



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Les Autochtones et l'autonomie au Québec

Thèse de maîtrise

présentée à


L'École des Études supérieures et de la Recherche

Université d'Ottawa

par

Marjolaine Dupont

Septembre 1992

 Marjolaine Dupont, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Voire référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-82553-7

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Remerciements

Merci à Jean Lapointe mon directeur, pour une disponibilité constante et un encouragement sans relâche.

Merci à mon ami Roma qui a su attendre patiemment la fin de ce projet.

Merci à une grande amie, Denise, qui m'a donné l'idée de cette merveilleuse expérience.

Finalement, merci à mon fils Christian à qui j'offre cette thèse en attendant la sienne.

MERCI.

Table des matières

Remerciements	i
Introduction générale	1
Chapitre I:	
L'Agir communicationnel et l'autonomie	
des autochtones au Québec	5
Présentation théorique	5
Introduction	5
I. Les acteurs et actrices	5
II. Typologie des modes d'agir	7
<i>agir téléologique</i>	8
<i>agir stratégique</i>	9
<i>agir régulé par des normes</i>	9
<i>agir dramaturgique</i>	10
<i>agir communicationnel</i>	13
III. Autonomie	19
IV. Monde vécu	23
Chapitre II:	
Crise amérindienne et les Indien-ne-s du Québec	
Introduction	27
Les Indien-ne-s du Québec	29
Introduction	29
I. Avant le contact	31
<i>Où en étaient les Indiens avant l'arrivée des Européens?</i>	32
<i>Comment vivaient-ils-elles?</i>	34
<i>Avaient-ils une organisation politique?</i>	35
<i>Pourquoi faisaient-ils la guerre?</i>	36
<i>Avaient-ils une notion de territoire ou de propriété?</i>	37
II. Le contact	39
<i>Jacques Cartier</i>	39
<i>Champlain</i>	40
<i>Les routes commerciales</i>	40
<i>Les alliances</i>	41
<i>Les épidémies</i>	42
<i>La suprématie des Iroquois</i>	43
<i>Les Mohawks de Kanesatake</i>	45
<i>La Proclamation Royale de 1763</i>	46

La Confédération des Six nations iroquoises	49
I. La Constitution des Cinq Nations	50
II. Handsome Lake	52
Chapitre III:	
L'Agir communicationnel et la Crise amérindienne au Québec	55
Introduction	55
Le préambule de la crise	58
L'apport de John Ciaccia	70
L'apport de Robert Bourassa	77
L'apport du gouvernement fédéral	78
L'apport des Autochtones	82
Conclusion	96
Bibliographie	100
Annexe:	
Lettre de M. John Ciaccia, ministre des Affaires internationales et ministre délégué aux Affaires autochtones, à M. Jean Ouellette, maire d'Oka et à son conseil municipal	103

Introduction générale

Notre propos porte sur la « Crise amérindienne » au Québec. Nous voulons, avant tout, essayer d'aborder cet événement de façon constructive afin de le comprendre dans la perspective d'un changement social tendant vers une plus grande ouverture de la société en général. Nous croyons pouvoir envisager la crise en tant que processus de changement transcrit dans différents modes d'agir de la société. Une des voies qui s'offrent à nous pour comprendre la crise serait de traiter les faits en rapport avec la théorie de la société qui s'appuie sur le paradigme de l'agir communicationnel.

Nous n'endossons ici ni l'emploi de la violence par les « Warriors », ni le recours à l'armée par l'État. Nous voulons, au contraire, faire valoir dans cette thèse, le pouvoir du langage pour résoudre les conflits dans une société plus démocratique.

Précisons dès maintenant que notre intérêt porte sur le propos des Autochtones au Québec. Aussi nous aborderons la question en relation avec la conjoncture politique du Québec. En pleine période de révision de son statut politique dans la Confédération canadienne, le Québec définit son autonomie en terme de souveraineté politique et, pour certains, d'association économique. Le Québec s'affirme en tant qu'État-Nation bien adapté à l'idéologie libérale qui fait partie du bagage culturel d'une grande partie de l'Occident.

Les Autochtones d'autre part n'ont pas dans leur bagage culturel les racines de l'idéologie libérale mais ils ont appris à la comprendre au cours des siècles. Ils veulent aussi l'autonomie politique et une participation au développement économique et/ou au moins le contrôle de celui-ci sur leur territoire.

Nous croyons que la nuance entre la Souveraineté des Québécois-e-s et l'Autonomie politique des Autochtones en tant qu'aspiration n'est que... nuance. Nous voyons une grande affinité entre les deux aspirations.

Notre hypothèse se lit comme suit : dans le projet de société en voie de création au Québec, n'est-il pas possible que l'autonomie soit cette « situation susceptible de consensus » qui permettrait aux acteur-trice-s impliqué-e-s d'arriver à une entente? C'est ce que nous voulons démontrer.

Nous utiliserons comme matériel de recherche les reportages de deux quotidiens montréalais : *Le Devoir* et *La Presse*. Nous constatons que ces journaux ne sont pas les seuls à avoir couvert l'événement mais ils nous semblent être assez complets pour remplir nos objectifs. Bien que nous ayons aussi pris connaissance des compte-rendus anglophones, nous avons décidé de ne pas les utiliser puisque leur point de vue critique de la société québécoise pourrait faire l'objet d'une autre recherche¹. D'autant plus que nous voulons que notre critique soit une autocritique de la société québécoise.

Il y aura trois parties à cette thèse. La première portera sur la Théorie de l'Agir communicationnel de Jürgen Habermas. Il s'agira d'appréhender la question de l'agir communicationnel et du monde vécu. Nous reviendrons tout au long du récit sur la spécificité de ces termes en les appliquant au contexte des événements historiques que nous vivons dans la conjoncture politique actuelle.

La deuxième partie portera sur la crise amérindienne même en tant que « résistance culturelle ». Nous voulons associer les événements d'Oka à d'autres

¹ Déjà paru: *Oka: le dernier alibi du Canada anglais*, PHILPOT Robin, vlb éditeur, 1991.

mouvements de résistance spécialement en Afrique et en Amérique latine où diverses populations autochtones, après la colonisation, ont su retrouver dans la tradition une source de résistance qui leur a permis de survivre à l'assimilation et à la disparition pure et simple de leur culture. Nous empruntons ici le terme de résistance culturelle à Jean Ziegler² et nous nous permettons de l'associer à la survie des cultures autochtones et québécoises bien que l'oppression des Québécois soit bien loin de celle à laquelle l'auteur fait référence. Mais nous voyons le rapprochement du fait que les peuples trouvent dans leur culture et leur identité propres une force qui leur permette de survivre.

Dans cette même partie, on situera l'événement dans son contexte historique soit en relation avec l'histoire des Indien-ne-s (I) avant et (II) après le contact avec les Blancs. (III) La situation à Oka prend une allure particulière liée au régime français que nous expliciterons brièvement. (IV) Il nous faudra également se rappeler de la Proclamation Royale de 1763 qui joue un rôle important dans toute revendication territoriale au Québec.

La troisième partie s'arrêtera sur la critique de l'agir de la société québécoise : société de droit. Il sera intéressant de voir la persistance de l'idéologie libérale dans les modes d'agir de l'État. Nous croyons que le Québec a laissé passer une chance unique d'ouvrir la porte sur la possibilité d'établir les bases d'un nouveau pacte social avec les Autochtones.

Bien que parsemées, il y a eu tout au long de la crise des percées importantes d'un processus d'entente qui pointe vers l'agir communicationnel.

² Dans *La victoire des vaincus*, Ziegler porte une attention particulière aux peuples du Tiers-Monde et à la résistance qu'ils ont pu manifester face à l'oppression via l'attachement aux cultures traditionnelles.

Nous voulons attirer l'attention sur ces épisodes d'espoir d'une société en voie de transformation. Nous voudrions que le Québec reconnaisse aux Autochtones le droit de négocier en tant que nation.

En conclusion nous essaierons d'arrêter une définition de l'autonomie qui aura fait l'objet de consensus de notre étude. Consensus dans le sens habermassien où les participant-e-s de l'agir communicationnel auront réussi à établir une « situation d'action susceptible de consensus » à la suite de négociations et entente sur une « définition commune » de cette situation d'action (Habermas 1987, I : 111).

Ainsi en ayant pu s'entendre sur ce qu'est l'autonomie pour les deux peuples, il pourrait y avoir une mise en commun d'action sociale pour négocier un compromis avec l'autorité fédérale qui mènerait à un partage des pouvoirs plus équitable pour les peuples concernés.

Chapitre I: L'Agir communicationnel et l'autonomie des autochtones au Québec

Présentation théorique

Introduction

Nous voulons dans cette première partie définir les termes qui nous seront les plus utiles pour le développement de notre thèse qui veut que le mode d'agir communicationnel soit un processus qui ouvre des possibilités d'entente consensuelle dans une situation donnée. Cette situation sera pour nous, la négociation entre le Québec et les Autochtones de l'autonomie politique qui intéresse les deux parties.

Nous voulons dans un premier temps (I) identifier les acteur-trice-s impliqué-e-s dans l'interaction sociale, (II) classifier les modes d'agir tels qu'ils le sont dans la théorie habermassienne, (III) élucider la question de l'autonomie pour arriver à une définition provisoire et (IV) expliciter le plus clairement possible le concept de monde vécu dans le cas qui nous occupe.

I. Les acteurs et actrices

La première étape dans l'analyse de l'Agir communicationnel selon Habermas est l'identification des acteurs et actrices. Donc, au moment où nous lançons notre réflexion les acteur-trice-s sont déjà en scène depuis quelques siècles. Bien que leurs représentant-e-s attitré-e-s se soient succédé, les groupes culturels qui occupent la scène sont les mêmes : les Autochtones et les Québécois-es.

