nous ait demandé de nous présenter (qui est notre famille et d'où nous venons) et de présenter notre travail (ce que l'on fait). Un vote à main levée a eu lieu et, pour que nous soyons acceptées, il était nécessaire que cette décision soit unanime. Il est insultant de faire signer un consentement éthique à une personne, surtout à un aîné qui a accepté de nous parler²⁴. Le simple fait de nous parler constituant en soi un acte de consentement.

Il est aussi important de connaître et de respecter un certain protocole pour entrer en contact avec différents membres de la communauté. Le don (*gift*) est un élément clef de ce protocole, qui marque le respect et l'échange. Lorsque nous avons assisté aux séances de classe dans le programme pour les enfants, nous avons pris soin de toujours arriver avec de la nourriture à partager (caisses de mandarines, etc.). Nous avons aussi toujours été invitées à partager le repas avec les participants, en suivant l'ordre rigoureux suivant : les aînées, les invitées (nous), les enseignantes, les mères, les enfants. Pour les entretiens avec les aînées, nous avons fait appel à une jeune femme, membre de la communauté, le protocole de contact étant particulièrement compliqué. Il est en effet impératif de rencontrer l'aîné(e) avec un cadeau approprié, généralement du tabac ou des herbes récoltées dans des lieux précis. Il est aussi nécessaire de se déplacer par une route et de revenir par une autre, sans retracer ses pas, ce qui peut rendre les visites compliquées compte tenu d'un réseau routier réduit dans les régions éloignées (3 à 4 heures de déplacement pour un entretien dans certains cas). Les entretiens avec les mères ont aussi donné lieu à échanges de cadeaux (après consultation, sous la forme de dons en espèces ou de bons d'achats de notre part). Les deux chercheuses ont participé ensemble au premier entretien sur les récits de maternité. Margaret a ensuite effectué seule le recueil d'entretiens avec les mères, pour différentes raisons, notamment le fait que ceux-ci portaient avant tout sur les expériences, très intimes, de la mise au monde des bébés, et sacrées, comme l'ensevelissement du placenta au pied d'un arbre par les grand-mères. Les choix des prénoms et les processus de nomination constituent une composante de ces récits. Ces entretiens ont pris la forme de conversations entre femmes (avec dans deux occasions le mari), tout le monde étant assis dans une pièce sans être engagé dans une autre activité. Cette information est importante puisque le format des discussions s'est avéré contraindre le récit des participantes, comme nous l'avons découvert plus tard, certaines connaissances ne se partageant que dans une action conjointe. Enfin, il a toujours été entendu que les données appartenaient au groupe tribal qui nous accueillait et aux participants, et une copie de tous les enregistrements (audio et vidéo) et de toutes les photographies prises leur a été remise, sous forme brute ou sous la forme de montages vidéos et photographiques, destinés à en faciliter le visionnage et l'utilisation²⁵ :

She [I.] signed the consent form. We had another discussion about data ownership, something that we had talked about in the parking lot. She had asked who owned the data initially and I

²³ Elle l'est aussi pour les recherches visant à élucider des processus identitaires, par le biais notamment des processus de prénomination.

²⁴ Lors des entretiens individuels avec les jeunes mères, celles-ci ont toutefois signé le consentement éthique ou bien ce consentement a été oralisé lors de l'enregistrement. Une seule mère a refusé que nous utilisions son nom. Elle est désignée ici sous une initiale.

²⁵ Certains montages et diaporamas de nos photographies ont été mis en ligne sur le site de la Nation à <http://www.stolonation.bc.ca/services-and-programs/early-childhood/early-childhood.htm>.

said that I considered it to be jointly owned (between myself and the participants) (Margaret, notes de terrain).²⁶

(Pré)nominations et dynamiques identitaires. *Le nom voyage trois fois*

S. mentioned at one point that the ceremony her father had honoured her with was very impressive and took 4 years of preparation. I found this curious considering she really didn't have a good sense of the meaning of her name (Margaret, notes de terrain)

Traditionnellement, pour la Nation Stó:lō, les relations familiales transcendent sept générations. Carlson (2001 : 28) nous révèle que dans la langue halq'eméylem, le même terme, *tómiyeqw*, sert à exprimer les relations entre arrière-arrière-arrière-arrière grand-parent, arrière-arrière-arrière-arrière grand oncle ou tante, arrière-arrière-arrière-arrière petit fils ou fille et arrière-arrière-arrière-arrière petit neveu ou nièce. Autrement dit, sur le plan culturel, la langue révèle le lien étroit qui unit générations passées, présentes et futures. Le nom de l'enfant précède sa naissance et poursuit une filiation et une intention spirituelle. L'enfant « grandit » dans son nom : « *La dénomination ne coïncide pas avec la naissance de l'enfant. La dénomination est avant et après. Le nom est l'intention spirituelle de l'enfant, elle la nomme, de manière à ce que l'enfant puisse l'entendre résonner et qu'il puisse grandir dans son écho* » (Vicki Kelly, entretien d'interprétation des données, 10 novembre 2010) [14].

Dans un de nos premiers entretiens, avec Eunice et sa mère, cette dernière nous explique ainsi combien il est important de connaître le nom d'une personne et combien ce nom lui est particulier. Il lui est « passé » d'une génération à une autre, par un ancien. Il ne peut être porté et transmis que dans des situations très particulières et selon une ligne de temps précise mais dynamique (« le nom ne peut voyager que trois fois »). Le nom recouvre ainsi un ordre temporel et l'idée de destinée ; il s'associe dès lors aussi à une valeur de sagesse, qui se reçoit plutôt qu'elle ne s'acquiert (même si le nom, d'une certaine manière, « s'attend » parce qu'on ne le reçoit pas à la naissance ou dans la petite enfance) :

Extrait 1

La mère d'E. : You use that name and if you pass that name on it can only be passed on three times and nobody else can take it unless the elders took it. To know the name of someone is very important no one else can use that name. No one else can take it. *The name can only travel three times*

L'idée que le porteur du nom est un réceptacle du voyage de celui-ci est confirmée dans un autre entretien, cette fois avec une jeune mère, Carrielynn, qui parle des noms qui « ont reposé pendant cinq générations » et « qu'on rappelle », et « qui voyagent le long de la lignée » :

Extrait 2

Carrielynn : [he will get his name] when he's older. Like a lot of families will name their babies right away, but my family gives like a pet name when they are small and maybe when they are 12 or in their teens and they start to demonstrate stronger characteristics that they will carry for the rest of their life, they will get an adult name and we have family names that travel down the line. We are actually doing a naming ceremony on January 29th, gosh that's like next week. We've been planning for over a year for the gathering and we are bringing back names that have been resting for like 5 generations. So a couple of these names are from up by Skookumchuck a

²⁶ Pour ne pas alourdir ce texte très long, et à la demande des participantes, nous avons choisi de ne pas traduire les corpus. Nous avons en revanche tenté d'en reformuler au mieux les éléments clefs dans nos commentaires. Les conventions de transcriptions sont présentées en annexe.

couple of them are from here and a couple of them are from Vancouver Island. None of them are new names, they are all brought back

Le fait que certains noms ont reposé pendant plusieurs générations est très certainement lié à la disruption culturelle et l'éclatement familial qu'ont subi les groupes à la suite de l'arrachement systématique des enfants pour éradiquer langue et culture. Plusieurs mères mentionnent en effet que de jeunes membres de leurs familles « reviennent » à la culture et que les cérémonies de don du nom sont une part importante dans ce processus collectif de (re)construction identitaire.

Dans ce contexte complexe, la situation d'Eunice et de sa mère est particulière. Elles sont les seules dans nos entretiens à témoigner que la grand-mère d'Eunice (la mère de sa mère) a été cachée toute jeune enfant pour échapper à l'internat dans une école résidentielle, pour le motif qu'« elle était une personne culturelle », quelqu'un qui « connaît » les noms de tous les membres de la communauté. Cette référence, qui indique un rôle cérémoniel important, nous étonne grandement, étant donné que les enfants étaient normalement envoyés très jeunes dans ces écoles et que ce rôle est, croyions-nous, attribué à un membre âgé et respecté de la communauté, gardien des savoirs sacrés et reconnu sous le titre d'Ancien. C'est pourtant bien ce que confirme la mère d'Eunice quand Margaret et moi marquons notre surprise, en reformulant tour à tour notre demande d'explicitation : « elle était une personne culturelle très jeune ? », « elle était gardienne des noms et de la langue ? », comme le montre l'extrait suivant :

Extrait 3

La mère d'E.: Like my mother she didn't go to residential school. They hid her and kept her away because she was a cultural person that knew all their names

Danièle: You mean she was a cultural person when she was still very young ?

Margaret : She was keeper of the names and the language ?

La mère d'E. : Yes, the protocol and everything for the ceremonies and everything

Il ne nous sera pas possible d'aller plus loin sur ce sujet dans notre entretien. Toutefois, cette particularité explique certainement la grande connaissance du protocole de don du nom que semblent manifester Eunice et sa mère, et leur rapport étroit à la langue halq'eméylem et à son enseignement dans la communauté. En même temps, il remet en question l'idée que le rôle important de gardien s'acquiert nécessairement après un long parcours d'expérience et de spiritualité. Il peut aussi être « reconnu » chez un enfant à un âge très précoce, probablement aussi à la suite de l'observation de comportements particuliers de la part du jeune enfant, et de rêves par des anciens.

