CONNAISSANCE

An Ansoms, Yanaelle Ntwa, Jean-Paul Kayumba

Illustration par Odile Uwera


Uburanga, kwiga
Kwiga, kwiga
Kwiga, kwiga
Kwi

Partenaires

Avec le soutien de

Étude commandée par la Direction générale de la coopération au développement et de l'aide humanitaire (DGD).

Les opinions de l'entité organisatrice ne reflètent pas automatiquement celles du gouvernement belge, de l'ARES ou du VLIR-UOS, et ne peuvent en aucun cas être liées au gouvernement belge, l'ARES ou le VLIR-UOS.

LES AUTEURS

YANAËLLE NTWA est doctorante en sciences du développement à L'UCLouvain (Belgique). Elle explore comment des pratiques agricoles ancestrales et émergentes autour du palmier à huile en RDC donnent forme à des ontologies alternatives du vivant et remettent en question les modèles extractivistes du développement. Engagée dans une science décoloniale, située et socialement impliquée, elle développe une recherche-action qui articule enquête de terrain, co-production des savoirs et formes créatives de transmission.

AN ANSOMS est professeure de sciences sociales à l'UCLouvain (Belgique), où elle dirige des recherches sur les transformations rurales en Afrique centrale et orientale. Elle mène des travaux de terrain interdisciplinaires dans l'est de la RDC, au Rwanda et au Burundi sur le changement climatique et les conflits liés aux ressources naturelles, en développant des méthodes qualitatives innovantes (théâtre, dessins animés, musique) pour impliquer les populations vulnérables. Elle apporte également son expertise en matière d'éthique de la recherche.

KAYUMBA JEAN PAUL est une chercheuse et spécialiste du patrimoine culturel rwandaise. Elle prépare actuellement un doctorat à l'Université de Wageningen aux Pays-Bas, où elle se spécialise dans l'écologie politique de la conservation autour du parc national de Nyungwe. Elle est titulaire d'une formation en gestion du patrimoine culturel (Université Senghor, Alexandrie) et a travaillé auparavant au sein d'institutions telles que le Centre IRIBA pour le patrimoine multimédia.

L'ILLUSTRATEUR

ODILE UWERA est une illustratrice et autrice basée à Kigali, au Rwanda. Son travail explore l'interconnexion entre identité individuelle et identité collective dans un monde diversifié. Elle allie images et mots dans la bande dessinée et l'écriture de scénarios.

CONNAISSANCE

An Ansoms, Yanaelle Ntwa, Jean-Paul Kayumba

Le concept de connaissance possède de riches racines historiques et linguistiques. Les systèmes de connaissances autochtones, souvent holistiques et interconnectés, remettent en question les approches segmentées typiques de la science occidentale. De plus en plus reconnues dans des domaines tels que le changement climatique, ces formes de connaissances offrent des perspectives qui peuvent enrichir les débats et les pratiques scientifiques. Cependant, leur intégration dans les paradigmes occidentaux est complexe en raison des différences ontologiques et de rapports de pouvoir.

Concept

Le mot « connaissance » est apparu pour la première fois au début du XIIe siècle en anglais ancien en tant que *cnawlece*, qui signifiait « reconnaissance d'un supérieur, honneur ou adoration » (*Online Etymology Dictionary, 2024*). En français, le terme « connaissance » dérive du latin *agnoscere*, lui-même issu du grec *gignosko*. Au Moyen Âge, il a évolué pour devenir *cunoisance*, puis *connaissance* (Étymologie Français Latin Grec Sanskrit, 2025). Au-delà de ces origines étymologiques, le grec ancien proposait déjà plusieurs mots pour distinguer les différents types de connaissance : *epistēmē* pour la compréhension théorique, *technē* pour les compétences pratiques, *mētis* pour la perspicacité stratégique et *gnōsis* pour la conscience intellectuelle personnelle (Allen, 2005).

De manière générale, la connaissance fait référence à notre compréhension du monde qui nous entoure. Cependant, la manière dont la connaissance est acquise et la validité des affirmations

qui en découlent font l'objet d'un vaste débat. Dans le cadre des discussions scientifiques, l'épistémologie, branche de la philosophie qui s'intéresse à la théorie de la connaissance, explore la nature, les origines et les limites de la compréhension humaine (Acharyya et al., 2019 ; Fricker et al., 2020).