Nous utilisons le terme « Autochtone » qui comprend les Indiens, les Inuit et les Métis selon la Constitution canadienne. Nous avons décidé d'employer ce terme plus global parce que notre pièce de théâtre se déroule sur la scène québécoise et que, durant les deux dernières décennies, des ententes ont été négociées entre le Québec et les Indiens cris et une partie de la population inuit de la Baie James.

Les Autochtones du Québec sont donc cette entité culturelle spécifique qui manifeste sa différence face aux descendant-e-s des Européen-ne-s.

Les Québécois-es sont également une entité culturelle spécifique qui manifeste sa différence face à la fédération canadienne.

Nous misons sur cet appel à la reconnaissance de la différence pour établir un champ d'interaction où un processus d'entente peut être engagé via le médium d'action qu'est l'intercompréhension langagière. L'entente dont nous parlons constamment est, bien entendu, une entente langagière, le langage étant médium d'action sociale.

... intercompréhension (*Verständigung*) renvoie à un accord (*Einverständnis*) rationnellement motivé, obtenu entre les participants (Habermas 1987, I : 91).

Il est à noter que le terme « intercompréhension » utilisé par le traducteur est choisi « pour faire ressortir l'aspect processuel de cette activité dans sa fonction sociale de mécanisme de coordination intersubjective des actions (N.d.T.) » (Habermas 1987, I : 91).

Nous devons souligner dans cette définition l'importance d'un accord entre les participant-e-s de l'action sociale. Habermas le dit bien : « Cet accord se mesure à des prétentions critiquables à la validité » (Habermas 1987, I : 91). Pour simplifier un peu : quand un-e participant-e ou acteur-trice est impliqué-e dans une interaction sociale telle l'intercompréhension langagière, il veut que les choses dites soient considérées comme valides. Ces choses dites sont pour lui (elle) des énoncés vrais et peuvent être critiquées sur la base de leur validité. Nous pourrions revenir sur cette citation pour l'élaborer davantage lors de notre exposé sur la théorie de l'argumentation nécessaire à la compréhension de l'activité communicationnelle. En attendant, mentionnons simplement que les « prétentions critiquables à la validité » se définissent selon trois critères : « vérité propositionnelle, justesse normative et véracité subjective ». Ces critères se rapportent aux trois composantes structurelles du monde vécu (culture, société et personnalité) que nous expliciterons plus longuement en fin de chapitre.

Passons maintenant aux différents modes d'agir qui peuvent être observés dans une société.

II. Typologie des modes d'agir

Habermas distingue quatre concepts d'action fondamentaux dans les théories des sciences sociales, soit (1) l'agir téléologique incluant l'agir stratégique, (2) l'agir régulé par des normes, (3) l'agir dramaturgique et (4) l'agir communicationnel.

Les trois premiers types d'agir sont tirés des classiques : Weber pour l'agir téléologique, Durkheim et Parsons pour l'agir normatif, Goffman pour l'agir dramaturgique. Ces visions théoriques s'inscrivent dans le cadre de l'activité finalisée. Nous brossons ici un tableau très général des types d'agir en tenant

compte du fait que le changement de paradigme vers l'activité communicationnelle qu'apporte G.H. Mead et plus tard Garfinkel tend vers une rationalité moins axée sur la finalité que sur l'intercompréhension personnelle. Habermas alloue un chapitre complet au changement de paradigme (Habermas 1987, I : chapitre V).

Nous nous contentons de dire que les types d'agir dont ont fait étude les classiques sont en processus de transformation. Aussi nous sera-t-il possible de faire ressortir des épisodes de la « Crise amérindienne » où les modes d'agir usuels ou normatifs ont cédé la place à l'agir communicationnel. Nous pourrions également déceler des situations où l'enracinement des idéologies de l'État de droit aura fait obstacle au processus d'entente communicationnel. Ces aspects feront l'objet d'analyse de la troisième partie de cette thèse.

Voyons maintenant comment Habermas définit les types d'agir classiques.

1. Dans l'*agir téléologique*, le concept central est la **décision** entre des alternatives d'action. L'acteur-trice doit choisir les moyens qui lui permettront d'atteindre son but « l'action peut être considérée sous l'aspect de la rationalité par rapport à une fin » (Habermas 1987, I : 103). Le concept téléologique d'action est à la base de la théorie des choix économiques et voit son extension dans l'agir stratégique de la théorie des jeux. L'acteur-trice isolé-e de l'agir téléologique établit un rapport au monde objectif

défini comme l'ensemble des états de choses qui existent ou se produisent ou peuvent être suscités par une intervention délibérée (Habermas 1987, I : 103).

Ces « états de choses existants » sont présentés dans l'action comme des énoncés vrais et efficaces, alors vérifiables de part et d'autre. Un énoncé vrai

devra être fondé et facilement vérifiable s'il a pour but d'être efficace donc convaincant.

Dans l'*agir stratégique*

nous supposons au départ au moins deux sujets qui agissent en fonction d'un objectif, réalisent leurs buts en s'orientant d'après les décisions de l'autre acteur (sic) et en influant sur elles (Habermas 1987, I : 103).

On peut déduire que dans ces modes d'agir, la coopération entre les sujets n'est nécessaire que si elle est utile à l'atteinte de leurs buts respectifs. Le facteur de coopération aura une importance majeure dans l'activité communicationnelle de notre société en plein changement social. Précisons maintenant que les types d'agir finalisés n'ont de points de référence que dans un monde unitaire : le monde objectif.

2. « *L'agir régulé par des normes* présuppose des relations entre un acteur (sic) et deux mondes » (Habermas 1987, I : 104) : le monde objectif (des états de choses existants) et un³ monde social (celui des normes).

Un monde social consiste en un contexte normatif établissant quelles sont les interactions relevant de l'ensemble des relations interpersonnelles légitimes (Habermas 1987, I : 104).

³ un monde social spécifique aux acteur-trice-s impliqué-e-s dans l'action. C'est-à-dire le même monde social.

L'acteur-trice émet des énoncés vrais, facilement vérifiables qui répondent à une « validité sociale ». Une norme n'est valide et/ou légitime que si elle est reconnue comme telle par les destinataires. L'acteur-trice ici est membre d'un groupe social et agit conformément aux normes de ce groupe.

Dans ces deux premiers types d'agir, l'acteur-trice ne se rapporte pas au monde subjectif.

3. L'*agir dramaturgique* présuppose un monde subjectif. Ici, les acteur-trice-s se présentent l'un à l'autre comme à un auditoire et ne dévoilent que ce qu'ils veulent bien dévoiler d'eux-mêmes. « 'Encounter' et 'performance' sont les concepts clés ». E. Goffman introduit l'agir dramaturgique dans une étude de 1956 sur « l'autoprésentation dans le quotidien » (Habermas 1987, I : 106). L'autoprésentation par l'acteur-trice de ses expériences de vie propre est au centre de ce type d'agir. Chaque acteur-trice a un accès privilégié à son monde subjectif, celui de ses expériences vécues, non pas intérieurement mais en rapport au quotidien.

Il est possible évidemment que ce type d'agir tourne à la manipulation puisque l'acteur-trice a cet accès unique au monde qu'il-elle présente.

La gamme de l'autoprésentation s'étend de la communication sincère des propres intentions, souhaits, états d'esprits, etc. à la manipulation cynique des impressions que l'acteur (sic) suscite chez d'autres (Habermas 1987, I : 110).

Goffman a fait une étude approfondie de ce phénomène qu'il appelle « impression management » où il note qu'il est possible pour un-e acteur-trice de donner volontairement de fausses impressions (Habermas 1987, I : 110).

Ceci dit l'acteur-trice pourra être sincère ou manipulateur-trice dans sa communication avec les autres. Pour nous, cet aspect sera important et nous voulons le souligner parce que l'État a semblé vouloir choisir les acteurs participant à la négociation lors de la Crise de l'été '90. Nous y reviendrons.

Il suffit présentement de faire valoir la place du langage en guise de fil conducteur, comme médium d'action dans les trois premiers types d'agir de notre typologie, pour relever son importance primordiale au niveau de l'agir communicationnel.

« ... dans ces trois modèles d'action, le langage est conçu unilatéralement, selon des points de vue à chaque fois différents » (Habermas 1987, I : 111). L'agir téléologique et l'agir stratégique conçoivent le langage comme un **outil** utilisé par les locuteur-trice-s en fonction de leurs propres fins, comme forme d'*intercompréhension indirecte*. Pour l'agir régulé par des normes le langage transmet les **valeurs culturelles** et sert d'*activité consensuelle*. Pour l'agir dramaturgique le langage fait partie de « **l'auto mise en scène** » et donc contribue à la « *mise en scène de soi-même* » (Habermas 1987, I : 110 – 11).

Les fonctions du langage méritent une mention particulière puisqu'elles auront ensemble un rapport au monde vécu dans le mode d'agir communicationnel. Ces fonctions sont:

(1) le déclenchement d'effets perlocutoires (2) l'instauration de relations interpersonnelles et (3) l'expression d'expériences vécues (Habermas 1987, I : 111).

Dans l'ordre, ces fonctions se rapportent au monde objectif, au monde social et au monde subjectif.

Nous avons introduit ainsi le rapport du langage au mode d'agir communicationnel que nous abordons maintenant.