Wendy, qui est elle aussi impliquée dans la revitalisation de la langue halq'eméylem, parle de son nom, « Celle qui parle dans la maison », comme d'un nom peu courant dans la communauté puisqu'il s'agit d'un rôle qui n'est d'habitude pas réservé aux femmes. Ce nom qui lui vient de sa grand-mère la situe dans la lignée féminine de parenté et est à l'évidence reconnu et respecté par les membres externes au groupe immédiat. Elle est la seule dans nos entretiens à parler de « nom ancestral » plutôt que de « nom indien » et à préciser qu'il s'agit d'un nom d'usage plutôt courant pour elle, ce qui laisse sous-entendre que Wendy occupe une place centrale et estimée dans sa communauté (elle « parle dans la maison », une référence à la maison longue où se déroulent les événements communautaires cérémoniels), place qui justifie qu'on s'adresse à elle par ce nom plutôt que par son prénom canadien. Elle dit plus loin dans l'entretien chanter et jouer du tambour, d'autres activités réservées à certains des membres de familles particulières (certains chants se transmettent au sein de la famille et ne peuvent être chantés par un membre externe sans autorisation ; cette autorisation constitue un

honneur)²⁷. Elle explique aussi la difficulté à rejoindre certains points précis où se récoltent les herbes médicinales, et le fait que les bains cérémoniaux dans la rivière sont rendus ardues à cause de la construction du barrage qui entraîne des déplacements plus compliqués et dangereux. Toutes activités et connaissances qui placent Wendy comme un membre important de sa communauté :

Extrait 4

Wendy : My ancestral name is Tsemia and I still use my ancestral name and those names tell who you are they give you an identity. When you say your name to another neighbouring community they know which family you belong to because of your name, they have meaning and mine was “The Speaker in the House” and you know normally women didn’t speak in the house, but my great grandmother did and that is who I’m named after and I have spoken in the house, in the big house

Plus tard dans son entretien, Wendy explique comment, enfant, ses parents utilisaient parfois la langue avec elle et ses frères et sœurs, mais qu’elle n’en a entrepris l’apprentissage que tardivement, auprès d’un Ancien. Les Anciens lient clairement son nom avec une mission héritée, rêvée par son grand-père, celle pour elle de transmettre la langue et, donc, de l’enseigner. Dans nos entretiens, Wendy est la première à parler du nom rêvé, et celle qui le fait avec le plus de précision :

Extrait 5

Wendy : I was going to stop [studying] and he [an Elder] said « you need to commit yourself because this was your grandfathers dream and your fathers dream and its your name The Speaker of the House

Thelma, une autre personne très impliquée dans la revitalisation linguistique de l’halq’eméylem, explique que plusieurs stratégies peuvent être employées pour le don du nom : on peut le recevoir d’un membre de la famille, et le nom voyage d’une génération à une autre ; ou on peut demander à un Ancien de penser ou rêver le nom, soit parce qu’il observe l’enfant pendant plusieurs mois ou, lorsque ce n’est pas possible (les membres du groupe étant parfois disséminés dans la province), après qu’on lui ait décrit les caractéristiques physiques et morales de l’enfant :

Extrait 6

Thelma : you can carry on the/ can carry on the traditional family names so somebody in the family would pass their name down generation to generation but what I did was I gave descriptions of my children, strong organizer high cultural person lot of respect for the people humble person lot of respect for the people so my Elder came up with the name of Siamot

Nos entretiens auprès des plus jeunes mères, qui ont grandi sans parler la langue halq’eméylem et que nous avons rencontrées, rappelons-le, par l’intermédiaire du programme de revitalisation de la langue halq’eméylem (un indicateur de leur investissement dans la culture de leur groupe) révèlent, chez elles, des pratiques de nomination à la fois très similaires et très différentes de celles qu’on peut observer auprès d’autres groupes canadiens. Pour la plupart des futurs parents, réfléchir au nom de l’enfant avant et au moment de sa naissance, est un processus important dans la réflexion identitaire, de soi et de l’enfant à naître. Pour plusieurs jeunes mères, ce moment n’est toutefois pas nécessairement anticipé avant la naissance. Le prénom peut être attribué plusieurs jours, voire plusieurs semaines

²⁷ À une autre occasion, une des enseignantes du programme de revitalisation de la langue, Bibiana, qui joue aussi un rôle important de transmetteur de la langue et de la culture dans la communauté, et est elle aussi gardienne de certains chants, nous confie utiliser quotidiennement son nom indien, puisqu’elle l’utilise comme son adresse de courriel internet.

après la naissance, et pour les prénoms qualifiés d'« indiens » par les participantes, plusieurs années plus tard. Voir le bébé permet de déterminer son prénom, et la conscience de la signification de celui-ci influence fortement son attribution. Le prénom, de fait, est *dans* l'enfant et c'est à ses parents et à sa famille de le (re)connaître. Ainsi, Carrielynn se remémore le moment où, son bébé blotti sur son ventre, elle cherche, en le scrutant, à « sortir le prénom de lui » :

Extrait 7

Carrielynn : He was laying on my stomach and he was quiet for so long just looking around and looking at the world. I hadn't really even thought about names up until that point. But looking at him I was really searching for his name. Like we said when we see him we will know that he's got that name right. Like he's got it in him and we can bring it out.

Les extraits d'entretien suivants illustrent la complexité des processus de nomination, qui se construisent dans l'espace et le temps, liant générations passées et futures, mais aussi identités anglo-canadiennes et autochtones. Ainsi Suzanne comme Rachael expliquent que, comme bon nombre de parents de n'importe quel groupe dans n'importe quel pays, les prénoms se choisissent pour une variété de raisons, on aime comment ils sonnent, les lectures qu'on a faites, les films et les héros qu'on a vus, les recherches internet qu'on a pu effectuer. On se souvient du prénom d'une personne rencontrée qu'on a appréciée, on se souvient aussi de la petite fille avec laquelle on aimait s'asseoir sur le banc de l'école (ou du garçon qui nous tirait les cheveux et qu'on détestait !). On aime la musique du nom, le paysage émotionnel qu'il évoque. On établit des listes avec le conjoint, on barre les noms sur lesquels on ne s'entend pas, on demande l'avis de ses amies. Les choix de prénoms obéissent, comme partout, à des phénomènes de mode, mais tiennent le plus souvent à leur sens. Les stratégies diffèrent selon qu'on pense au premier ou au deuxième prénom. Le premier est choisi par coup de coeur pour la plupart des mères interrogées. Le second se calque davantage sur des stratégies destinées à honorer les parents (les pères ou les grand-mères) et, ainsi, à tisser le lien familial, selon un modèle partagé avec les autres canadiens d'origine européenne. Ainsi dans l'extrait 8, James George explique que son nom est hérité de son grand-père et est en même temps une variante du prénom de son père (« mon père s'appelait Jimmy, et Jimmy et James c'est le même nom »), une filiation qui honore la lignée, comme le confirme Suzanne dans l'extrait 9 :

Extrait 8

Margaret : So he's got, so you've given him his father's name. So James, is that/ has that got some history around it? Is it a family name?

James George : Umm... my father name was uh Jimmy, and Jimmy and James are like one of the same name and uh plus my dad grandfather's name was Jimmy as well ... so um a lot of them share, share my name, but uh James is uh Instead my dad goes by Jimmy

Extrait 9

Suzanne : And we had lots of boy names picked out and the only girl name we had picked out was Kira. Kira Olivia. And we just found it in a book. We weren't, like sometimes with the names you pick them from other people in your family. But with her we weren't really big on the name kind of thing. Like it wasn't a priority I guess. And with her we just picked it out of the book and well if that's what suits her that is what we will name her. And we'll see when she comes out. And then when she came out we ... so when she did come out we just thought that it suited her

Margaret : It did seem to suit her yah. And what boy names did you have?

Suzanne : There was Aiden, Kaden, Kale, Cody, There was a whole bunch

Margaret : But not necessarily family sort of names?

Suzanne : Like if it was a boy we had John for a middle name, either John or Johnny because that was my late dad's name and that was his late grandpa's name

Certaines mères nous expliquent que le patronyme de certaines familles, notamment à l'est du pays, est une traduction ancienne d'un nom traditionnel en anglais (ou en français), comme Yellowhorse (Cheval jaune), Redbird (Oiseau rouge) ou Runningbear (Ours qui court) :

Extrait 10

Carrielynn : we don't always have a meaning or a translation to the name, a lot of times our names are just names. Like how in Blackfoot territory they translated their traditional names into English names and made them last names like Runningbear

On assiste ainsi dans le processus de nomination à une réappropriation des rituels et des valeurs ancestrales, sous une forme dynamique où co-existent des pratiques et des références autochtones et euro-canadiennes. Dans plusieurs entretiens revient ainsi l'idée, pour les garçons, de l'attribution d'un prénom rappelant soit un héros historique autochtone (Tecumseh, une figure héroïque des Grands Lacs), qui pare alors l'enfant de qualités honorifiques héréditaires, soit un héros populaire contemporain, le plus souvent un sportif reconnu (Mikita, pour Stan Mikita, un ancien joueur de hockey canado-slovaque ou Talus, pour King Talus, un champion d'arts martiaux) ou un acteur de cinéma (Channing, pour Channing Tatum, un jeune acteur américain, d'origine irlandaise, française et amérindienne). Le nom est alors associé à des vertus de courage, de vaillance, de noblesse, de force physique et morale, qui ne sont pas sans évoquer celles des sociétés guerrières auxquelles plusieurs peuples (notamment des Plaines) s'identifient.

Extrait 11

Rachael : For Jayce I heard it on tv and I just really liked it. I don't know of the meaning behind it. And for Brandon I can't say I ahh... and for Talus I heard it on tv too and at first I didn't like it but then I kept hearing it and the more I heard it the more I liked it

Margaret : Oh I've never heard it on tv so where is it from?

Rachael : on the UFC²⁸ one of the fighters his name is Talus but I think I found it in the name the baby names on the internet and I like it because it was different. Like I always wanted different names for my boys. So the more I heard that name Talus I liked it.