Plusieurs grandes traditions épistémologiques coexistent. Le positivisme considère la réalité comme fixe et entièrement connaissable, une conception qui rejoint celle d'une grande partie des recherches quantitatives qui visent à mesurer et à expliquer objectivement les phénomènes à l'aide de preuves statistiques. Le réalisme critique élargit cette vision en reconnaissant l'existence d'une réalité indépendante de la perception humaine, tout en soulignant les limites de notre capacité à la saisir pleinement ; notre connaissance est donc toujours partielle. L'interprétativisme, quant à lui, met l'accent sur l'idée que la réalité est ouverte à de multiples interprétations et considère la connaissance comme le produit d'un dialogue continu entre des perspectives subjectives. Le constructivisme soutient quant à lui que la connaissance ne reflète pas une réalité objective, mais qu'elle est construite socialement à travers des normes, des valeurs et des croyances partagées. Enfin, les penseurs postmodernes et postcoloniaux poussent cette critique encore plus loin, affirmant que la connaissance est façonnée par les contextes culturels et les rapports de pouvoir, ce qui rend la « vérité » à la fois dynamique et situationnelle (Ansoms, 2024).

Il décrit la création de connaissances comme un acte cérémonial qui approfondit la compréhension tout en renforçant les liens relationnels.

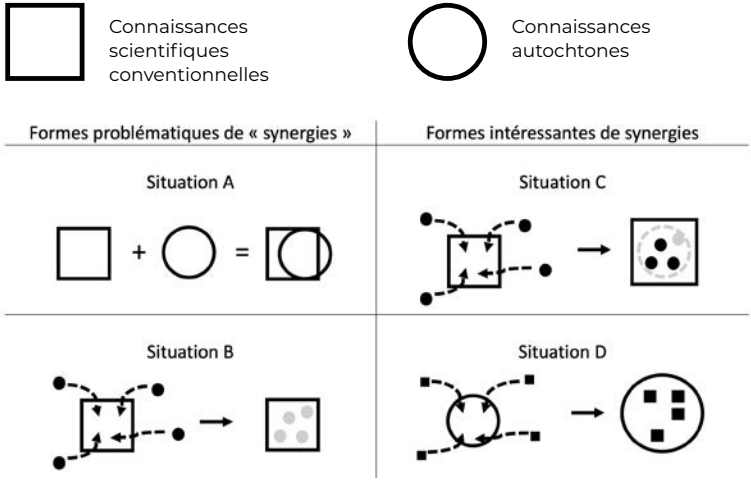
Dans la littérature anglophone, on établit une distinction supplémentaire entre *knowing that* et *knowing how*. *« Knowing that »*, tout comme *« knowing where »*, *« why »* et *« who »*, fait référence à la connaissance propositionnelle, c'est-à-dire à la compréhension conceptuelle ou théorique du fonctionnement du monde.

« Knowing how », en revanche, concerne les aptitudes ou les compétences (Roland, 1958). En français, cette distinction correspond à celle entre « savoir » et « savoir-faire », complétée par la notion de « savoir-être ». Le « savoir » (ou les « savoirs ») désigne les connaissances théoriques ou factuelles acquises par l'étude. Le « savoir-faire » désigne les capacités pratiques, c'est-à-dire l'application des connaissances dans des actions concrètes. Le « savoir-être » englobe les qualités comportementales et relationnelles qui reflètent les attitudes et les manières d'interagir (Altet, 2010).

Des recherches récentes remettent en question la séparation stricte entre ces formes de connaissances et proposent des approches plus intégrées permettant de les relier entre elles (Gone, 2019). Cette tendance est particulièrement évidente dans les études sur les connaissances autochtones. Kimmerer (2013) montre par exemple comment les connaissances écologiques relatives aux plantes indigènes, associées à des pratiques de récolte durables et à une éthique de réciprocité, permettent de favoriser la durabilité environnementale. De même, Wilson (2020) souligne que les méthodologies de recherche autochtones, en particulier en Amérique du Nord et en Australie, sont fondées sur le respect et la responsabilité relationnelle. Il décrit la création de connaissances comme un acte cérémonial qui approfondit la compréhension tout en renforçant les liens relationnels.

Les connaissances autochtones sont de plus en plus reconnues dans les discussions sur le changement climatique et la gouvernance des ressources naturelles. Cependant, la mise en œuvre de ces perspectives reste complexe en raison des divergences fréquentes entre les ontologies autochtones et celles de la science occidentale. Dans son chapitre intitulé *« The Teachings of Grass »*, Kimmerer adopte avec humour la structure d'un article scientifique conventionnel pour montrer comment les connaissances autochtones résistent aux procédures rigides de validation scientifique. Elle souligne néanmoins le potentiel d'une convergence significative entre les systèmes de connaissances scientifiques et traditionnels.