Seul le modèle communicationnel d'action présuppose le langage comme un médium d'intercompréhension non tronqué, où locuteur et auditeur (sic), partant de l'horizon de leur monde vécu interprété, se rapportent à quelque chose à la fois dans le monde objectif, social et subjectif, afin de négocier des définitions communes de situations (Habermas 1987, I : 111).

Nous avons souligné en introduction générale que ces « définitions communes de situations » porteront pour nous sur l'autonomie de nos deux entités culturelles : Autochtones et Québécois-es.

Il est essentiel de maintenir l'aspect majeur de cette thèse qui veut, comme le souligne Habermas que « le modèle communicationnel d'action n'assimile pas action et communication » (Habermas 1987, I : 117). La communication est une forme d'interaction sociale qui permet à la société globale de s'entendre sur un

ordre social acceptable, tenant compte de la pluralité de cette société. Ceci dit, le langage sert de médium « non tronqué » à ceux qui veulent communiquer en vue d'une entente sur des objectifs respectifs. Aussi il est bien entendu que le processus d'entente se veut, d'un point de vue réaliste, un cheminement cahoteux qui passe d'un consensus à l'autre après maintes délibérations.

Nous ne prétendons jamais que le mode d'agir communicationnel soit assuré de succès. Nous y croyons seulement dans la mesure où notre société québécoise sera assez ouverte pour partager, sinon laisser tomber, certains de ses privilèges. Voilà notre vision d'un monde meilleur qui commence avant tout, chez nous. Nous entrons donc dans le coeur du sujet.

4. *L'agir communicationnel* concerne l'interaction d'au moins deux sujets capables de parler et d'agir qui engagent une relation interpersonnelle (que ce soit par des moyens verbaux ou extra-verbaux). Les acteurs (sic) recherchent une entente (*Verständigung*) sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement (*einvernehmlich*) leurs plans d'action et de là même leurs actions. Le concept central d'*interprétation* intéresse au premier chef la négociation de définitions de situations, susceptibles de consensus (Habermas 1987, I : 102).

C'est-à-dire que le langage est un médium par lequel les êtres humains communiquent. Dans le cas qui nous occupe, les participant-e-s autochtones et québécois-es devront arriver à une définition de situation d'action sur l'autonomie qui les touche de près.

Aussi, il devront coopérer pour arriver à une entente sur cette définition. « ... dans le procès d'entente coopératif aucun des participants (sic) ne détient le monopole d'interprétation » (Habermas 1987, I : 116). Il est donc important de saisir que tout ce dont les participant-e-s ont besoin pour se comprendre c'est de

trouver un point commun dans la toile de fond du monde vécu qui les concerne. Encore n'est-il pas nécessaire de comprendre de fond en comble le monde vécu de l'autre. Il faut simplement que l'interprétation de l'un-e et l'autre d'une situation donnée (en occurrence l'autonomie) se recouvrent suffisamment « pour qu'on s'y reconnaisse » et que l'on puisse interagir en conséquence (Habermas 1987, I : 116).

Il apparaît dès lors qu'on n'ait plus affaire totalement à la rationalité par rapport à une fin. Il s'agit de rationalité communicationnelle. Ici, les sujets capables de parler et d'agir font preuve d'intercompréhension. En peu de mots on peut dire que la raison est intercompréhension et sont mis à part les intérêts individuels. Au coeur de cette rationalité, il s'agit pour les participant-e-s d'utiliser « cette force sans violence » qu'est le discours argumentatif (Habermas 1987, I : 27).

Il y aura donc une logique de l'argumentation qui s'avère absolument essentielle dans l'activité communicationnelle. Habermas aborde brièvement la théorie de l'argumentation en se servant du modèle de Stephen Toulmin (1958). Habermas admet qu'une telle théorie dans « une situation idéale de parole » étale « les présuppositions communicationnelles universelles de l'argumentation » (Habermas 1987, I : 41). Il avance par le fait même que les participant-e-s à la communication présupposent un processus de communication sans contrainte.

Suivant les propos de Toulmin, nous soulignons trois aspects essentiels du discours argumentatif : le processus, la procédure et la production d'arguments.

En tant que **processus**,

ceux qui prennent part à l'argumentation sont obligés de présupposer généralement que la structure de leur

communication [...] exclut toute contrainte (qu'elle provienne de l'extérieur ou du procès d'intercompréhension lui-même) — toute contrainte hormis celle de l'argument meilleur (ce qui veut dire qu'elle écarte tous les motifs hormis celui de la recherche coopérative de la vérité) (Habermas 1987, I : 41).

En tant que **procédure**, l'argumentation est « *réglée spécifiquement* » de telle sorte que les participants-e-s doivent « selon une division du travail coopérative » fournir des raisons pour défendre la validité d'un énoncé. « Le procès discursif de l'entente est normé », c'est-à-dire que les participant-e-s ont choisi un thème devenu problématique tant qu'à la « prétention à la validité » (Habermas 1987, I : 41). Ce thème est l'autonomie autant valide pour les autochtones que pour les Québécois-es.

Bien que nous ne voulions pas entrer dans la polémique des théories de l'argumentation, il importe d'accorder une attention particulière à la « prétention à la validité ». Selon la critique que fait Habermas de Toulmin, il y aurait une différence à faire entre « prétentions conventionnelles, dépendantes de contexte d'action, des prétentions universelles à la validité » (Habermas 1987, I : 52). Cette distinction sera très importante pour nous au cours de l'exposé. Il ne faut pas croire qu'une « validité normative » telle que l'entend l'un-e ou l'autre des participant-e-s à l'argumentation soit universelle donc irrévocable, ce qui pourrait conduire à de l'entêtement.

Habermas le dit si bien:

La négociation de compromis ne sert pas par principe à une discussion strictement destinée à honorer des prétentions à la validité, mais à la mise aux voix d'intérêts non

universalisables, sur la base d'un équilibre des forces en présence (Habermas 1987, I : 51).

Afin de voir plus clairement ce qui est dit dans cette dernière citation, revenons un peu sur la citation de la page 7 qui veut que « l'accord se mesure à des prétentions critiquables à la validité » et faisons un simple parallèle entre accord et compromis puisque c'est bien plutôt le compromis qui compte pour notre étude. Ce compromis inclut un accord consensuel sur le thème de l'autonomie et un rapport de force entre deux entités culturelles.

Voilà qui nous porte à insister sur l'aspect de « prétentions critiquables à la validité ». Quand un-e locuteur-trice fait face à un-e auditeur-trice, il prétend implicitement ou explicitement (peu importe) que son énoncé est valide. À cette prétention à la validité, l'auditeur-trice peut réagir en prenant position par oui/non ou en s'abstenant et il doit donner des raisons pour sa réaction, autant que le-la locuteur-trice doive le faire tant qu'à ses prétentions à la validité (Habermas 1987, I : 41, 56).

Voilà qui nous amène au troisième aspect du discours argumentatif : la **production d'arguments pertinents** à l'effet d'une prétention à la validité.

Les arguments sont ces moyens à l'aide desquels la reconnaissance intersubjective de la prétention à la validité élevée à titre hypothétique par le proposant peut être amenée et par là, l'opinion transformée en connaissance (Habermas 1987, I : 42).

Il y a une structure universelle à un argument que Toulmin résume dans *An Introduction to Reasoning* (1979). D'abord il faut établir le type d'argument — c'est-à-dire de quel ordre, par exemple : juridique, politique ou

social — qu'on soulève et dans quel but. Ensuite les raisons sur lesquelles sont appuyées l'argument doivent être pertinentes quant à la prétention à la validité.

Aussi il faut que les arguments soient fondés et énoncés selon une modalité explicite et bien comprise de part et d'autre par les participant-e-s; cela va également pour les exceptions possibles d'être apportées aux modalités d'usage (Habermas 1987, I : 407 note no. 40).

Ces trois points : processus, procédure et production d'arguments sont essentiels pour comprendre la rationalité communicationnelle puisqu'il faut bien suivre une logique argumentative dans toute discussion qui veut aboutir à une action quelconque (qui soit consensuelle).

Ces trois points nous seront essentiels dans le discours de cette thèse. Évidemment qu'il est possible de voir dans cette « situation idéale de parole » une utopie. Nous préférons y voir une situation d'espoir et d'optimisme pour une société plus ouverte. Il nous semble que la conjoncture politique actuelle porte plutôt vers une plus grande ouverture et une meilleure communication entre les peuples.

Ceci dit, puisque le fil conducteur de l'agir communicationnel est le langage, nous voudrions élaborer sur les types d'actions langagières qui seront en fait considérées comme des modes d'action sociale en vue de réalisations d'ententes consensuelles. Le langage à l'état brut est l'outil d'intercompréhension entre deux êtres capables de parler et d'agir. Ainsi les actes de langage posés par les acteurs sont liés au concept d'interprétation coopérative du discours.

Habermas a recours au cadre théorique de J.L. Austin (1970) pour montrer comment le langage est un type d'action sociale qui vise à l'intercompréhension.

Utilisant la terminologie de Austin il est possible de déceler trois types d'actes de langage et leurs fonctions respectives:

1. les « *actes locutoires* » servent à exprimer quelque chose objectivement,
2. les « *actes illocutoires* » sont ceux par lesquels le locuteur-trice pose une action par son acte de parole,
3. les « *actes perlocutoires* » visent à produire un effet sur l'auditeur-trice. Cet acte peut donc être stratégique (Habermas 1987, I : 298-99).⁴

Nous ferons, en troisième partie la relation entre ces trois types d'actes de langage et les types d'agir respectifs auxquels ils peuvent être reliés selon Habermas. Présentement le rapprochement entre actes de langage et agir communicationnel est le seul qui nous importe.