D'autres pratiques s'appuient sur des procédés homonymiques ou allégoriques destinés à saisir l'essence de valeurs philosophiques ou morales qui doivent orienter la vie de l'enfant. Le porteur en porte alors la substance, et le nom est alors transcrit littéralement ou orthographié selon différentes variantes, comme l'exemplifie le double prénom suivant, Wyze Truth (Sagesse Vérité) (en anglais, sage s'écrit *wise*). La création lexicale et graphique (qui tisse pour l'enfant un fil métaphorique) constitue ainsi une ressource importante dans la prénomination des enfants. Dans l'extrait suivant, Carrielynn explique que ses stratégies dans le choix du prénom de ses enfants sont de divers ordres. Elle fait ainsi référence aux éléments cosmologiques entourant la naissance et, de manière intéressante, à une symbolique zodiacale double, à la fois gréco-romaine (les gémeaux) et chinoise (le bœuf), qui figurent le rapport à

²⁸ Ultimate Fighting Championship (championnat de combat ultime).

des créatures vivantes ainsi qu'à des qualités particulières, telles que la persévérance, la puissance (« c'était un gros garçon ») et le calme (qu'elle lie à l'expérience de l'accouchement traditionnel). Parmi les choix envisagés, Carrielyn note avoir pensé à recourir à un prénom indiquant l'ordre chronologique de la naissance (« Nitutska qui signifie numéro un en Blackfoot »), possibilité qui est immédiatement rejetée (« comment on appellerait notre second enfant, numéro deux, c'est assez ridicule ») ou à des noms dont son mari et elle aiment la sonorité, comme Chicago (« mais on a vérifié ce que veut dire Chicago et ça signifie champ d'oignons, alors on n'allait pas donner ce nom au bébé »). En même temps, les prénoms envisagés révèlent une intense activité de création lexicale, dont elle lie l'originalité au caractère artistique de son mari : le père de l'enfant, qui s'appelle Cowboy, « son vrai nom » comme le précise Carrielynn, est un directeur et scénariste de films appartenant au groupe Blackfoot Siksikáwa de l'Alberta ; tous ses frères et sœurs portent des noms aux sonorités ou aux images originales, comme Chas ou Bow Tie (Nœud Papillon). Elle retient finalement des prénoms qui conjuguent des vertus de tempérance, de justice et de modération, ainsi que l'idée qu'on accorde ses actes à ses paroles, tout en avouant avoir joué sur l'ordre des prénoms (Sagesse Vérité) ne souhaitant pas faire porter une destinée trop lourde d'attentes à son enfant :

Extrait 12

Carrielynn : Monday night, it was June 15th, so he's Gemini and he's an ox [rires]. The year of the ox. I was thinking maybe that's why he is so big, but his dad was over 10 lbs when he was born, and I was 7lbs 7oz so he's turned out to be a big boy. But the birth was all natural and I was so thankful for that because I just hear that the healing process is so much better and the experience for the baby means a lot. I was told not to scream or yell while in labour so I kept that to a minimum. I can't recall screaming and yelling at anyone or anything, but it was really difficult because I wasn't taking pain medication

Margaret : So this is part of the tradition, to be calm

Carrielynn : Right you want to bring your baby into a calm environment and it will show it in their personality and their character. So that went well, and when we were resting that first night the baby was sleeping but we couldn't because we were so excited so we went and got some food and we started thinking about names and the name list is somewhere, and if I looked at it now I think it would look pretty ridiculous. I liked certain old style manly names and my partner is very creative, he's a film maker and he considers himself to be a new eccentric philanthropist and he picked names like Solid was one of them, Shogun was another, I think Mikita, Stan Mikita he's a hockey player, so like fighter names and hockey names came up. Nitutska, which is like number 1 in Blackfoot, because what would we name the second one, like number 2, it was pretty ridiculous. But they were all very interesting names, I really liked the name Chicago, but we looked up what Chicago meant and it means onion patch, so we weren't going to give the baby that name, but I really liked the name and Cowboy liked the name as well. And Cowboy's real name is Cowboy, so he comes from a family of really creative names, his mom's name is Ticky, his name is Cowboy, his brothers name is Cheeko, but his brothers real name is Bow Tie and his sister's name is Chas, so they have very creative names and he says our kids are not going to be Jonathan or Taylor or whatever. So I was really thinking, and I had names like Edmond and Channing

Le choix du troisième prénom dans cette famille est aussi particulièrement original et très réfléchi. Il s'agit de fait du patronyme du père, Smith, auquel la famille choisit d'ajouter graphiquement un *x* silencieux (Smithx) destiné à porter une mémoire du peuple. Là encore, l'héritage transmis est lourd à porter puisque sa mère nous explique que ce choix vise à susciter des questions à l'enfant plus tard. Un détournement graphique qui vise, du point de vue des parents, à encourager à la fois le devoir de mémoire et le dialogue interculturel, en amenant l'enfant à rappeler à ses interlocuteurs le processus de spoliation des terres indiennes

et le X signé par les Chefs indiens au bas des traités non respectés. Un X que, de manière intéressante, Carrielynn explique non par le fait que les Chefs ne pouvaient pas lire ou écrire dans la langue de l'opresseur, mais par le décalage culturel autour des valeurs d'engagement et de responsabilité, passant par le dire (et un faire cérémoniel comme fumer du tabac) ou par l'écrire (signer un contrat légalisant une action d'entente). C'est ainsi pour Carrielynn la différence de valeurs sociales qui fait « qu'ils [les Chefs] n'avaient pas de signature ». Un x silencieux que, au final, l'enfant porteur de mémoire est destiné à dire et faire entendre.

Extrait 13

Carrielynn : [...] we can use Wyze Truth, that's a beautiful name. And we were looking at him and thinking can you carry that name and we'll call him Wyze, we'll call him Wyze Truth Smithx. I thought Truth was too much, like too much to put on his shoulders, for a first name but for a second name it would be ok. And when we are saying Truth we're not saying be honest, so much as we're saying what truth is life, and life is unbiased, it is unsubjected it is what it is. So we are saying that is in him and in his name.

Margaret : And the wisdom part

Carrielynn : And wisdom over knowledge, absolutely so Wyze Truth and those are his given names and his last name is Smith but there is a silent x on the end of his name

Margaret : So what is the meaning of that?

Carrielynn : Cowboy gave himself the x for 21 reasons [...] I'm just going to say that I don't know every reason but I know the ones that hit close to home and that's that our treaties were signed with the x and it's a tribute to the ancestors who really didn't know what they were getting into. They were given these treaties under false pretences. They were given these treaties and the treaties were literally re-written after they signed them. And when they were asked to put a signature next to the name, they didn't because they didn't have one, so it was just left with the X. Like sign your name next to the X, no name was signed, so the X was considered the signature. So its silent because our ancestors, we can only be the echos of our ancestors [...] I want our son to have that X on his last name and I want it to be official, so when we sent in for the birth certificate, I put it there knowing that he would learn what it means and he could explain it and we are basically creating awareness through the X. People are going to say SmithX and he's going to say no the X is silent. Well why the heck do you have an X on your name, people say it all the time. So he's going to know and understand what it is and be able to share that with others. Maybe from a young age, maybe it will bother him for a while, maybe when he gets older, hopefully he will have the respect for why it's there [...] he's born into the conversation. So that is good and I think he's got a very strong name. A lot of people call him Solid, they don't know that that name was on our list but he's a really solid boy, he is just now 7 months old and he's like 22 lbs

Bien que le processus de nomination dans le cas de Wyze Truth soit très clairement réfléchi et que les valeurs qui soutiennent les choix soient largement ancrées dans la culture autochtone, Carrielynn considère que ce double prénom est anglais plutôt qu'autochtone, car il n'est pas donné dans « la langue ». Compte tenu que la famille est exogame (la mère est Stó:lō et le père Blackfoot), Carrielynn pense que son enfant recevra, en temps et heure, un nom indien de la part des deux branches de sa famille, reflétant de la sorte son double héritage ancestral. Ce processus se déroule en plusieurs étapes et Carrielynn explique ainsi que son côté de la famille surnomme déjà l'enfant Solide, et qu'il a reçu de son grand-père paternel le nom de Mutsuwanakapee (Joli Garçon, qui signifie qui marche dans la beauté) après que celui-ci a passé du temps avec l'enfant. Mutsuwanakapee est le nom que son grand-père avait lui-même reçu d'une aînée. Il semble ainsi que les multiples prénominations de l'enfant sont autant de bénédictions reçues de sa famille destinées à protéger son cheminement au fil de sa vie :

Extrait 14

Carrielynn : He hasn't been given a name by my family here, but he has been given a name by his great grandfather on Cowboy's mother's side. And it's just passed down from his great grandpa, and Cowboy's grandpa held on to that name until he felt that it would be rightfully given to his grandchildren or children. And it was wise, he was spending time with him and he called him that name and he must have responded how he wanted him to respond and that name is Mutsuwanakapee, and it means Pretty Boy, it is a nice name Mutsuwanakapee, its from the Pikuni Tribe in Blackfoot territory and there will be a traditional Blackfoot style naming next July for him and I think that what Cowboy's grandfather was saying was that this name was given to him by an old woman. Most names are given to you by Elders right, so he said that she passed this name on to him because she wanted him to live a long beautiful life. And he, Cowboy's grandfather, his name is Floyd Smith, wants Wyze to live a long and beautiful life, so he passed on the same name to him and I just think, what a blessing that is. You know because so much of our life manifests from our name, and its really not only does he have this English name that we feel strongly about but he has got this Blackfoot name too. And so far he is doing really well, he's doing really well.