Cette convergence est toutefois loin d'être simple, car les fondements ontologiques divergents influencent la manière dont chaque système appréhende la réalité. Illustrons cela à l'aide d'une représentation graphique simplifiée.



De nombreux débats politiques et universitaires partent du principe que les systèmes de connaissances peuvent facilement fusionner, donnant lieu à des synergies naturelles *(situation A)*. Cette hypothèse ignore toutefois les relations de pouvoir inhérentes à la production de connaissances. Dans la pratique, les connaissances autochtones sont souvent appropriées ou instrumentalisées de manière sélective par les cadres scientifiques dominants *(situation B)*, ce qui conduit parfois à la commercialisation ou à la privatisation de ce qui était auparavant des biens collectifs (Whitt, 1998 ; Ratuva, 2009 ; Ramos, 2006 ; Tuhiwai Smith, 2021).

Des formes de synergie plus significatives apparaissent lorsque les initiatives abordent explicitement ces dynamiques de pouvoir *(situation C ou D)*. Les perspectives autochtones peuvent véritablement enrichir la recherche scientifique lorsque les

visions holistiques du monde qu'elles véhiculent sont reconnues et valorisées, un objectif qui reste entravé par la sous-représentation des chercheur.e.s autochtones dans les institutions universitaires, mais aussi par le fonctionnement même des pratiques scientifiques dominées par les paradigmes occidentaux.

Pour déconstruire véritablement les hiérarchies épistémiques, il est essentiel de reconnaître comment les infrastructures hégémoniques de la science occidentale perpétuent la discrimination, qu'elle soit implicite ou explicite. Nyenyezi (2025) décrit cela comme *l'infrastructure de la colonialité* sous-jacente aux systèmes de connaissances occidentaux. Dans *Afrocritique*, il identifie quatre biais récurrents : la croyance en un sujet connaissant pur et détaché, l'hypothèse selon laquelle les chercheur.e.s peuvent découvrir des relations causales inconnues des participant.e.s, l'illusion que la recherche universitaire reste neutre et ne participe pas au maintien de formes de violence, et la conviction que la recherche scientifique favorise intrinsèquement la vérité et le bien-être humain. Kimmerer (2013) aborde également la question sous l'angle linguistique, soulignant que l'anglais et d'autres langues « modernes » n'ont pas la capacité grammaticale d'exprimer des visions animistes du monde, des perspectives que les langues autochtones, avec leurs verbes de vitalité et leur grammaire relationnelle, transmettent naturellement. Ces traditions orales et holistiques produisent des connaissances sur le monde vivant d'une manière qui résiste à la traduction dans les cadres de la science occidentale.

De nombreux débats politiques et universitaires partent du principe que les systèmes de connaissances peuvent facilement fusionner, donnant lieu à des synergies naturelles (situation A). Cette hypothèse ignore toutefois les relations de pouvoir inhé- rentes à la production de connaissances.

Tuhiwai Smith développe un argument similaire en mettant en évidence les liens étroits entre la connaissance, la recherche et l'impérialisme, dans le contexte de l'héritage colonial du monde occidental. Elle affirme que « la production de connaissances, de nouvelles connaissances et la transformation des connaissances "anciennes", ainsi que les conceptions relatives à la nature de la connaissance et à la validité de certaines formes de savoir, sont devenues des objets d'exploitation coloniale au même titre que les autres ressources naturelles » (Tuhiwai Smith, 2021 : 68, notre traduction). En ce sens, l'impérialisme et le colonialisme ont constitué — et constituent encore aujourd'hui — des structures particulières à travers lesquelles l'Occident en est venu à « voir », « nommer » et « connaître » les communautés autochtones. Tuhiwai Smith souligne notamment que ces pratiques et les présupposés qui les sous-tendent persistent aujourd'hui, malgré la place croissante accordée aux discours sur la diversité et l'inclusion.