... je compte dans l'agir communicationnel les interactions médiatisées par le langage où tous les participants poursuivent par leurs actions langagières des objectifs illocutoires, et *seulement de tels objectifs* (Habermas 1987, I : 304).

L'importance ici est de relever la définition de l'acte illocutoire : « le locuteur (sic) accomplit une action en disant quelque chose » (Habermas 1987, I : 298).

⁴ Nous croyons bon de citer les notes du traducteur au sujet de la typologie de Austin: « À défaut d'une traduction encore bien fixée pour la typologie des actes de langage au sens de Austin, nous traduirons les mots *lokutionar*, *illokutionar* et *perlokutionar* indifféremment, tantôt par 'locutoire', 'illocutoire', 'perlocutoire', et tantôt par 'locutionnaire', 'illocutionnaire' et 'perlocutionnaire'. [...] *Sprechakt* est traduit par 'acte de langage', lorsque référence est plutôt faite aux théories, et par 'acte de parole', lorsqu'il s'agit des actions elles-mêmes. Nous traduirons: *Sprechhandlung* par 'action langagière' » (N.D.T.) (Habermas 1987, I : 283).

Cet acte de parole illocutoire, dans le cadre de notre thèse, est une définition de l'autonomie politique des peuples autochtones et québécois.

III. Autonomie

Nous voulons donner une définition provisoire de l'autonomie et nous espérons qu'en conclusion nous aurons réussi à arrondir le concept afin de le rendre opérationnel dans l'agir communicationnel d'un Québec créateur.

Nous voulons ainsi construire une définition qui aura une affinité pour l'autonomie politique des Autochtones et la souveraineté des Québécois-es.

En 1983, un Comité spécial de la Chambre des Communes soumet un rapport sur « L'autonomie politique des Indiens au Canada ».

La première recommandation se lit comme suit:

Le comité recommande que le gouvernement fédéral établisse une nouvelle relation avec les premières nations indiennes⁵ et qu'un élément essentiel de cette relation soit la reconnaissance de l'autonomie politique des Indiens (C.S. : 44).

Voilà une recommandation qui aura bientôt dix ans. Nous la reprenons pour l'appliquer au Québec qui, dans la conjoncture de la « crise amérindienne », aura eu l'occasion d'établir les bases de cette « nouvelle relation ». L'a-t-il fait? Nous verrons.

⁵ Le comité emploie « premières nations » dans le sens où nous employons « autochtones » (C.S. : 7).

Avant même d'essayer de comprendre ce qu'est l'autonomie pour les Autochtones, il est important de remarquer qu'avant l'arrivée des Européen-ne-s, il y avait plusieurs peuples aborigènes en Amérique du Nord et que chacun d'eux avait son autonomie, sa langue, sa culture et son économie. Nous verrons plus loin à quel point la Confédération des Six Nations iroquoises s'appuyait sur une structure politique démocratique depuis des siècles. Alors, les Autochtones que nous avons tendance à considérer comme un peuple homogène forment une mosaïque culturelle qui compte encore cinquante-trois (53) langues dont trois (3) seulement sont en excellente condition, sept (7) sont menacées et quarante-trois (43) sont en voie d'extinction (Comité permanent des Affaires autochtones, Annexe D : 113 – 118). Les Autochtones sont donc solidaires de leur identité culturelle qu'ils tentent de préserver en reprenant l'autonomie politique qui se fera gardienne de leurs langues, leurs cultures et leurs droits. L'autonomie pour les autochtones n'est pas à inventer ni à acquérir mais bien à re-conquérir.

Quoique le Comité spécial ne donne pas une définition classique de ce qu'est l'autonomie, il retient de ses audiences trois champs d'intérêts par lesquels les premières nations veulent reprendre le contrôle de leurs cultures : l'éducation, le bien-être des enfants et la santé.

Il est intéressant de noter que ces domaines sont déjà pour le Québec de véritables institutions autonomes. Les Autochtones veulent donc l'autonomie dans les secteurs que la province contrôle déjà. Il devient donc évident que l'autonomie des Autochtones a une certaine ressemblance avec l'autonomie des Québécois-es. On n'y verrait en fait que la différence au niveau de la souveraineté de l'État-Nation.

Les Autochtones ne dissocient pas autonomie et souveraineté. La Proclamation Royale de 1763 leur a reconnu le statut de peuples souverains et cette

notion a été à la base de la négociation de tous les traités (C.S. : 11 – 12, 41). Pour eux, être une nation n'a pas cette connotation séparatiste que le Québec des années '70 a connue. Les Peuples autochtones étaient et sont des nations distinctes, souveraines. Quand les Autochtones parlent d'autonomie, ils parlent de reprendre les juridictions que l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867) et la Loi sur les Indiens (1876) ont envahies sans les consulter (C.S. : 42). L'autonomie des Autochtones n'est pas du tout limitée aux revendications territoriales. Nous aurons amplement l'occasion de revenir sur ce point de vue.

Pour les Québécois-es le territoire géographique a une grande importance puisqu'il a été si bien taillé au sein de la fédération canadienne. Il ne leur reste qu'à négocier des ententes avec les autochtones qui l'occupent depuis tous les temps, ce qu'ils auraient dû faire dès 1912.

Le Comité spécial des Communes

recommande que le droit des peuples indiens à l'autonomie politique soit explicitement prescrit et confirmé par la Constitution canadienne. [...] Leur juridiction dûment enchâssée, les gouvernements des premières nations indiennes formeraient un palier distinct de gouvernement au Canada (C.S. : 47).

Or, il s'avère que si le Québec met à exécution son projet souverainiste, il devra rédiger sa propre Constitution. Comme nous l'avons maintes fois entendu durant la Crise amérindienne, le Québec est un État démocratique. Si, par hasard, cette Constitution excluait les droits des Autochtones...

Le paradoxe tue.

Résumons afin d'esquisser une définition de l'autonomie tant individuelle que collective.

Nous faisons face à deux entités culturelles qui amorcent un projet d'autonomie politique. Ce sont deux sociétés qui ont affiché une résistance culturelle et qui ont survécu au processus d'assimilation.

L'autonomie est donc pour ces deux peuples, la volonté de reprendre en main son destin, de contrôler et/ou de créer ses institutions de l'intérieur et non de se les voir imposer de l'extérieur.

Ainsi, via le processus d'entente conduit par la rationalité communicationnelle, serait-il possible de rédiger une Constitution et d'implanter des lois plus respectueuses de la diversité culturelle. Une société qui s'ouvre sur le processus d'entente communicationnelle s'ouvre en même temps sur les besoins et les droits de la pluralité des cultures.

Ce n'est pas l'utopie.

Il ne faut pas confondre entre une infrastructure communicationnelle hautement développée de forme de vie *possibles* et la façon dont s'articule historiquement une forme de vie *réussie*. N'est utopique que l'assimilation de l'une à l'autre (Habermas 1987, I : 90).

Nous passons dans cette optique à une autre vision du monde axée de moins en moins sur les modes d'agir finalisés. Nous entamons le processus du mode d'agir communicationnel et nous entrons, il nous semble, de plus en plus dans une ère où les processus d'entente et d'intercompréhension sont à l'ordre du jour.

Il s'avère donc que pour qu'il y ait compréhension, sinon entente, il faut un point de référence dans le monde qui soit familier aux participant-e-s du processus d'intercompréhension langagière. Ce point de repère sera le « monde vécu » qu'Habermas appelle « savoir d'arrière-fond non problématique ».

IV. Monde vécu

Habermas consacre plus d'une centaine de pages à l'élaboration de ce monde vécu qu'il utilise comme source de l'agir communicationnel. C'est un concept issu de la théorie de la communication chez G.H. Mead et de la philosophie de la conscience, plus spécifiquement de la conscience collective de Durkheim.

S'effectue alors le changement de paradigme de l'activité finalisée à l'activité visant à l'intercompréhension.

L'agir communicationnel s'appuie sur un processus d'interprétation coopératif : les participants (sic) s'y rapportent *en même temps* à quelque chose dans le monde objectif, le monde social et le monde subjectif, même si dans leur énonciation ils *n'avancent* thématiquement *qu'une* des trois composantes. Locuteur et auditeur (sic) utilisent pour ce faire le système de références des trois mondes comme cadre d'interprétation au sein duquel ils élaborent des définitions communes de leur situation d'action (Habermas 1987, II : 133).

Ceci dit, « les définitions communes de situation » ne sont nullement figées dès qu'elles sont établies. Elles seront souvent à redéfinir au fil du temps. C'est ici que le rapport de l'agir aux trois composantes structurelles du monde vécu

(culture, société, personnalité) occupe une place absolument cruciale dans notre thèse.

C'est-à-dire, les définitions communes de situation d'action sont influencées par les contenus des trois mondes : soit

1. l'interprétation consensuelle du monde objectif,
2. l'élément normatif du monde social et
3. l'élément privé du monde subjectif (Habermas 1987, II : 134).

En fait, ce qui est important c'est que le monde vécu en général, si l'on peut dire, est toujours là, en arrière plan, et sert de point de repère. Il faut que s'y reconnaissent, de quelque manière que ce soit, les participant-e-s de l'activité communicationnelle. C'est sur cette infime partie d'une reconnaissance de la situation commune d'action que nous misons pour qu'Autochtones et Québécois-es arrivent à un consensus sur l'autonomie politique de leurs peuples respectifs.

La comparaison entre les deux peuples ne se veut pas un calque. Il suffit avant tout de bien faire valoir les différences pour apprécier les cultures respectives. Ce qui permet le rapprochement c'est cette assertion des différences. Nous ne prétendons nullement comprendre à fond la tentative de génocide des peuples autochtones en Amérique, ni le traitement raciste que nous leur infligeons encore.