Au fur et à mesure des conversations, se voient confirmés le fait que que le processus de nomination ne s'arrête pas au moment de la naissance et que l'attribution d'un ou plusieurs prénoms est le fruit d'une intense réflexion de la part des familles et des membres de la collectivité élargie, en particulier des Anciens. La plupart des mères rencontrées expliquent en effet que le nom s'acquiert dans le temps, et que les parents et la famille élargie attendent que l'enfant grandisse dans un nom pour le lui attribuer. Ce prénom, dans lequel l'enfant grandit, est un nom qui ne s'écrit le plus souvent pas (bien qu'on remarque aussi de nombreuses exceptions liées d'une part au processus de revitalisation et de normalisation graphique de la langue et d'autre part à l'usage des nouvelles technologies). Dans l'exemple suivant, Suzanne hésite ainsi sur l'orthographe halq'eméylem de son nom (*La Femme aux mains qui aident*) quand la chercheuse tente de le retranscrire :

Extrait 15

Suzanne : Yah eventually when she is older she will get a name

Margaret : In your family, how does that usually happen? Is there an age when it is passed on?

Suzanne : Not necessarily [...] Like a long time ago they would name you according to what type of person you are. Like my name means *The lady with helping hands* or something like that, just cause I was always helping her or something.

Margaret : So what is your Halq'eméylem name?

Suzanne : Maya

Margaret : that's nice. So it's Ma?

Suzanne : I'm not even sure how to spell it

Dans l'exemple suivant, on voit à l'œuvre deux moments entremêlés, celui où Stephanie interroge son identité dans son originalité (« qu'est-ce qui fait que je suis différente ? ») ainsi que l'inscription dans un ancrage culturel conscientisé (« avant que je reçoive mon nom je n'y avais jamais pensé »), dont le moment coïncide avec la grossesse et la naissance de l'enfant (« j'étais enceinte quand j'ai reçu mon nom »). C'est ainsi à l'âge de 19 ans que Stephanie reçoit la version féminine du nom de son père et doit en choisir la version dans une des trois variantes de l'halkomelem²⁹ (Island, Down River et Up River). Stephanie opte pour la version Down River du nom de son père, orthographiée Tsulsimeyah. Elle semble toutefois peu claire

²⁹ L'halq'eméylem (Up River) est une variante de l'halkomelem.

dans son entretien sur le sens du nom lui-même, et l'associe plus directement à son père et son grand-père. Elle exprime dans son entretien à quel point elle se sent honorée d'avoir été choisie pour recevoir le nom et combien cet honneur la connecte très fortement à son père, sa famille et leurs traditions. Son adresse internet reflète son deuxième prénom, *Morningstar* (Étoile du matin), prénom que lui a donné son père pour honorer le moment de sa naissance. De la même façon, le deuxième prénom de sa sœur est *Mistymoon* (Brouillard de lune) car les nuages voilaient la lune la nuit de sa naissance. Le deuxième prénom de son frère est Gadin, en honneur d'un joueur de l'équipe de hockey sur glace de Vancouver, les Canucks.

Extrait 16

Stephanie : Um, it kind of made me feel like answering the question for myself and my own words and what I think about my ancestry or how I am as an individual. Who I am? What makes me different, ya know, something like that

Margaret : Did you feel more after you had William, did you feel more connected culturally? Or did you feel more connected after that question that you were asked?

Stephanie : Umm, I've been feeling like this before I received my name, before I received my name that would have never crossed my mind [...] I was pregnant too when I received my name

Rachael doit, de la même manière que Stephanie, recevoir son nom pendant sa grossesse. Ce nom transmis est celui de sa grand-mère, Mapelollis, qui signifie explique-t-elle, *Sauvée par le Créateur*. L'histoire que ce nom célèbre rappelle que l'arrière grand-mère de Rachael, pour des raisons qu'elle ne nous explicite pas, a posé la petite fille dans un panier en cèdre qu'elle a laissé glisser au fil de la rivière, et que celui-ci, n'ayant pas coulé, a été retrouvé en aval de celle-ci. De la même façon, Rachael enfant a échappé à une maladie grave, de la sorte que leurs histoires se superposent, ce qui justifie ainsi la passation du nom entre les deux femmes. Similairement, la sœur de Rachael a reçu à la naissance le prénom « blanc » de son autre grand-mère (Margaret) et recevra à l'âge adulte le nom « indien » de cette même grand-mère, qu'elle associe dans l'entretien, sans transition discursive (et sans explicitation pour nous pour qui les implications culturelles invoquées nous échappent) aux visites à la maison longue (maison traditionnelle autochtone de la côte) et à la pratique des courses de canoë³⁰.

Extrait 17

Margaret : Did you get a name from your mom's side of the family?

Rachael : No I haven't but I'm actually getting one on February 12th and its my grandmother's Indian name and then my sister will get our great grandmother's Indian name

Margaret : How did they decide on passing those on to you and your sister?

Rachael : Well I guess for me, my grandmother's Indian name is Mapelollis and it means Saved by the Creator. So when she was a baby, her mom put her in a baby basket, like the cedar basket to go, like either drown or just float and somebody down the river found her. That was Libby I think they called her Libby and she picked her up and said "Mapelollis, saved by the creator" Because she found her right. And they decided to give me that name because I guess when I was a baby, like I got sick or something happened and I almost didn't make it

Margaret : So it suits you

Rachael : Then my sister she carries my grandmothers Xwelitem name, like white man name, Margaret, and that is my sisters name too, so I don't know why they are giving her that name too

³⁰ Rachael est par ailleurs la première dans les entretiens à faire mention d'avoir pris part, avec sa sœur aînée, à des rites de puberté à l'âge de 14 ans. Elle mentionne souhaiter que ses fils reçoivent la même initiation, tout en ignorant ce que le rituel implique pour des garçons.

Margaret : So she already had her greatgrandmother's white name and now she will get her Indian name too

Rachael : Yah well right now we already travel to the long house on the weekends and we do canoe pulling as well and the oldest one he already canoe races and stuff so I'm sure the other boys will want to too

De la même manière, James George s'exprime sur l'importance de la transmission du nom « indien » d'une génération à l'autre, qui est « gardé » par un membre de la famille (ici dans une lignée masculine, les grand-pères, l'oncle, le neveu, le père et le fils) jusqu'à ce que les Anciens « trouvent » celui qui peut porter le nom, et que le jeune choisi le « reçoive », quand les Anciens estiment que le jeune homme est prêt et a pu prouver sa valeur à honorer le nom, ici celui de Grand Chasseur (Qwpl/stum) :

Extrait 18

James George : But people still call him James. Some day I want to share my Indian name with him

Margaret : So were you given your Indian name by your father or from, from...?

James George : No by my ... my great grandfathers name but uh my uncle Tony was holding it for, for a long time until they found somebody that was suitable for it who suits that name and uhh he passed it onto me and I share that name with my nephew as well. Qwpl/stum

Margaret : So how old were you when you received your Indian name?

James George : I was fifteen, ya

Margaret : So that's quite an honor to get that from you grandfather

James George : Ya

Margaret : Ya... And does it have any significance, does it have a meaning?

James George : It means Great Hunter, ya... the Qwpl/stum

Dans son entretien, Julie est plus précise concernant le rituel qui accompagne le don du nom, une cérémonie qui peut être mise en place pour une seule personne ou plusieurs de la même fratrie. Elle explique qu'il n'y a pas un âge précis pour recevoir son nom, mais confirme que celui qui le reçoit doit être « prêt » pour ce don, une aptitude morale et spirituelle qu'elle décrit par une métaphore physique particulière : « marcher le nom donné » (*she walks what the name is given to her*), une métaphore qui rappelle la métaphore du pistage (*tracking*), un autre aspect important de la culture autochtone, pour « grandir dans son nom » comme l'exprime James George dans l'exemple qui suit (extrait 20) :

Extrait 19

Margaret : What about a naming ceremony—is there a Halqeméylem naming ceremony?

Julie : Yah there is and my sister wants to transfer her name to her. She got grandma's name my sister and Joanne wants to pass it on to Gracie. But grandma has to make sure that she walks what the name is given to her

Margaret : So she is watching Gracie?

Julie : Yah, and she realizes that Gracie is a little leader and she speaks her own mind

Margaret : So the name is suiting her or fitting her?

Julie : Yah, its kind of fitting to her and she spends a lot of time with her aunty. You know cause we live with my sister so she spends a lot of time with aunty Jo she enjoys i.

Margaret : What age then would the naming ceremony take place?

Julie : It can happen at any point. Its when the name giver feels that the person is ready to accept it (pause) and how they portray the name that they are being given

Margaret : Its quite an honor then

Julie : It is. We have a naming ceremony coming up actually, my brother and I are supposed to get our names

Margaret : So when there is a naming ceremony it is for several people its not just for one?

Julie : It can be for several or just one it depends on what the family is doing. If there is a lot of people at a ceremony they'll just do it like a big celebration like a wedding. [...] Grandmas already decided that [waht names we will be given]. So she'll be the one giving us our names

Margaret : So you don't know your names

Julie : We will but she is just waiting for the right moment to sit us down and explain and do what we need to do for our name before she gives us the name

Margaret : So its really like a thread between the elders and the younger generation its ancestral

Julie : Ancestral, yes its passed down and carried down through the channels, and we actually have a mask coming to our family too so that is going to be...when we are ready for it though. Because everything comes to them in visions and their dreams so they know ok its time so its all about the waiting period

Extrait 20

James George : I actually want to share my name with him so he can grow with it and understand it while he's young. And can I encourage him to follow those ways

Les récits des jeunes mères Stó:lō (et de deux pères, dont un Blackfoot) ayant grandi sans parler la langue halq'eméylem, aujourd'hui en phase d'active revitalisation, révèlent des dynamiques identitaires complexes, au sein desquelles les prénominations s'inscrivent comme des actes symboliques forts de réappropriation de la langue et d'une identité amérindienne canadienne pluriculturelle. Les entretiens attestent des pratiques complexes et des aménagements culturels qui marquent la volonté de la communauté de retourner à certaines dispositions coutumières reconstituées grâce à l'effort de mémoire des membres les plus âgés de la communauté. Les prénoms de naissance ne sont qu'une composante du processus complexe de dénomination dans ces familles. La prénomination répond tout à la fois à des rituels précis et à des créations idoines. Les feuilletés identitaires que les récits dévoilent, constitués à différentes périodes de la vie des prénoms de naissance, des surnoms, des prénoms initiatiques, des prénoms amérindiens, canadiens anglais ou français, de doubles ou triples prénoms, de patronymes dérivés, évoquent et anticipent, pour les enfants, des trajectoires de vie collectives autant qu'individuelles.