Même dans le cadre d'approches prétendument *décoloniales*, ces préjugés persistent, en particulier lorsque ces initiatives émanent de traditions culturelles et linguistiques du Nord global. Malgré les revendications d'inclusivité, les modèles de référence eurocentriques continuent de définir les normes épistémologiques et de préserver les structures de pouvoir existantes. Comme l'affirme Bisoka (2025), l'infrastructure de la science moderne n'est pas conçue pour remettre en question les privilèges ou placer les perspectives marginalisées au cœur de la réflexion. Tuhiwai Smith (2021) identifie également quatre dynamiques qui compromettent le processus de coproduction des connaissances autochtones au sein de la science occidentale : les rapports de pouvoir inégaux dans lesquels s'inscrivent les connaissances autochtones ; la tendance des disciplines scientifiques établies à exploiter et à s'approprier ces connaissances ; le risque que les interventions des disciplines occidentales perturbent les systèmes de connaissances autochtones plutôt que de les renforcer ; et une longue tradition de manque de respect envers les peuples et les communautés autochtones.

En conclusion, les systèmes de connaissances autochtones remettent en question la logique segmentée et hiérarchique de l'épistémologie occidentale. De plus en plus reconnus dans diverses disciplines, ils offrent des perspectives riches qui peuvent approfondir la compréhension scientifique. Cependant, leur intégration nécessite plus que de simples mesures d'inclusion : elle exige de prendre en compte les différences ontologiques et les asymétries de pouvoir qui influencent la production de connaissances. Ce n'est qu'à travers une telle réflexivité que des synergies authentiques et équitables entre divers systèmes de connaissances peuvent émerger.

Étude de cas

Dans cette même série *Lexico*, la contribution consacrée aux *droits de la nature* illustre parfaitement comment des traductions inexactes de concepts maoris en anglais ont conduit à de graves malentendus concernant les systèmes de connaissances autochtones. S'appuyant sur cette observation, cette section se penche sur le contexte africain. Ici, le terme « autochtone » est élargi au-delà de l'idée de *premiers habitants*, afin de refléter la manière dont les langues africaines incarnent des *modes de connaissance* distincts, fondamentalement différents de ceux ancrés dans les traditions culturelles et linguistiques occidentales.

Dans de nombreux contextes africains, notamment au Rwanda et en République démocratique du Congo, le terme « connaissance » n'a pas d'équivalent direct dans les langues locales. Ce fossé linguistique ouvre une voie importante à la réflexion. Si un concept est intraduisible, c'est peut-être parce que son paradigme occidental n'est pas entièrement pertinent par rapport aux modes de vie et d'existence locaux. Les chercheur.e.s sont donc confrontés à un choix : perpétuer une forme de néocolonialisme en transformant des notions ancrées localement en concepts scientifiques occidentaux, ou adopter des expressions locales qui reflètent plus authentiquement les philosophies autochtones.

En kinyarwanda, par exemple, *ubumenyi* désigne de manière générale la connaissance, tandis que *ubuhanga* fait référence à la compétence, à l'expertise ou à la capacité d'agir efficacement dans un domaine donné. Ensemble, ces deux termes englobent les capacités cognitives et techniques, ainsi que les responsabilités morales et sociales, notamment le devoir de partager ses connaissances avec les autres et de les transmettre aux générations futures. En lingala, le mot *boyebi* est celui qui se rapproche le plus de la notion de connaissance, mais il désigne une forme de connaissance incarnée qui va au-delà de la simple dimension intellectuelle. *Boyebi* englobe à la fois les connaissances générales et spécifiques, ainsi que les compétences pratiques, les relations et l'expérience vécue. Il est contextualisé, expérientiel et profondément relationnel.

Ces nuances linguistiques révèlent que les conceptions de la *connaissance* ne sont pas universelles, mais dépendantes du contexte culturel. La traduction est donc non seulement un exercice technique, mais aussi un défi ontologique. Les langues africaines recèlent en effet des modes d'existence qui ne correspondent pas nécessairement aux catégories euro-modernes, ce qui met en évidence les limites des cadres épistémologiques occidentaux.

Une étude sur la récolte du vin de palme en est un exemple frappant. Le deuxième auteur de cet article cherchait à comprendre comment cette activité rurale contribuait au développement des personnes qui la pratiquaient. Le concept même de développement s'est toutefois révélé dénué de sens pour les participant.e.s, car il n'existait ni dans leur vision du monde ni dans leur répertoire linguistique. Pour sortir de cette impasse, le chercheur s'est inspiré du discours local et a adopté l'expression « *kozala malamu* », qui équivaut approximativement à « bien-être ». La question de recherche est ainsi passée de « Comment la récolte du vin de palme contribue-t-elle au développement ? » à « Comment la récolte du vin de palme contribue-t-elle au *kozala malamu* ? ».