Habermas le dit trop bien:

D'un mot : envers la langue et la culture, les participants (sic) en acte ne peuvent prendre la même distance qu'envers l'ensemble des faits, des normes et des expériences vécues sur lesquels il est possible de s'entendre (Habermas 1987, II : 139).

Nous croyons que ce qui fait souvent échec aux discussions est le glissement sur des éléments de langue et de culture qui mènent à l'incompréhension générale réciproque et émotive des deux cultures en jeux. Voilà pourquoi l'agir communicationnel faisant appel aux trois composantes du monde vécu nous semble favoriser des échanges non pas dépourvus de sentiments mais moins chargés d'émotions.

Résumons donc : le monde vécu est le lieu quasi-imaginaire où l'acteur-trice se sent à l'aise, où il (elle) peut trouver l'appui des siens et où il (elle) se reconnaît. Il sera donc possible pour les participant-e-s de l'activité communicationnelle de se sentir constamment en terrain familier sans se perdre dans les dédales d'un discours polémique irréaliste.

L'agir communicationnel n'est pas une panacée, nous nous défendons bien d'entrer dans une polémique philosophique ou, encore moins, d'avoir compris à fond Habermas. Nous interprétons Habermas dans notre propre activité communicationnelle pour traiter d'une question qui nous tient à coeur. Nous voulons surtout être comprise de nos lecteur-trice-s profanes. Nous voulons faire l'effort de communication nécessaire à l'action politico-sociale afin de régler un conflit qui perdure. Le temps n'est plus à l'amorce. Le temps n'est plus (nous

l'avons vu avec la crise d'Oka) à la solution des conflits par l'imposition de lois incontestées.

Les Autochtones ont fait preuve de patience, des siècles de patience. Pour les Québécois-es la solution possible semble proche et les Autochtones attendent toujours leur tour. Nous voulons leur faire une place dans la négociation de notre autonomie politique, une place qu'ils-elles ont, avant nous, gagnée.

Chapitre II: Crise amérindienne et les Indien-ne-s du Québec

Introduction

Une explication du titre de cette section s'impose. D'abord, le terme a été choisi par les médias pour identifier un événement qui a stupéfait les communautés québécoise, canadienne et internationale.

En fait, il s'agit de s'entendre sur ce qu'est une crise. Dans une analyse critique d'un ouvrage de quelques 300 pages de Patrick Lagadec (1991), faite par Jean Nicaise (1991) dans *Le Devoir*, nous avons trouvé une définition idéale. Selon le résumé de l'auteur de l'analyse, une crise c'est :

Une réalité qui paraît toujours échapper à l'intelligence comme à l'action. Une situation extrême, hors norme, aberrante, qui semble poser des problèmes urgents et quasi insurmontables, ou tout au moins très difficiles. La crise, ce n'est donc pas une «turbulence», une défaillance, un «accident classique», une simple brèche à colmater. La crise c'est un événement majeur, l'univers de la démesure, bref bien souvent l'horreur et dans tous les cas un défi intellectuel (*Le Devoir*, 25 mai 1991).

Il faut souligner que l'ouvrage dont il est question s'applique à la gestion des entreprises ou des organisations. Mais la société n'est-elle pas une organisation et la société québécoise en processus de réorganisation au sein de la fédération canadienne?

Nous retenons donc cette définition qui s'applique assez bien, nous croyons, à l'événement historique qu'a vécu le Québec durant l'été 1990 soit la « crise amérindienne ».

Ce chapitre comprendra donc deux sections.

La première portera sur l'histoire des Indien-ne-s du Québec : étape particulièrement importante pour comprendre les revendications territoriales des Mohawks⁶ (Agniers) de Kanesatake (Oka).

La deuxième portera sur ce que nous savons de la culture mohawk même et sur la Confédération des Six Nations iroquoises. Ceci pour mieux comprendre notre interlocuteur-trice dans les négociations.

⁶ Nous emploierons le terme Mohawk tout au long du récit parce que ce terme a généralement été utilisé par les médias.

Les Indien-ne-s du Québec

Introduction

Nous voulons dans cette partie essayer de comprendre comment il se fait qu'il y ait des Mohawks donc des Iroquois⁷ au Québec. Nos livres d'histoire traditionnels nous ont bien dressés sur la question des Iroquois : ce sont ces guerriers impitoyables qui ont toujours été une menace pour nos missionnaires. Aussi comment se fait-il qu'ils puissent revendiquer un territoire en terre québécoise quand, on le sait bien, leurs compatriotes des Six Nations iroquoises sont établis aux États-unis⁸ ou en Ontario? Voilà un commentaire que nous avons souvent entendu au cours de l'été 1990.

Nous avons donc décidé de revoir notre histoire du Canada en prêtant une attention particulière aux Indien-ne-s qui habitaient toute la région de la Nouvelle-Angleterre et de la Nouvelle-France. Il va sans dire que les historiens classiques ne satisfont pas du tout aux besoins de la cause bien qu'il soit nécessaire de puiser dans les documents historiques pour établir une chronologie satisfaisante des allées et venues des entrepreneurs, missionnaires et colonisateurs européens.

⁷ « Le terme *Iroquois* ne se réfère qu'à la Ligue des Cinq Nations iroquoises qui habitaient le nord de l'État de New York : les Mohawks, les Oneidas, les Onondagas, les Cayugas et les Sénécas. Au XVIII^e siècle, les Tuscaroras de la Caroline du Nord s'y joignirent pour former les Six Nations » (Trigger 1990 : 9).

⁸ Nous regrettons de ne pouvoir parler ici du cas particulier de la réserve d'Akwesasne bien assise sur la frontière canado-américaine et couvrant ainsi une partie des territoires situés au Québec, en Ontario et dans l'état de New York. Le traité de Jay signé en 1794 (?) aux États-unis fait fi des frontières territoriales à l'intérieur de cette réserve.

Nous tenons à préciser que le but de cet exercice est de permettre au lecteur-trice de se rendre compte que les populations indiennes occupant le territoire qui nous intéresse, n'étaient pas des populations errantes, vivant au gré du temps et des intempéries. Elles étaient des populations solidement organisées socialement, politiquement et économiquement. L'arrivée des commerçants européens en Amérique n'a pas été un choc puisqu'il y avait déjà des routes commerciales bien structurées dans la vallée du Saint-Laurent et dans la région des Grands-Lacs. Ce sont ces routes, que les Indiens utilisaient pour leur propre commerce, qui étaient déjà sous le contrôle de groupes spécifiques et qui ont continué à être utilisés pour échanger les fourrures aux commerçants européens.

Nous avons donc choisi d'utiliser en grande partie un texte de Bruce Trigger qui traite de l'histoire en tenant compte avant tout de la position des Indiens en terre d'Amérique. Voilà ce que nous voulons savoir : (1) **avant le contact**, (1) où en étaient les Indien-ne-s avant l'arrivée des premiers européens, (2) comment vivaient-ils, (3) avaient-ils une quelconque organisation politique, (4) pourquoi faisaient-ils la guerre, (5) avaient-ils une notion de territoire ou de propriété?

Nous voulons donner des réponses à ces questions d'une façon objective c'est-à-dire sans nous laisser prendre au piège de l'ethnocentrisme qui a porté nos historiens nationalistes à croire que les sociétés dites « sans histoire » n'avaient pu subir de changements qu'après le contact européen. Nous croyons que l'ouvrage de Trigger nous permet de retracer l'histoire des sociétés amérindiennes qui occupaient les territoires dont nous nous sommes appropriés.

(II) La période du **contact** sera celle de l'histoire dont nous avons quelques notions. Puisque nous sommes toujours intéressés aux Indien-ne-s du Québec, nous commencerons (1) par l'arrivée de Jacques Cartier : quelles furent grosso-modo ses expériences avec les Indiens qu'il rencontra. (2) Presqu'un siècle plus tard nous

assisterons à l'arrivée de Champlain. (3) Ensuite nous observerons l'ampleur des routes commerciales déjà établies par les Indiens et l'importance du contrôle de ces routes par ces derniers. (4) Nous verrons alors l'importance des alliances conclues entre Indiens et Européens. (5) Nous devons également souligner l'importance des épidémies au sein de l'histoire amérindienne. (6) Une explication s'impose également sur la suprématie des Iroquois (cf. Trigger 1990).

(7) Nous espérons ainsi suivre les déplacements de population qui ont fait que les Mohawks sont arrivés à Kanesatake (Oka) afin de comprendre pourquoi ils revendiquent ce territoire depuis le milieu du XIX^e siècle.

En conclusion à cette première partie, (8) nous devons nous arrêter sur *La Proclamation Royale* de 1763 qui touche directement le territoire québécois.

I. Avant le contact

Nous savons, hors de tout doute, que la terre d'Amérique que nous avons découverte était habitée par des populations indiennes. Depuis combien de temps et comment ces populations étaient arrivées sur ce continent demeurent pour nous des questions théoriques qui sortent de notre champ d'intérêt dans le cadre de cette thèse.

Ce qui nous importe est de savoir que des populations indiennes (entre autres les Iroquoiens⁹) vivaient dans la vallée du Saint-Laurent¹⁰. Le témoignage archéologique appuie cet énoncé. Voyons de plus près.

1. *Où en étaient les Indiens avant l'arrivée des Européens?*

Comme nous l'avons déjà fait savoir, nous voulons revoir l'histoire du point de vue des sociétés autochtones. Ainsi il n'est pas nécessaire de tout ramener à l'histoire écrite. Il faut avant tout se défaire de cet ethnocentrisme qui a si longtemps teinté la recherche ethnographique.