Ces pratiques, pour les chercheuses euro-canadiennes que nous sommes, ouvrent ainsi de nouveaux espaces de sens qui ne se réduisent pas à une simple analyse de processus de prénomination au moment de la naissance mais doivent être appréhendés de manière plus holistique, transcendant différentes lignes de temps et différents événements. D'une part, on ne peut appréhender la nomination sans l'inscrire profondément dans son contexte écologique, contexte qui prend la forme, notamment, des rituels très précis qui accompagnent les naissances, comme l'enterrement du placenta dans un lieu sacré, qu'accomplissent en général d'autres femmes proches de la jeune mère (extrait 21), le premier bain dans le thé de cèdre, les cérémonies d'accueil, ainsi que les cérémonies du don du nom. D'autre part, ces rituels montrent la mise en relation souple qui s'établit entre pratiques autochtones et euro-

canadiennes, scientifiques et spirituelles, autour de la santé et du bien-être de la famille autochtone et de l'enfant qui vient de naître³¹, et révèlent leur force créative de transformation (extrait 22).

Extrait 21

Suzanne : Well my best friend came to the hospital after I had her and my mom and she agreed and she and my mom talked and they just go put it back into the wild, it was suppose to go under a tree or something, so she took it and she had children already too so she just took it and put it in a spot where she put her baby's [placenta]. And its suppose to just, so they never wander too far away from home. They always stay close to you

Extrait 22

Carrielynn : They can receive a name and they can carry on in a different way

Finalement, malgré la très grande richesse des récits recueillis, il reste un doute, celui noté par Margaret dans une note de terrain lorsqu'elle remarque que c'est, paradoxalement, dans certaines familles très respectées (donc reconnues comme gardiennes des savoirs ancestraux) que les jeunes mères ont été le plus floues sur les significations de leurs noms et les rituels qui leur sont associés. Ainsi Margaret mentionne que, à sa surprise, malgré une cérémonie qui a pris quatre années de préparation, une jeune mère déclare ne pas vraiment savoir ce que veut dire son nom (extrait 23) :

Extrait 23

S. mentioned at one point that the ceremony her father had honoured her with was very impressive and took 4 years of preparation. I found this curious considering she really didn't have a good sense of the meaning of her name (Margaret, notes de terrain)

Ce sont ces éléments de décalage, perceptibles dans plusieurs entretiens, qui oscillent entre des récits très précis et vagues tout à la fois qui vont nous encourager à chercher, au-delà du visible, l'ordre du non-dit, le plus important probablement. Au final, la résistance qu'opposent les récits à nos analyses bouscule nos convictions, questionne la validité de notre posture altéritaire et nous frotte au risque de notre propre transformation (de Robillard, 2008).

Conclusion. Identités et transformations

Il faut parfois trois mois pour rêver un nom. Le nom n'est pas pour l'enfant mais pour le rêve. (Vicki Kelly, entretien d'interprétation des données, novembre 2010) [15].

« Did they tell you about the *storying* the name to the child ? » nous demande à plusieurs reprises Vicki Kelly. Nous avons les histoires de l'ensevelissement du placenta, celles des cérémonies du don du nom. « Mais vous a-t-on parlé de comment on donne le récit de son nom à l'enfant ? ». L'insistance de notre collègue Ojibwai sur « ce qui manque » dans nos entretiens plutôt que sur ce qu'on y trouve instille le doute sur la validité écologique de notre travail et ébranle nos repères épistémologiques, méthodologiques et conceptuels. Nous répondons avec moins d'assurance que nos pratiques de recherche impliquent de retourner

³¹ Des documents, établis en partenariat avec les services hospitaliers, sont d'ailleurs accessibles, qui donnent des conseils pré- et post-nataux aussi bien sur la santé de l'enfant et de la mère, l'allaitement, la sécurité, que sur l'ensevelissement du placenta. Ces documents encouragent les jeunes mères à consulter les Aînés de leurs familles et leurs clans pour en apprendre davantage sur les rituels appropriés. Voir pour un exemple : http://huntinghawkcommunications.com/sacred_path/Session7_handouts_prenatal.pdf

auprès des participantes pour négocier et valider avec elles l'interprétation des données. Un autre silence s'ensuit. Un plus grand doute nous assaille. Avons-nous posé une question taboue, le nom est-il secret, nous n'avons pas parlé des noms secrets et personne dans les entretiens n'a mentionné le nom des grands guerriers si ce ne sont les guerriers modernes, comme les champions de hockey ?

Le nom est un don sacré. Ce que vous avez demandé est de fait sacré et ne peut pas se dire par le biais d'un entretien, on ne peut que le partager et l'expérencier de certaines façons, mais parce l'indigénéité est tolérance on vous a pardonné pour vos manques dans le protocole et l'étiquette. Par exemple, quand je m'assois avec un ancien, pour voir si je peux comprendre la phénoménologie selon une perspective différente, je dois attendre que l'ancien fasse une plaisanterie. C'est l'étiquette. Jusqu'à ce qu'il fasse une plaisanterie, je ne peux pas poser une question. (Vicki Kelly, entretien novembre 2010) [16].

Vicki pose ainsi une question tout à la fois épistémologique, théorique, méthodologique mais aussi éthique, en interrogeant pour nous la place qu'occupe l'expérenciation des discours et la manière dont nous avons cherché à attribuer du sens aux situations d'action dans lesquelles nous nous sommes trouvées conjointement engagées.

Au final, notre questionnement initial sur les processus de nominations et sur les identités multiples de jeunes mères Stó:lō nous ramène à la force des récits et leur pouvoir de transformation (King, 2003). Nous avons souhaité, pour conclure cette étude qualitative ethno-sociolinguistique (Blanchet, 2007), montrer comment, dans une éthique où le chercheur prend un engagement de responsabilisation (Forlot, 2008 : 61), celui-ci s'engage dans un processus altéritaïre où la prise de risques est partie de la posture de recherche. Le travail d'enquête traverse en effet différents champs de représentations et investit des feuilletés d'espaces-temps, à la fois privés (le récit autobiographique, le domicile), intimes (la maternité, la naissance), sacrés (la nomination, les cérémonies), à des moments de tensions générés par des mobilités symboliques (la transition vers la parentalité) et identitaires (le don du nom) qui mettent aussi en scène, dans les discours narratifs, le lien (re)construit entre présent, passé et futur et le tissage des relations familiales et communautaires. Notre approche est aussi critique (Heller, 2002) et post-critique (Noblit, Flores et Murillo, 2004) dans le sens où le travail de terrain nous a amenées à questionner tout à la fois notre *position* (les rapports asymétriques dans lesquels l'interaction nous inscrit) et notre *posture* de chercheuses : les cadres épistémologiques qui ont été les nôtres, les hypothèses qui ont sous-tendu notre travail, les approches méthodologiques que nous avons privilégiées, ainsi que nos interprétations des récits (voir aussi Denzin, Lincoln et Smith, 2008 ainsi que les critiques que pose Smith L.T. (1999) sur l'ethnocentrisme de la recherche contemporaine qu'elle estime encore ancrée dans une perspective coloniale lorsqu'il s'agit d'interroger un « terrain » autochtone) :

Les ethnographes critiques doivent considérer de manière explicite comment leurs propres actes, quand ils étudient et représentent des personnes et des situations, sont des actes de domination même lorsque les ethnographes critiques révèlent la même chose dans leurs études. (Noblit, Flores et Murillo, 2004 : 3) [17]

Au fil des discours, il devient en effet évident que nous ne sommes pas simplement engagées dans des entretiens de recherche, comme nous avons l'habitude de les produire et de nous les approprier, par le biais de l'analyse des discours produits, co-construits, négociés, dans la perspective émique dans laquelle nous espérons nous situer pour comprendre comment les participants théorisent leur monde. Les entretiens, dans leurs composantes autobiographiques, s'ils sont bien « *des 'événements' remplis de sens, des moments privilégiés de réflexivité et de dialogue avec autrui* » (Deprez, 1999 : 101) glissent d'un format où les mises en mots tracent le travail de constructions identitaires pour engager

d'autres formes narratives et discursives, où les participants redessinent rôles participatifs et formats d'interaction, et où l'absence de dire révèle la tolérance et la présence du cérémoniel et du sacré, tandis que l'absence de faire retient le discours et entrave la transmission de certaines connaissances.

Car, de fait, ce sont bien les invisibles et les non-dits qui sont au cœur d'un savoir que nous n'approcherons pas, mais que nous avons perçu dans ce qui nous a semblé, au moment de chercher à faire sens de nos données, comme des incohérences dans les discours des mères que nous avons rencontrées. Dans la situation double d'altérité et d'intimité dans laquelle nous nous inscrivons, ce travail questionne alors la relation entre chercheuses et participantes (Tillard et Robin, 2010), la notion même de ce qui est émiq, et le lien entre récit et contexte tel que mis en avant dans Archibald (2008) et nous entraîne, selon la formule de de Robillard (2008 : 148), dans une « posture d'expérimentation-réflexivité » :

C'est donc un choix d'intranquillité, inévitablement lié à l'action, puisque c'est faire le choix d'équilibres dynamiques, ceux où la stabilité n'est pas due à un défaut d'énergies, mais à un antagonisme équilibré entre plusieurs énergies à la fois.