Ce changement linguistique et conceptuel a ouvert un tout nouveau domaine du *boyebi*, c'est-à-dire des formes de connaissance qui seraient restées inaccessibles dans le cadre de l'épistémologie occidentale. Il est important de noter que les participants n'ont pas *expliqué* le *kozala malamu* en termes propositionnels, mais l'ont *démontré*. La connaissance n'était pas exprimée verbalement, mais *ressentie*, *observée* et *expérimentée*, invitant le chercheur à une compréhension relationnelle et incarnée du bien-être.

Comme le rappelle Arturo Escobar (Conway et Singh, 2011, p. 701), cette expérience reflète le *plurivers*, un monde composé de multiples mondes et de multiples ontologies plutôt que d'une seule et même réalité universelle. Les discours universalistes et mondialistes, fondés sur des épistémologies eurocentriques, supposent l'existence d'un monde unique et connaissable, qui pourrait être géré à l'aide de modes de pensée unifiés. En revanche, le *plurivers* reconnaît la coexistence de mondes distincts et légitimes de connaissance et d'existence.

Dans de nombreuses sociétés africaines, la connaissance est traditionnellement forgée, préservée et transmise par le biais des langues maternelles, qui intègrent l'apprentissage dans des expressions culturelles telles que les proverbes, les chansons, les contes populaires et les pratiques quotidiennes. Ces traditions orales constituent des réservoirs de sagesse écologique et sociale. Dans l'agriculture, par exemple, des générations ont transmis leurs connaissances environnementales et leurs stratégies de gestion des ressources par le biais de leur expérience plutôt que par des documents écrits (UNESCO, 2003 ; Galabert, 2020).

Une étude sur **la culture du sorgho au Rwanda** illustre ce principe. Le troisième auteur de cette contribution a utilisé le sorgho comme point de départ pour explorer la manière dont les Rwandais articulent leurs connaissances à travers le kinyarwanda, retraçant son importance de l'époque précoloniale à nos jours. Cette approche décoloniale permet de redonner

toute leur place aux histoires orales et aux récits autochtones en tant que sources épistémologiques légitimes. Au lieu de reproduire des catégories analytiques externes, le chercheur examine ce qui a été passé sous silence ou omis, révélant ainsi la manière dont les connaissances locales contribuent à la continuité culturelle et à la citoyenneté.

Le kinyarwanda apparaît ainsi comme un univers cognitif et discursif riche. Les classifications autochtones, telles que les noms des différentes étapes du cycle de vie du sorgho, de la préparation des champs à la transformation après la récolte, ne se limitent pas à des processus techniques. Elles véhiculent des valeurs écologiques, éthiques et sociales qui s'expriment à travers des chansons, des proverbes, des anecdotes et des récits communautaires.

Cette recherche met en évidence une vérité fondamentale : le patrimoine culturel rwandais ne se réduit pas à des dimensions matérielles, telles qu'elles sont généralement conçues en Occident. Il n'y a ni temples monumentaux ni sculptures anciennes. La *parole* est le principal vecteur de mémoire, et la tradition orale est l'essence même de l'histoire, de l'identité et de la résistance. Malgré les ruptures épistémiques imposées par le colonialisme, ce monde oral demeure la source la plus authentique pour comprendre la vie rwandaise. Grâce à la poésie, à l'humour et aux récits en kinyarwanda, on accède à un monde imaginatif et éthique profondément lié au paysage : aux champs, aux pâturages, aux forêts et aux zones apicoles habitées et façonnées par le *Munyarwanda*.

La question de recherche est ainsi passée de « Comment la récolte du vin de palme contribue-t-elle au développement ? » à « Comment la récolte du vin de palme contribue-t-elle au kozala malamu ? »

Cependant, une grande partie de cette connaissance autochtone a été rendue invisible par les épistémologies coloniales, qui

privilégiaient les archives écrites au détriment de la transmission orale. Sous couvert de civilisation, les systèmes coloniaux et missionnaires ont dévalorisé les langues et les pratiques locales, affirmant que les Africains n'avaient pas d'histoire. Cette dichotomie — entre les « primitif.ve.s et illettré.e.s » d'un côté, et les « civilisé.e.s et lettré.e.s » de l'autre — a coupé les Rwandais.e.s de leurs propres racines épistémiques.

La revalorisation de ces modes de connaissance autochtones constitue donc à la fois un acte de préservation et une réintervention éthico-politique. La revitalisation des épistémologies locales remet en question les hiérarchies eurocentriques de la connaissance et invite à repenser la manière dont la connaissance est produite, partagée et validée.