Les sociétés autochtones, en tant que sociétés humaines, étaient et sont passibles de transformations internes. Trigger fait état des recherches archéologiques récentes visant à comprendre la préhistoire des Iroquoiens, tenant compte des possibilités de changement dû à d'autres phénomènes que la diffusion, la migration ou l'assimilation par un autre peuple à la suite d'une conquête. Trigger remarque que ce n'est que depuis les années '60 que l'on accorde aux Autochtones la possibilité de création. Aussi les fouilles archéologiques sont étudiées en vue de comprendre l'organisation sociale et politique des sociétés dites sans histoire (Trigger 1990 : 75 – 109).

⁹ « Le terme iroquoien désigne le groupement linguistique plus étendu auquel ces tribus appartenaient et dont faisaient également partie les Hurons, les Pétuns, les Neutres, les Ériés, les Cherokees et divers autres groupes » (Trigger 1990 : 9).

¹⁰ Nous employons le terme « vallée du Saint-Laurent » pour désigner la plaine laurentienne au sens où l'emploie Trigger en se référant au territoire « situé immédiatement au nord et au sud des lacs Érié et Ontario et la vallée du Saint-Laurent jusqu'à Québec » (Trigger 1990 : 9).

Selon le témoignage archéologique il est évident que les Iroquoiens occupaient une très grande partie du territoire qui nous intéresse dans cette thèse soit, par exemple le site de Nodwell près de Southampton en Ontario, site datant du XIV^e siècle et découvert en 1971 lors de l'excavation en vue d'un projet immobilier (Trigger 1990 : 103).

Bien sûr, il y avait déplacement de populations selon les saisons et les modes de vie. Il est possible de

distinguer les sites qui ne servaient qu'à la chasse, la pêche, à la cueillette des noix, aux travaux des champs et à l'extraction du silex, de ceux que les communautés habitaient à longueur d'année (Trigger 1990 : 105).

Cette distinction est très importante du point de vue démographique surtout.

Les études archéologiques ont permis de diviser la préhistoire iroquoise, soit le Sylvicole supérieur (+/-1000 ap. J.C.) en trois sous périodes : Iroquoien inférieur, moyen et supérieur. Nous soulignons que les cultures iroquoiennes dont parle l'archéologie sont celles de l'état de New York (culture Owasco), du centre-sud de l'Ontario (culture Pickering) et du sud-ouest de l'Ontario (cultures Princess Point et Glen Meyer). Ces cultures sont du stade Iroquoien inférieur et

l'étape correspondante dans la formation des Iroquoiens du Saint-Laurent demeure encore aujourd'hui fort mal comprise (Trigger 1990 : 119).

Ce qui nous paraît important de souligner dans le cadre de cette thèse c'est que

Le stade Iroquoien inférieur marque la transition d'une économie de chasse et de cueillette à une économie fondée surtout sur l'horticulture (Trigger 1990 : 119).

Cette transition aura sans doute permis un certain degré de sédentarisation bien que, toujours selon le témoignage archéologique, « malgré l'introduction du maïs, le cycle général de vie demeura sensiblement identique à celui du passé » (Trigger 1990 : 121).

Le-la lecteur-trice pourra trouver que nous remontons beaucoup trop loin dans le passé pour expliquer la présence des Iroquoiens dans la plaine laurentienne. Soit, mais nous voulons insister sur le fait que les Iroquoiens avaient fait des découvertes, telles la culture du maïs et des courges sans l'influence des cultures européennes. Ces découvertes avaient permis des transformations du mode de vie des peuples sans influence externe (Trigger 1990 : 123 – 124).

2. *Comment vivaient-ils-elles?*

Trigger présente un résumé des cultures iroquoiennes qui ont occupé ces ères préhistoriques et des nombreux changements endogènes qu'ont subi les ancêtres des Iroquoiens de l'époque historique (Trigger 1990 : 119 – 130). Il est ainsi facile de constater que la culture du maïs, des courges et des haricots permit l'établissement de villages permanents. Toutefois, il paraît évident que les villages devaient à l'occasion être déménagés à cause de certains facteurs possiblement hygiéniques, entre autres.

Mais pour l'instant arrêtons-nous au fait que ces découvertes de nouvelles formes d'alimentation eurent comme conséquence un certain accroissement démographique et une réorganisation sociale. Trigger suppose qu'il est possible que ce soit à ce stade de développement que se soit effectué le changement à la résidence matrilocale vu qu'il en revint aux femmes de cultiver et de garder les champs (Trigger 1990 : 127). Cet argument nous paraît assez plausible bien qu'il ne soit pas scientifiquement appuyé. Toutefois nous le mentionnons parce qu'il nous permet de comprendre comment, à l'époque historique, les femmes iroquoiennes avaient et ont encore un droit de parole tant respecté.¹¹

3. *Avaient-ils une organisation politique?*

Nous abordons brièvement la structure politique de la Confédération des Six Nations iroquoises à laquelle nous accorderons une attention particulière et élaborée en deuxième partie.

Il est convenu que la transition à un mode de vie comprenant l'horticulture entraîna nécessairement un accroissement de la population et une organisation plus stable des villages. Selon le témoignage archéologique il semble qu'au XIV^e siècle des communautés se réunirent pour fonder de plus grands villages et « les maisons s'allongèrent, permettant ainsi à plusieurs familles d'y loger » (Trigger 1990 : 131). S'en suit une organisation sociale et politique plus complexe : la confédération.

À l'époque historique, les Nations iroquoises n'étaient pas les seules à avoir formé une confédération. Les Hurons et les Neutres avaient aussi les leurs. Les archéologues essaient toujours d'établir un lien entre les agglomérations

¹¹ Nous reviendrons plus tard sur le pouvoir des femmes dans la constitution de la Confédération des Six Nations iroquoises.

préhistoriques et ces confédérations, bien que dans la région de New York on semble croire que déjà au XV^e siècle les ancêtres de la Confédération des Cinq Nations iroquoises commencèrent à former de plus grands villages avec palissades (Trigger 1990 : 141 – 143).

Bref, il s'agit de comprendre que les communautés indiennes grandissantes, quelles qu'elles soient, étaient capables de s'organiser socialement et de se développer politiquement bien avant l'influence des Européens. La Confédération iroquoise est de ce point de vue des plus impressionnantes. Il y a plusieurs hypothèses sur la raison d'être des confédérations. Trigger est de ceux qui croient que leur « objectif était de mettre un terme aux vendettas et aux conflits entre les tribus qui les composaient » (Trigger 1990 : 146). Ainsi, il n'y a aucune raison de ne pas croire que les confédérations aient été formées à la période préhistorique bien que plusieurs anthropologues croient que leur formation soit une réaction « aux conditions créées par les Européens » (Trigger 1990 : 146).

Nous sommes mieux disposée à accepter l'hypothèse de Trigger sur la consolidation des communautés en confédérations afin de mieux se défendre en cas de conflits territoriaux ou autres.

4. *Pourquoi faisaient-ils la guerre?*

Il y a plusieurs hypothèses sur les causes des guerres indiennes préhistoriques. Trigger en fait une synthèse : selon certains, la transition d'un mode de vie plus axé sur l'horticulture força les populations à se déplacer vers les terres cultivables. Aussi il est possible qu'il y eut des changements climatiques provoquant la sécheresse, donc la disette. Mais le mode de vie dépendait aussi de la chasse et les conflits armés peuvent avoir été le moyen de délimiter les territoires de chasse bien qu'à l'époque historique ceux-ci étaient, entre tribus en paix,

amicalement partagés. Il y a également la question de prestige pour les jeunes guerriers qui peut avoir eu de l'influence sur la fréquence des conflits armés (Trigger 1990 : 138 – 39).

Enfin, quelles que soient les raisons de la guerre, les populations autochtones ne vivaient pas toujours en parfaite harmonie et nous verrons plus loin que spécifiquement dans la structure de la Confédération des Six Nations iroquoises, il y a des chefs civils et des chefs de guerre.¹²

Ce qui nous importe présentement c'est de faire valoir que des luttes territoriales étaient possible et que des routes commerciales existaient déjà. Le témoignage archéologique en fait état puisque du cuivre et des perles ont été retrouvés dans les sites ontariens et new-yorkais. Jacques Cartier affirme dans ses écrits avoir vu quantité de perles lors de son voyage de 1535. On estime que ces perles venaient de la côte atlantique via les voies d'échange de la rivière Hudson (Trigger 1990 : 146 – 148). De fait, les peuples autochtones faisaient entre eux des échanges.

5. *Avaient-ils une notion de territoire ou de propriété?*

Maintes études ont été faites pour essayer de déceler la signification du concept de territoire et de propriété chez les autochtones. Nous tirons notre

¹² Nous verrons en deuxième partie l'idéologie de la chefferie chez les amérindiens.

définition de la Constitution iroquoise telle que transcrite par Arthur C. Parker (1949) dans Fenton (1963) à partir de témoignages oraux. Nous citons l'article 73 :

The soil of the earth from one end of the land to the other is the property of the people who inhabit it. By birthright the Ongwehonweh (Original beings)¹³ are the owners of the soil which they own and occupy and none other may hold it. The same law has been held from the oldest time.

The Great Creator has made us of the one blood and of the same soil he made us and as only different tongues constitute different nations he established different hunting grounds and territories and made boundary lines between them (Fenton 1968, livre 2 : 50).

Nous croyons que cet article permet une compréhension assez exacte de la relation des Six Nations iroquoises avec la terre qu'ils habitaient. D'autant plus qu'ils se considéraient comme les premiers habitants de cette terre d'Amérique. Cette relation était la même pour tous les peuples autochtones, pour qui la terre était une mère qui pourvoyait à leurs besoins.