Il nous engage ainsi à questionner la « vision sociale et professionnelle » (Kroskity, 2000) dans laquelle nous nous positionnons ; et à (ré)interroger nos propres préconceptions, comme par exemple l'idée que le prénom appartient à un temps précis d'attribution (Varro, 1994 : 127) ou que le prénom de naissance est un élément clef constitutif de l'identité (*op. cit.* : 129) et, partant, nos propres idéologies sur les langues et leurs fonctionnements, au sens où l'entend Kroskity (2000 : 330) lorsqu'il écrit :

Cette emphase portée sur les idéologies professionnelles à propos des langues complète le concept de « vision professionnelle » de Charles Goodwin's (1994 : 606) ou de « façons socialement organisées de voir et de comprendre les événements qui répondent aux intérêts distincts d'un groupe particulier » – en étendant l'intérêt focal au delà du 'voir' et 'entendre' et des assomptions invisibles à propos des langues et de la communication qui influencent la pratique ethnographique. [18]

Il implique alors plusieurs déplacements dans la posture de chercheuse et une perméabilité des rôles dans la co-construction du sens : d'une part, parce que les participantes jouent un rôle de médiateur culturel pour nous, en nous initiant à la compréhension de certains rituels et protocoles associés au processus de transmission des savoirs ; d'autre part, parce qu'en tant que femmes et mères Premières nations, elles assument pour nous un rôle de guides et d'enseignantes (*guides and teachers*, Bighead, 1996) et, qu'alors, les narrations qu'elles partagent avec nous, au-delà de leurs dimensions biographiques, transmettent des formes de savoirs et de connaissance (*knowledge and knowing*, Cruikshank, 1990). Celles-ci nous entraînent dans des disruptions temporelles et perceptuelles qui perturbent notre « place » de chercheuses et nos propres représentations du monde :

[...] une vision de l'éducation et des épistémologies amérindiennes, qui se déroule au travers du pistage (tracking) d'une histoire très spéciale. (Cajete, 2005 : 69) [19].

Une vision où jouent, probablement, coyotes et ornithorynques³²...

³² Coyote et Corbeau ont, parmi d'autres rôles et attributs importants, la capacité du *Transformateur*. La référence à l'ornithorynque est un clin d'œil à l'ouvrage de Didier de Robillard (2008, *Perspectives alterlinguistiques*, volume 2 - Ornithorynques).

Bibliographie

- AKIN S., 1999, « Présentation », dans S. Akin (éd.), *Noms et re-noms : La dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires*, Rouen, PURH, Collection Dyalang, pp. 7-12.
- ALEN GARABATO C., BOYER H., BROHY C., 2008, « Représentations et diglossie. Imaginaire communautaire et représentations sociolinguistiques », dans G. Zarate, C. Kramsch, D. Lévy (éds.), *Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp. 293-299.
- ARCHIBALD J.-a (Q'um Q'um Xiiem), 2001, « Editorial : Sharing Aboriginal Knowledge and Aboriginal Ways of Knowing », *Canadian Journal of Native Education*, 25(1), pp. 1-5.
- ARCHIBALD J.-a (Q'um Q'um Xiiem), 2008, *Indigenous storywork, Educating the heart, mind, body, and spirit*, Vancouver, UBC Press.
- BAHR H. (ed.), 2004, *The Navajo as seen by the Franciscans, 1898-1921 : A Sourcebook*, Oxford USA, Scarecrow Press.
- BALL J., PENCE A., PIERRE M., KUEHNE V., 2002, « Intergenerational teaching and learning in Canadian First Nations partnership programs », dans M. Kaplan, N. Henkin, A. Kusano (eds.), *Linking lifetimes: A global view of intergenerational exchange*, New York, United Press of America, Inc, pp. 83-100.
- BASSO K., 1996, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- BATTISTE M., YOUNGBLOOD HENDERSON J. (Sa'ke'j), 2000, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*, Saskatoon, Purich Publishing.
- BATTISTE M. (ed.), 2000, *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, Vancouver, UBC Press.
- BATTISTE M., 2002, *Indigenous Knowledge and Pedagogy in First Nation Education. A Literature Review with Recommendations*, Ottawa, Report for the National Working Group on Education and the Minister of Indian Affairs, Indian and Northern Affairs (INA). Récupéré en ligne le 8 décembre 2010 à http://www.yorku.ca/hdrnet/images/uploaded/Battiste_review.pdf
- BATTISTE M., BARMAN J. (eds.), 1995, *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- BAUER M.W., GASKELL G., 1999, « Towards a paradigm for research on social representations », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29(2), pp. 163-186.
- BEYNON, J., BROWN, D. et al., 2008, *First Nations Teachers: Identity and Community, Struggle and Change*, Calgary, Detselig Enterprises.
- BIGHEAD M. E. (āskihk kā nipawit iskwēw), 1996, *Nikawiy Okiskinohamawin a Mother as Teacher: A Cree First Nation Teaching through Stories*, Master Thesis, Saskatoon, University of Saskatchewan. Consulté en ligne le 9 novembre 2010 à http://library2.usask.ca/theses/available/etd-06052008-090528/unrestricted/Bighead_mary_1997.pdf
- BLANCHET P., 2000, *Linguistique de terrain, méthode et théorie (une approche ethno-sociolinguistique)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- BLANCHET P., 2007, « Quels « linguistes » parlent de quoi, à qui, quand, comment et pourquoi ? Pour un débat épistémologique sur l'étude des phénomènes linguistiques », dans P. Blanchet, L.-J. Calvet, D. de Robillard, *Un siècle après le Cours de Saussure : La Linguistique en question*, Carnets d'Atelier de Sociolinguistique 1, Paris, L'Harmattan.
- BOSMA H. A., KUNNEN E. S., 2008, « Identity-in-context is not yet identity development-in-context », *Journal of Adolescence*, 31(2), pp. 281-289.

- BOYER H., 2002, « Sociolinguistique. Faire corpus de toute(s) voix », *Mots, les langages du politique*, 69, *Révolutions*, 97-102. Consulté en ligne le 8 déc. 2010 à <http://mots.revues.org/index10553.html>
- BOYER H., 2003, *De l'autre côté du discours. Recherches sur le fonctionnement des représentations communautaires*, Paris, L'Harmattan.
- BRIGHT W., 2003, « What IS a Name ? Reflections on Onomastics », *Language and Linguistics*, 4(4), pp. 669-681.
- BROHY C., PY B., 2008, « Espaces plurilingues. Le discours dans la ville », dans G. Zarate, C. Kramersch, D. Lévy (éds.), *Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp. 287-292.
- BRUNER J. S., 1990, *Acts of meaning*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BULOT T., 2004a, « La double articulation de la spatialité urbaine : « espaces urbanisés » et « lieux de ville » en sociolinguistique », dans *Lieux de ville et identité (perspectives en sociolinguistique urbaine)*, Paris, L'Harmattan, pp. 113-146.
- BULOT T., 2004b, « Les parlers jeunes et la mémoire sociolinguistique. Questionnements sur l'urbanité langagière », *Cahiers de sociolinguistique*, 9, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 133-147.
- CAIT C.A., 2005, « Parental Death, Shifting Family Dynamics, and Female Identity Development », *Omega*, 51(2), pp. 87-105.
- CAJETE G., 2005, « American Indian Epistemologies », *New Directions for Student Services*, 109, pp. 69-78.
- CARLSON K. (ed.), 2001, *A Stó:lō Coast Salish Historical Atlas*, Vancouver, Douglas & McIntyre.
- CRUIKSHANK J., 1990, *Life lived like a story: Life stories of three Native Yukon Elders*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- CYR D., NAGUGWES METALLIC E., 1999, « Fantômes choronymiques de la dépossession », dans S. Akin (éd.), *Noms et re-noms : la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires*, Rouen, PURH, Collection Dyalang, Rouen, pp. 151-163.
- DENZIN N., LINCOLN Y., SMITH L.T. (eds.), 2008, *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Sage, Thousand Oaks.
- DEPREZ C., 1994, *Les enfants bilingues : langues et familles*, Paris, Collection Crédif-Essais.
- DEPREZ C., 1999, « Les enquêtes "micro". Pratiques et transmissions familiales des langues d'origine dans l'immigration en France », dans L.-J. Calvet, P. Dumont (éds.), *L'enquête sociolinguistique*, Paris, L'Harmattan, pp. 77-102.
- DUVEEN G., 2001, « Representations, identities, résistance », dans K. Deaux, G. Philogène (éds.), *Representations of the Social*, Oxford, Blackwell, pp. 257-270.
- ERIKSON E. H., 1950, *Childhood and society*, New York, Norton.
- ERIKSON E. H., 1980, *Identity and the life cycle*, New York, Norton.
- ERIKSON E. H., 1997, *The life cycle completed*, New York, Norton.
- FIRST PEOPLES' HERITAGE, LANGUAGE AND CULTURE COUNCIL, 2010, *Report on the Status of BC First Nations Languages 2010*, BC: Brentwood Bay. Voir www.fphlcc.ca
- FORLOT G., 2008, *Avec sa langue en poche*, Louvain, UCL Presses universitaires de Louvain.
- GREATER VANCOUVER REGIONAL DISTRICT, 2003, *A profile of Aboriginal people, First Nations and Indian reserves in Greater Vancouver*, Greater Vancouver Regional District Policy and Planning Department, Burnaby, BC. Accessible en ligne à :
- HAIG-BROWN C., ARCHIBALD J.-a., 1996, « Transforming First Nation's research with respect and power », *Qualitative Studies in Education*, 9(2), pp. 245-267.