Ces exemples africains montrent que la connaissance dans les contextes autochtones est holistique, intégrant les dimensions spirituelles, sociales et écologiques, et qu'elle n'est pas compartimentée. Elle reflète une vision du monde qui refuse de séparer ou de hiérarchiser les entités humaines et non humaines, qu'elle considère comme interconnectées et interdépendantes. Cependant, des tensions persistent quant à la manière dont ces systèmes de connaissances peuvent s'articuler avec les formes conventionnelles de la recherche scientifique, qui restent largement influencées par des paradigmes eurocentriques. En ce sens, l'adoption des termes *boyebi*, *ubumenyi* et *kozala malamu* ne constitue pas seulement une démarche d'inclusion linguistique ou culturelle, mais un changement épistémologique profond vers un plurivers de connaissances — un plurivers qui valorise de nombreux mondes, de nombreuses vérités et de nombreuses façons d'être.

Bibliographie

Acharyya, R., & Bhattacharya, N. (Eds.). (2019). Research methodology for social sciences. Taylor & Francis.

Allen, Barry (2005). “Knowledge”. In Horowitz, Maryanne Cline (ed.). New Dictionary of the History of Ideas. Vol. 3. Charles Scribner’s Sons. pp. 1199–1204. ISBN 978-0-684-31377-1. OCLC 55800981

Altet, M., Guibert, P., & Perrenoud, P. (2010). Formation et professionnalisation des métiers de l’éducation et de la formation. Recherches en éducation.

Cajete, G. (1994). Look to the mountain: An ecology of indigenous education. Kivaki Press, 585 E. 31st St., Durango, CO 81301.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, Etymologie : Connaissance, online available at https://www.cnrtl.fr/etymologie/connaissance, date last consulted: 31 May 2024.

Conway, J, & Singh, J. 2011. Radical Democracy in Global Perspective: Notes from the Pluriverse. Third World Quarterly, 32 (4): 689–706. https://doi.org/10.1080/01436597.2011.570029

Étymologie Français latin grec Sanskrit (2025), Connaissance, online available at https://sites.google.com/site/etymologielatingrec/home/c/connaissance (date last accessed: 05/03/2025)

Fricker, M., Graham, P. J., Henderson, D., Pedersen, N. J., & Wyatt, J. (Eds.). (2020). The Routledge handbook of social epistemology. New York: Routledge.

Galabert J., L., Histoire agricole du Rwanda, 2018, https://lavierebelle.org/histoire-agricole-du-rwanda-6

Galabert J., L., Puiser dans la langue rwandaise des héritages féconds. La Nuit rwandaise No 11, Edition Izuba, 2020, pp 1-2.

Gone, J. P. (2019). Considering Indigenous research methodologies: Critical reflections by an Indigenous knower. Qualitative Inquiry, 25(1), 45-56.

Hecker, A. (2012). Knowledge beyond the individual? Making sense of a notion of collective knowledge in organization theory. Organization studies, 33(3), 423-445.

Kimmerer, R. W. (2013). Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants. Milkweed editions.

Mendenhall, V. (1990). Une introduction à l’analyse du discours argumentatif: des savoirs et savoir-faire fondamentaux. University of Ottawa Press.

Online Etymology Dictionary, online available at https://www.etymonline.com/word/knowledge; date last consulted: 31 May 2024.

Pritchard, D. (2013). What is this thing called knowledge? Routledge.

Ramos, A. R. (2006). The commodification of the Indian. In Human Impacts on Amazonia: The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development (pp. 248-272). Columbia University Press.

Ratuva, S. (2009). Commodifying cultural knowledge: corporatised western science and Pacific indigenous knowledge. International Social Science Journal, 60(195), 153-163.

Roland, J. (1958). On 'knowing how' and 'knowing that'. The Philosophical Review, 67(3), 379-388.

Tuhiwai Smith, L. (2021) Decolonizing Methodologies: Research and indigenous peoples. (Third edition) London : Bloomsbury Academic.

UNESCO : Déclaration de Yamato sur les approches intégrées de la sauvegarde du patrimoine matériel et immatériel, Nana Japon, 19-23 octobre 2004.

UNESCO : La convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel, adoptée par la conférence générale, 32e session, Paris, 17 octobre 2003.

Whitt, L. A. (1998). Biocolonialism and the commodification of knowledge. Science as culture, 7(1), 33-67.

Wilson, S. (2020). Research is ceremony: Indigenous research methods. Fernwood publishing.