La notion de propriété à partir d'un contrat, telle que nous la connaissons dans la société libérale, était par ailleurs inconnue des autochtones. Nous verrons bien à quel point la défense des droits aboriginaux sur le territoire québécois demeure un combat d'actualité.

¹³ Pour les Cinq Nations ce terme qui les désignait impliquait leur supériorité raciale (Fenton 1968 : 9).

Nous devons d'abord nous arrêter à la période du contact avec les Européens afin de mieux comprendre le cas particulier des Indiens du Québec.

II. Le contact

La période du contact ou « l'ère héroïque » de l'histoire du Canada français s'avère une période assez mal interprétée par les historiens nationalistes du XX^e siècle. Nous l'abordons brièvement puisque notre but est de faire valoir la capacité d'adaptation et de participation active des Indiens aux activités commerciales des marchands européens en Amérique du Nord. Bien que nous nous référions toujours au régime français, il est historiquement entendu que ceux-ci n'ont pas été les premiers à mettre les pieds en Amérique. Si bien que lorsqu'ils arrivèrent pour ouvrir un passage navigable vers l'ouest, les Indiens savaient déjà que ces visiteurs étrangers pouvaient leur échanger des objets différents de ceux des cultures autochtones, tels des haches et des couteaux de fer de beaucoup supérieurs à « leurs outils de pierre et d'os » (Trigger 1990 : 179-182).

1. *Jacques Cartier*

Le navigateur de Saint-Malo avait pour mission de découvrir au nom de son roi, un passage vers l'Ouest et des richesses pouvant s'apparenter à l'or et l'argent que les Espagnols avaient rapporté de leurs découvertes en Amérique. Toutefois, ayant effectué trois traversées entre 1534 et 1542, ayant enlevé Donacona et ses fils, ayant occupé sans permission ni invitation le territoire indien, Jacques Cartier retourna en France bredouille. N'ayant pu établir une colonie, victimes du scorbut et de la disette, s'étant aliéné la coopération des Indiens, les Français avaient au moins appris que les régions de Québec (*Stadaconé*) et de Montréal (*Hochelaga*) étaient habitées par des bourgades iroquoiennes qui vivaient largement de l'horticulture (Trigger 1990 : 182 – 189).

Cartier n'a pas su établir des relations respectables et respectées avec les Iroquoiens du Saint-Laurent. Même au niveau du commerce, il n'a pas su profiter du contact puisque son but était d'exploiter leur connaissance du territoire et d'en retirer les richesses du sous-sol : agir téléologique par excellence. Son passage laissa les Indiens méfiants des Européens et ce n'est qu'à la fin du XVI^e siècle (1580) « que les Indiens de la région de Québec permirent à nouveau à des Européens de voyager à l'ouest de Tadoussac » (Trigger 1990 : 189).

Bien sûr, le commerce entre Indiens et Européens ne reposait pas sur la seule présence des Français. Quand Champlain arriva, les routes commerciales étaient bien délimitées et appartenaient à des tribus spécifiques.

2. *Champlain*

Dès 1603 et même avant selon Champlain, les Iroquoiens du Saint-Laurent, qu'avait connus Cartier, étaient disparus de la vallée. Champlain pensa qu'il avait du y avoir des conflits pour le contrôle des routes commerciales entre Algonquins et Montagnais vivant au Nord du fleuve et Mohawks vivant au Sud. Il n'y avait aucune bourgade à *Stadaconé* et bien qu'ils ne semblaient pas vouloir habiter le territoire, les Iroquois empêchaient les autres nations de contrôler le commerce avec les Européens (Trigger 1990 : 205).

3. *Les routes commerciales*

Cet aspect du contrôle des routes commerciales est d'importance majeure pour les lecteurs et lectrices attaché-e-s au mythe du bon sauvage.

Sans vouloir minimiser le rapport des Indiens à la nature, il faut qu'il soit bien clair qu'au tout début (XV^e siècle), avant l'établissement de la colonie et l'effort d'évangélisation des missionnaires, ce sont les Français qui ont dû s'adapter au mode de vie et aux traditions des peuples autochtones de la Nouvelle-France et non le contraire. Le commerce en place « s'effectue dans le contexte des alliances politiques, accompagné des mêmes rituels que par le passé » (Trigger 1990 : 418).

Les Iroquois, que leur situation contraint depuis longtemps à rivaliser avec des tribus voisines aux besoins économiques identiques, n'hésitent pas à recourir à la guerre pour s'assurer d'un accès aux marchandises européennes, alors que les Hurons, dont les tribus du Nord échangent depuis longtemps des produits de première nécessité avec les peuples chasseurs-cueilleurs du centre de l'Ontario, peuvent aisément étendre ce commerce et se procurer les marchandises européennes depuis que les Algonquins y ont accès (Trigger 1990 : 418).

4. *Les alliances*

Depuis le début du XVII^e siècle, le roi de France avait donné à certains marchands le monopole du commerce des fourrures avec les Indiens, ayant comme condition de bâtir des établissements français. Il leur a donc fallu conclure des ententes commerciales avec les Indiens afin d'assurer un bon approvisionnement en fourrures. Ainsi Champlain conclut dès 1615 une alliance avec les Hurons, les Algonquins et les Montagnais. Quant aux Iroquois, ils traiteraient d'abord avec les Hollandais et plus tard avec les Anglais.

« Ce réseau commercial à deux niveaux » s'établit par la force des choses : ni les Français, ni les Mohawks ne pouvaient permettre une alliance entre les Hollandais et les Nations du Nord et risquer de compromettre respectivement leur prospérité et leur sécurité (Trigger 1990 : 252 – 255).

Nous insistons sur l'importance de ces alliances commerciales parce qu'en aucun temps les commerçants européens n'auraient pu faire de bonnes affaires sans conclure des ententes avec les Indiens. Ce sont ces derniers qui avaient le contrôle des routes commerciales pour le transport ou la libre circulation des fourrures et non le contraire. Aussi est-il important de souligner que les transactions avec les Français se déroulaient en langue indienne (le Huron) et qu'il est alors permis de croire que « les Indiens ne leur (les Français) accordaient pas plus de respect qu'ils ne le méritaient » (Trigger 1990 : 276).

Bientôt hélas, ce rapport de force allait changer face aux épidémies européennes de 1634 – 1640 et ce pour quelques siècles à venir.

5. *Les épidémies*

Trigger fait état de la réaction des Hurons face à la maladie. Selon eux il y avait trois causes possibles associées à la maladie : les causes naturelles, les désirs inassouvis et la sorcellerie à cause d'un ennemi (Trigger 1990 : 340).

Donc, croyant à la sorcellerie et, n'ayant pu trouver d'ennemis autochtones qui leur auraient jeté un sort, les Hurons blâmeront les Jésuites que les Français avaient amenés à vivre dans les villages hurons. Même si les prêtres eux-mêmes résistent bien à la maladie, leur comportement religieux, tel le baptême des victimes

potentielles, est associé à la sorcellerie. On raconte dans *Les relations des Jésuites* que les Hurons vinrent à couper leurs relations avec les Français dans le but d'arrêter les épidémies (Trigger 1990 : 343).

À la fin des épidémies, les populations indiennes avaient été fortement décimées. Ainsi, après 1640, l'agressivité des Iroquois s'expliquerait, selon certains auteurs, par le besoin de faire des prisonniers de guerre afin d'augmenter leur population. Toutefois d'autres auteurs optent plutôt pour la guerre due à des raisons économiques. Les Iroquois auraient épuisé tôt leurs réserves de castor et devaient s'en procurer ailleurs, hors de leurs territoires de chasse pour fin d'échange contre des marchandises européennes¹⁴.

Nous voulons ici aborder tant soit peu la présence des Mohawks hors du territoire traditionnel des Cinq Nations iroquoises. Pour ça, il nous faut parler de la suprématie des Iroquois en cette deuxième moitié du XVII^e siècle.

6. *La suprématie des Iroquois*

Entendu que les alliances entre Indiens et Européens sont bien définies (p. 42) et que suite aux épidémies, les alliés des Français subissaient une certaine dépendance des marchandises européennes, les Iroquois, alliés des Hollandais (XVII^e siècle) étaient tout aussi dépendants de ces marchandises étrangères. Toutefois, les camps adverses, français et iroquois avaient en commun ce même besoin de fourrures pour des raisons totalement différentes mais tout aussi valables

¹⁴ Nous verrons comment les Iroquois eux-mêmes expliquent la conquête d'autres peuples dans le but de faire « la Grande Paix ».

pour leur survie réciproque. Il devint donc impératif pour les deux parties de faire la paix.

D'ailleurs il y avait déjà en 1640 « chez les Mohawks des factions nettement divisées favorisant soit la paix (du clan de la tortue et du loup), soit la guerre (du clan de l'ours) avec les Français » (Trigger 1990 : 376 – 377).¹⁵

Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, Français et Iroquois alternent entre périodes de paix et périodes d'hostilité. Leurs rapports sont toujours liés à la dépendance de relations marchandes fructueuses.

Ainsi pour ce qui a trait aux relations avec les missionnaires, on croit aussi qu'il y a eu factions : pro-française/pro-anglaise.

Vers la fin du XVII^e siècle, lorsque les Mohawks s'intéressèrent de plus près au christianisme, les chefs de la faction pro-anglaise¹⁶ demandent à des missionnaires protestants de venir s'installer parmi eux pour contre-balancer l'influence des Jésuites canadiens associés à la faction pro-française (Trigger 1990 : 400).