- HAIG-BROWN C., 2006, (1^{ère} éd. 1988), *Resistance and Renewal. Surviving the Indian Residential School*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.
- HASSOUN J.-P., 1995, « Le choix du prénom chez les Hmong au Laos puis en France. Diversité, complexification et processus d'individuation » *Revue française de sociologie*, 36(2), Paris, Ophrys, pp. 241-271.
- HAVILAND W., PRINS H., WALRATH D., B. MCBRIDE, 2008, *Cultural Anthropology. The Human Challenge*, Belmont, USA, Thomson Higher Education.
- HELLER M., 2002, *Éléments d'une sociolinguistique critique*, Paris, Didier, Collection LAL. [http://www.metrovancouver.org/region/aboriginal/Aboriginal %20Affaires %20documents/aboriginal-profile.pdf](http://www.metrovancouver.org/region/aboriginal/Aboriginal%20Affaires%20documents/aboriginal-profile.pdf)
- KAUFMANN J.-C., 2001, (2^{ième} éd.), *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan.
- KING T., 2003, *The Truth about Stories. A narrative narrative*, Mineapolis, University of Minnesota Press.
- KOUASSI KOUAKOU, 2004, « Nomination et identité dans la migration », *Le Coq-héron*, 175, pp. 54-61.
- KROSKRITY P., 2000, « Language ideologies and Arizona Tewa identity », dans P. Kroskrity (ed.), *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 329-359.
- MACDONALD M., 2009, « Halq'eméylem Language Revitalization: Walking in both worlds », *Native Studies Review*, 18(2), pp. 62-77.
- MACDONALD M., MOORE D., STEWARD M. (Koyàlemót), NORRIS B. (Seliselwet), (sous presse), « Stó:lō Elders, Family, Teachers : Models in Halq'eméylem Language and Cultural Cultural Transmission », dans T. McCarthy (ed.), *Indigenous Languages Across Generations – Strengthening Families and Communities, An Anthology*, Phoenix, University of Arizona Press.
- MACDONALD M., MOORE D., STONE J., BUSE A., 2009, « Elders, Family, Teachers: Models in Stó:lō Cultural Transmission », *Child Health and Education*, 1(4), pp. 183-205.
- MALABOU C., DERRIDA J., 1999, *Voyager avec Jacques Derrida. La contre-allée*, Paris, Quinzaine Littéraire.
- MARSHALL S., MOSSMAN T., 2010, « Changing identities and bicultural names », dans D. Nunan, J. Choi (eds.), *Language and culture. Reflective narratives and the emergence of identity*, New York and London, Routledge, pp. 147-154.
- MCCARTY T., ROMERO M., ZEPEDA O., 2006, « Reclaiming the gift: Indigenous youth counter-narratives on Native language loss and revitalization », *American Indian Quarterly*, 30(1&2), pp. 28-48.
- MCHALSIE A., 2001, « Halq'eméylem Place Names in Stó:lō Territory », dans K. Carlson (ed.), *A Stó:lō Coast Salish Historical Atlas*, Vancouver, Douglas & McIntyre, pp. 134-153.
- MOÏSE C., 2003, « Des configurations urbaines à la circulation des langues... ou ... les langues peuvent elles dire la ville ? », dans T. Bulot, L. Messaoudi (éds.), *Sociolinguistique urbaine (frontières et territoires)*, Cortil-Wodon, Belgique, Éditions Modulaires Européennes, pp. 55-81.
- MOORE D., PY B., 2008, « Introduction. Discours sur les langues et représentations sociales », dans G. Zarate, C. Kramersch, D. Lévy (éds.), *Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp. 271-279.
- MOORE D., 2006, *Plurilinguismes et école*, Collection LAL, Paris, Didier.
- MORIN E., 1990, *Science avec conscience*, Collection Points, Paris (édition remaniée, 1^{ère} édition 1982).
- MORIN E., 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, Points Essais.

- MORIN E., LE MOIGNE J.-L., 1999, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan.
- MOSCOVICI S., 1997, « What is in a name ? », dans M. Chaib, B. Orfali (eds.), *Social Representations and Communicative Process*, Jönköping, Jönköping University Press, pp. 12-28.
- MOSCOVICI S., 2000, *Social representations*, Cambridge, Polity.
- MURPHY P., NICHOLAS G., IGNACE M., 1999, *Coyote U. Stories and Teachings from the Secwepemc Education Institute*, Penticton BC, Theytus Books Ltd.
- NAGEL J., 1997, *American Indian Ethnic Revival : Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- NOBLIT G., FLORES S., MURILLO E., 2004, *Postcritical ethnography: An introduction*, Cress, NJ, Hampton Press.
- NORTON B., 2000, *Identity and Language Learning: Gender, Ethnicity and Educational Change*, Harlow, UK, Pearson Education Ltd.
- PATTON M. Q., 1990, *Qualitative evaluation methods*, Beverly Hills, CA, Sage.
- PAVLENKO A., BLACKLEDGE A., 2004, *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*, Cleveland, Multilingual Matters.
- PIDGEON M., COX H., DONNA G., 2002, « Researching with Aboriginal peoples: Practices and principles », *Canadian Journal of Native Education*, 26(2), pp. 96-106.
- RAPPORT DE LA REUNION DU GROUPE D'EXPERTS INTERNATIONAUX SUR LES LANGUES AUTOCHTONES, janvier 2008, Document de l'ONU E/C.19/2008/3 (N.B. Disponible dans la banque de données officielle de l'ONU : <http://documents.un.org>)
- ROBILLARD D. de, 2008, *Perpectives alterlinguistiques*, 2 vol., Paris, L'harmattan.
- SANOGO M. (non daté), « Éléments de sociolinguistique d'une minorité linguistique : le cas de l'onomastique chez les Toussian ». Récupéré en ligne le 11 décembre 2010 à http://www.divisionfrancophone.org/DivFranco/pdf/elements_sociolinguistiques.pdf
- SCHWARTZ S. J., MONTGOMERY M. J., BRIONES E., 2006, The role of identity in acculturation among immigrant people: Theoretical propositions, empirical questions, and applied recommendations, *Human Development*, 49, pp. 1-30.
- SEIDMAN I., 2006 (3rd ed.), *Interviewing as qualitative research: A guide for researchers in education and the social sciences*, New York, Teachers College Press.
- SMITH J. A., 1999, « Identity Development During the transition to Motherhood », *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 17(3), pp. 281-298.
- SMITH L.T., 1999, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Dunedin, University of Otago Press.
- STERLING S., 2009, *My Name is Seepeetza*, Toronto, Groundwood Books.
- STRAYER J., 2002, « The Dynamics of Emotions and Life Cycle Identity », *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 2(1), pp. 47-79.
- TAIAIAKE A., 2009, *First Nation Perspectives on Political Identity*, First Nation Citizenship Research & Policy Series : Building Towards Change. Assembly of First Nations, Ottawa. Récupéré en ligne le 9 novembre 2010 à : <http://www.afn.ca/misc/FN-political-identity.pdf>
- THOM B., 2004, « Le sens du lieu et les revendications territoriales contemporaines des Salishs de la Côte », *Recherches amérindiennes du Québec*, 34(3) (Propriété, territoire et identité politique), pp. 59-74.
- TILLARD B., ROBIN M. (éds.), 2010, *Enquêtes au domicile des familles. La recherche dans l'espace privé*, Paris, L'Harmattan.
- TILLARD B., 2001, « Filiation et nomination de l'enfant à la naissance », *Les Sciences de l'éducation pour l'ère nouvelle*, 34(1), pp. 85-109.

- TILLARD B., 2007, « Marginalité ou stigmatisation ? Etude ethnographique sur la naissance en milieu urbain », *Tsantsa. Revue de la Société Suisse d'Ethnologie*, 12, pp. 41-52.
- VARRO G., 1994, « Analyse de contenu et analyse de discours : à propos du prénom », *Sociétés contemporaines*, 18-19, pp. 121-144.
- WILSON S., 2001, « What is an Indigenous research methodology? », *Canadian Journal of Native Education*, 25, pp. 175-179.
- WOOLARD C., 1998, « Introduction. Language Ideology as a Field of Inquiry », dans B. Schieffelin, C. Woolard, P. Kroskrity (eds.), *Language Ideologies. Practice and Theory*, New York and Oxford, Oxford University Press, pp. 3-47.
- WYSS E. (éd.), 2004, What's in name? Les noms dans leurs contextes culturels et sociaux. *Bulletin suisse de linguistique appliquée*, 80 (numéro entier).
- YELLOWBIRD M., 1999, « What We Want to Be Called: Indigenous Peoples' Perspectives on Racial and Ethnic Identity Labels », *American Indian Quarterly*, 23(2), p. 1.
- YI-FU TUAN, 2006, *Espace et lieu. La perspective de l'expérience*, Lausanne, Folio.
- ZITTOUN T., 2002, « Compétences symboliques, croyances, prénomination », *Psychologie et Société*, 5(1), pp. 87-110.
- ZITTOUN T., 2004, « Symbolic competencies for developmental transitions: The case of the choice of first names », *Culture & Psychology*, 10(2), pp. 131-161.
- ZITTOUN T., 2005, *Donner la vie, choisir un nom. Engendrement symboliques*, Paris, L'Harmattan.

Conventions de transcriptions

- : Allongement
- , courte pause
- . . . pauses plus ou moins longues
- ? ton montant
- / interruption et/ou chevauchement
- XX segment incompréhensible

Citations originales en anglais

[1] There is a story I know. It's about the earth and how it floats in space on the back of a turtle. I have heard this story many times, and each time someone tells the story, it changes. Sometimes the change is simply in the voice of the storyteller. Sometimes the change is in the details. Sometimes in the order of events. Other times it's the dialogue or the response of the audience. But in all the tellings of all the tellers, the world never leaves the turtle's back. And the turtle never swims away. (King, 2003 : 1)

[2] To understand Stó:lō culture and history, one must appreciate the relationships that built them. The Stó:lō have developed relationships with the land, water and air, and these relationships have changed over time. The Stó:lō have special relationships with the animals and plants and certain physical landforms that make up the non-human living component of their territory. They live in a world where transformations are not only accepted, but are essential to their understanding of how the world came into being and how it will unfold in the future. [...] The relationship with the spirit world of transformers and ancestor spirits informs all aspects of Stó:lō identity. (Carlson, 2001 : 1)

[3] [...] Sister Maura asked me what my name was. I said, my name is Seepeetza. Then she got really mad like I did something terrible. She said never to say that word again. She told me if I had a sister to go and ask her what my name was. [...] I asked her [my sister] what my

name was. She said it was Martha Stone. I said it over and over again. Then I ran back and told Sister Maura. (Sterling, 2009 : 18-19)

[4] The Indian Residential Schools Resolution Health Support Program provides mental health and emotional support services to former Indian Residential School students and their families before, during and after their participation in Settlement Agreement processes, including the Common Experience Payments and the Independent Assessment Process, and those participating in Truth and Reconciliation Commission events and Commemoration activities. (*Indian Residential Schools Resolution Health Support Program*, Health Canada, accessible en ligne à www.hc.sc.gc.ca)

[5] Indigenous knowledge is also inherently tied to land, not to land in general but to particular landscapes, landforms and biomes where ceremonies are properly held, stories properly recited, medicines properly gathered, and transfers of knowledge properly transferred. Ensuring the complete and accurate transmission of knowledge and authority from generation to generation depends not only on maintaining ceremonies, which Canadian law treats as art rather than science, but also on maintaining the integrity of the land itself. (Battiste, 2002 : 13)

[6] Names in the first category can change, or new names can be created, to reflect the ongoing experience of the Stó:lō people. Within the second category, names may fall into disuse or be replaced with others with more immediate relevance to people travelling to new places or to old places in new ways. The last category of names are truly sacred and meant to be unchanging. [...] The names speak of places of war and ambush and yet teach us the important principle of sharing intertribal resources. [...] Some names show us where to gather herbs and plants for medicine and food, while others mark lightning bolts in the bedrock where a *shxwłá:m* lost in battle to the more powerful *Xexá:ls*, the transformers. (McHalsie, 2001 : 134-135)

[7] You notice that I use the term *American Indian* rather than *Native American* or *Native indigenous people* or *Amerindian* when referring to my people. There has been some controversy about such terms... primarily it seems that American Indian is being rejected as European in origin – which is true. But all of the above terms are European in origin. (Nagel, 1997 : xi)

[8] There are several ways that ethnicity is politically constructed : through official ethnic designations, through ethnically targeted resource distribution, and through ethnically linked rules and structures of political access. (Nagel, 1997 : 28)

[9] The word "indigenous" in my research most closely corresponds to our word "onkwehonwe". The word indigenous has Latin roots based on the terms "*indu-gignere*" which means "lives-in a place" roughly speaking. By contrast the word "indigent" has the Latin roots "*indu-igere*" and roughly translates as "wants-in place". Settlers and colonizers are indigent people who could not live in their place so went to someone else's place. (Taiiaki, 2009 : 6)

[10] The Navajo is very backward and bashful about telling his name. Upon the question : *Da inlye* ? How are you called, or what is your name ? he invariably answers : *Quolla* ! an expression used in Navajo like *quien sabe* in Spanish, for I don't know, or he will say : *attin*, I have none, or there isn't any. If you inquire further : How do the Navajo, your father and your mother, and the like, call you ? the same answer is given. At first one thinks they do this out of some kind of religious fear or superstitious dread, but after hearing a number of Navajo names, one finds bashfulness and reticence on this point quite in order.

The Navajo, as in fact almost all Indians, do not call each other by such highly poetical names as we sometimes read in novels and romances. There are no Fleet Antelopes, Prancing Horses, Soaring Eagles, Towering Pines, and so on, but we do meet with such prosy names as the Liar's Son, the Man Killer, Shaggy Burro, or any other name referring to some natural defect or abnormal deformity in the exterior appearance of the individual. Of course, no one,

not even a white man, when asked his name would be very eager to say, for instance, my name is Shaggy Burro, or Squint Eye, or Club Foot, or perhaps even Chan Nt'lisi, which would not sound well at all in plain Anglo-Saxon. (Père Léopold Ostermann, 1918, cité dans Bahr, 2004 : 518)

[11] The issue of self-identity is a hallmark of the post-modern era. The statement of 'this is who we are' is not only a cultural affirmation, but a political one as well. Some argue that only people themselves have the right to identify themselves as they so wish. In the process, the Eskimo became the Inuit; the Kwakiutl the Kwakwaka'wakw; and the Shuswap the Secwepemc. This renaming is concerned not only with giving others something else to call them, but more importantly reflects having learned something important about themselves. (Murphy, Nicholas, Ignace, 1999 : 131)

[12] A child may be given a "real" name at birth, but this may be kept a secret throughout life. Elsewhere, such a "real" name may be publicly known, but not used for everyday purposes; most of the time, a nickname – perhaps descriptive, e.g, *Shorty* – may be used. A person may be called by different names at different periods of life, or by different people under changing conditions. Use of certain names under particular circumstances may be forbidden by religious taboo; or then again, such names may be replaced by descriptive nicknames. Because of these factors, it may be difficult for the outside investigator of such a society to determine what a person's "real" name is, or even what name is commonly used in the community; taboos are likely to be especially strict when one is talking to outsiders. (Bright, 2003 : 672)

[13] I also learned to appreciate how stories engage us as listeners and learners to think deeply and to reflect on our actions and reactions. [...] I called this pedagogy *storywork* because the engagement of story, storyteller, and listener created a synergy for meaning through the story and making one *work* to obtain meaning and understanding. (Archibald, 2001 : 1)

[14] Naming doesn't happen when the child is born. Naming is before and after. The name is the spiritual intention of the child, it names it, so the child can hear it ringing and they can grow into it. (Vicki Kelly, entretien d'interprétation des données, 10 novembre 2010).

[15] It sometimes takes three months to dream a name. The name is not for the child but for the dream. (Vicki Kelly, entretien d'interprétation des données, novembre 2010)

[16] The name is a sacred gift. What you have been asking is actually sacred and can't be told through an interview, it can only be shared and enacted in particular ways, but because Indigenous is tolerance they forgave you for gaps in protocole and etiquette. For example, when I am sitting with an Elder, to see if I can understand the phenomenology from a different perspective, I have to wait for the Elder to make a joke. This is the etiquette. Until he makes a joke, I can't ask a question. (Vicki Kelly, entretien novembre 2010)

[17] Critical ethnographers must explicitly consider how their own acts of studying and representing people and situations are acts of domination even as critical ethnographers reveal the same in what they study. (Noblit, Flores et Murillo, 2004 : 3)

[18] This emphasis on professional language ideology complements Charles Goodwin's (1994 : 606) concept of 'professional vision', or 'socially organized ways of seeing and understanding events that are answerable to the distinctive interests of a particular group' – by extending focal concern beyond 'seeing' to 'hearing' and the sometimes invisible assumptions about language and communication that influence ethnographic practice. (Kroskrity, 2000 : 330)

[19] [...] a vision of American Indian education and epistemologies, which unfold through the tracking of a very special story. (Cajete, 2005 : 69)

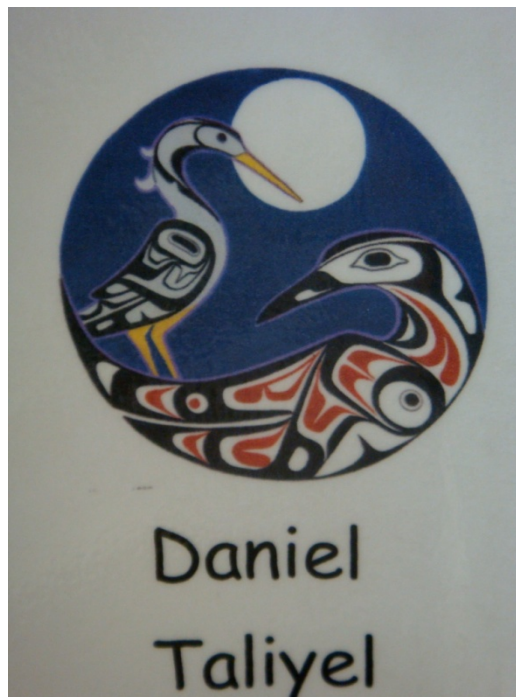
Photographies



Photographie 1



Photographie 2



Photographie 3

GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

Comité de rédaction : Michaël Abecassis, Salih Akin, Sophie Babault, Claude Caitucoli, Véronique Castellotti, Régine Delamotte-Legrand, Robert Fournier, Emmanuelle Huver, Normand Labrie, Foued Laroussi, Benoit Leblanc, Fabienne Leconte, Gudrun Ledegen, Danièle Moore, Clara Mortamet, Alioune Ndao, Isabelle Pierozak, Gisèle Prignitz, Georges-Elia Sarfati.

Conseiller scientifique : Jean-Baptiste Marcellesi.

Rédacteur en chef : Clara Mortamet.

Comité scientifique : Claudine Bavoux, Michel Beniamino, Jacqueline Billiez, Philippe Blanchet, Pierre Bouchard, Ahmed Boukous, Louise Dabène, Pierre Dumont, Jean-Michel Eloy, Françoise Gadet, Marie-Christine Hazaël-Massieux, Monica Heller, Caroline Juilliard, Jean-Marie Klinkenberg, Jean Le Du, Marinette Matthey, Jacques Maurais, Marie-Louise Moreau, Robert Nicolai, Lambert Félix Prudent, Ambroise Queffélec, Didier de Robillard, Paul Siblot, Claude Truchot, Daniel Véronique.

Comité de lecture pour ce numéro : André Batiana, Jacqueline Billiez, Véronique Castellotti, Robert Chaudenson, Christine Deprez, Jean-Michel Eloy, François Gaudin, Caroline Juilliard, Philippe Lane, Gudrun Ledegen, Isabelle Légise, Marinette Matthey, Mwatha Ngalasso, Isabelle Pierozak, Marielle Rispail, Richard Sabria, Laurence Vignes.

Laboratoire LiDiFra – Université de Rouen
<http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>

ISSN : 1769-7425