¹⁵ Nous faisons mention de ces divisions pour faire le lien avec les divisions qui persistent de nos jours : ce que nous verrons plus tard dans notre analyse de la Crise.

¹⁶ Selon Frideres (1988 : 55), les Anglais auraient occupé le territoire iroquois vers 1674.

Nous n'avons pas de documents historiques qui expliquent pourquoi des Mohawks sont venus s'installer au sud de Montréal après la paix de 1667¹⁷ entre Français et Mohawks pour finalement aller s'installer à la mission sulpicienne de la Montagne¹⁸ en 1676 et à Caughnawaga (Ganawake) en 1716. On croit que ces Mohawks étaient probablement de la faction pro-française des clans de la tortue et du loup des années post-épidémiques de 1640 (Trigger 1990 : 400-401).

Aujourd'hui encore (et voilà la question épineuse des revendications mohawks de Kanesatake), on essaie toujours de prouver de part et d'autre que les Mohawks peuvent réclamer ce territoire comme étant le leur « de droit ».

Nous avons retenu un document faisant appel à l'ethnohistoire pour corroborer les éléments apportés par Trigger sur la raison d'être des Mohawks à Kanesatake.¹⁹

7. *Les Mohawks de Kanesatake*

« À la fin du XVII^e siècle se trouvent à Montréal trois groupes d'Autochtones rassemblés autour de la mission des Messieurs de Saint-Sulpice »

¹⁷ Toujours selon Frideres (1988 : 55), en 1667 les villages à palissades sont détruits par le feu sous les ordres du Marquis De Tracy et ne seront jamais reconstruits à Hochelaga.

¹⁸ Aujourd'hui le site du Grand Séminaire de Montréal.

¹⁹ *L'histoire des revendications mohawks*, Pierrette Désy, ethnologue. *Le Devoir*, 21 – 22 – 23 août 1990. L'auteure prend ses références au Centre historique de recherches sur les traités au Ministère des Affaires indiennes à Ottawa et aux Archives publiques du Canada.

(*Le Devoir*, 21 août 1990). Ce sont les Nipissings, les Algonquins et les Mohawks. En 1701, les Sulpiciens déplacent les Indien-ne-s à leur mission de Sault-au-Récollet pour les éloigner de la ville et de la tentation de l'alcool. Toutefois les Indiens n'y sont pas heureux et en 1717, les Sulpiciens demandent une concession au Lac des Deux-Montagnes où ils déplacent encore une fois les Mohawks et où ils doivent « protéger et éduquer les autochtones dans la religion catholique » (*Le Devoir*, 21 août 1990).

Voilà donc que les Mohawks, comme les Nipissings et les Algonquins sont, à toute fin pratique mis sous la protection des Sulpiciens sans négliger pour autant la tutelle des « Affaires indiennes ». Bref, il y eut, comme il y a aujourd'hui, déplacement d'une population, soit d'un peuple indien en un territoire nouveau pour y vivre. Ce sont les descendant-e-s de ces peuples qui, bien entendu, après tout près de 300 ans se sentent chez eux-elles et revendiquent les terres à Kanesatake.

Nous devons évidemment précipiter l'histoire pour donner un survol des revendications territoriales des Autochtones à Oka.

Mais avant tout, il faut s'attarder à la Proclamation Royale de 1763 qui a marqué un tournant historique dans l'histoire des autochtones du Québec.

8. *La Proclamation Royale de 1763*

Il est très difficile de trouver dans les documents historiques du Canada des propos qui ne soient pas biaisés par l'effet de la culture. Nous nous en tiendrons donc à une explication de la *Proclamation Royale* écrite par une juriste.

Dans *La question indienne au Canada*, Renée Dupuis²⁰ rapporte les éléments principaux de la *Proclamation Royale* qui font toujours l'objet d'un débat au Canada.

Pour faire le lien avec le régime français, Dupuis cite l'article 40 du texte de la *Capitulation de Montréal*. En voici une partie :

... les sauvages ou indiens alliés de sa Majesté seront maintenus dans les terres qu'ils habitent, s'ils veulent y rester; ils ne pourront estre inquiétés sous quelque prétexte que ce puisse estre, pour avoir pris les armes et servi sa Majesté très Chrétienne. Ils auront, comme les Français, la liberté de religion et conserveront leurs missionnaires (Dupuis 1991 : 14).

Selon Dupuis, cet article est la seule mention de la reconnaissance d'un droit collectif accordé aux Indien-ne-s par les Français. Quand, par le Traité de Paris de 1763 (10 février), la France transfère à l'Angleterre ses propriétés d'Amérique, il n'y a aucune mention « d'un titre juridique indien », les Indien-ne-s étant considéré-e-s comme des sujets du roi de France (Dupuis 1991 : 14. Frideres 1988 : 60).

S'en suit le 7 octobre 1763, la *Proclamation Royale* qui fait partie intégrante de la Constitution canadienne et qui crée le Québec et « 'réserve' à l'usage des Indiens (sic) les terres situées entre le territoire de Québec de 1763 et le territoire de la Terre de Rupert » (Dupuis 1991 : 15).

²⁰ Renée Dupuis est membre de la Commission canadienne des droits de la personne et enseigne le droit à l'École nationale d'administration publique.

Bien que ces frontières soient un peu floues, il est possible de voir dans ce texte une certaine reconnaissance de droits territoriaux aux Indien-ne-s. Bien entendu, l'interprétation de la *Proclamation Royale* est toujours à l'ordre du jour des débats politiques au Québec et au Canada.

Toutefois en 1990, la Cour Suprême du Canada a établi que la *Proclamation Royale* de 1763 réserve aux Indien-ne-s deux catégories de terres : des terres situées au delà des limites territoriales de la colonie de Québec et les établissements autorisés par le gouvernement à l'intérieur des limites de la colonie en 1763 (Dupuis 1991 : 17).

Cette décision récente de la Cour Suprême du Canada a un impact sur la question de l'autonomie politique des Autochtones et des Québécois-es. Les pourparlers constitutionnels au Canada impliquent la participation des Autochtones et l'inclusion de leurs droits aboriginaux dans la Constitution. Sans vouloir entrer dans ce débat en détail, nous voulons toutefois mentionner qu'au niveau de la reconnaissance de droits collectifs les Autochtones et les Québécois-es sont (et c'est l'objet de notre thèse) sur la même longueur d'onde bien que les forces de l'agir stratégique soient majoritairement en usage lors des négociations de compromis constitutionnels comme elles l'ont été lors de la Crise d'Oka. Nous y reviendrons.

Une pause, un recul sont nécessaires pour étudier, comprendre qui sont ces Mohawks, membres des Six Nations iroquoises qui revendiquent le même territoire depuis des siècles.

La Confédération des Six nations iroquoises

Nous voulons faire valoir ici le fait que les Six Nations iroquoises étaient parfaitement structurées politiquement. Si bien que malgré les épidémies et d'autres malheureuses conséquences du contact, la Confédération des Six Nations existe encore aujourd'hui et joue un rôle de premier plan dans les péripéties de la « Crise amérindienne ».

Nous exposons ici brièvement la structure politique de la Confédération afin d'en dégager l'idéologie centenaire qui sous-tend cette formation socio-politique. Nous avons donc cru bon de puiser dans des sources anthropologiques que nous croyons fiables malgré quelques tournures éthnocentriques dues probablement à la conjoncture idéologique des sciences humaines à la fin du XIX^e siècle (Fenton 1968).

Les propos de Arthur C. Parker lui ont été transmis oralement par les Iroquois eux-mêmes qui, à un moment donné, ont eu peur que les effets de l'acculturation les amènent à oublier certains aspects de la tradition orale.

Parker affirme qu'en 1898, les Indiens de Six Nations de l'état de New York, ayant déjà perdu plusieurs Wampoums²¹, élisent l'Université de l'état de New York comme gardiens officiels des ces ceintures symboliques. C'est ainsi que les Iroquois eux-mêmes racontent comment fut formée la « Constitution des Cinq Nations ou Le Livre iroquois de la Grande Loi de la Paix (The Iroquois Book

²¹ Wampoums : ceintures symboliques dont les Iroquois se servaient pour conclure des alliances dont les traités.

of the Great Law). Cette constitution est, pour le peuple iroquois, une loi immuable (Fenton, livre 3 : 7).

Déjà la question se pose : comment les Iroquois peuvent-ils prétendre être une peuple paisible? Parker aussi s'est posé la question. Il a trouvé sa réponse dans « les lois de la paix et de la guerre » (Fenton, livre 3 : 9).

Il s'avère que lorsque les Cinq Nations voulaient conquérir un autre peuple, il y avait d'abord un effort de communication qui se faisait entre les conseils tribaux. S'il n'y avait pas possibilité d'entente (c'est-à-dire qu'il n'y avait pas reddition), le chef de guerre des Cinq Nations déclarait, dans les règles, selon un rituel fixe, la guerre à la nation rebelle jusqu'à ce que celle-ci soit complètement désarmée. Alors la nation conquise devait s'assimiler aux conquérants, abandonnant langue et identité ethnique d'origine et devenant, selon l'expression contemporaine, des Iroquois à part entière (Fenton, livre 3 : 10).

Les Iroquois assimilèrent ainsi plusieurs tribus iroquoiennes mais aussi d'autres de stock différent. Voyons de plus près la structure de la Confédération des Cinq Nations iroquoises.

I. La Constitution des Cinq Nations

Le Conseil confédéral comprend 50 chefs civils divisés en trois groupes;

1. les Frères aînés formés de Mohawks et de Sénécas,
2. les Frères cadets formés de Cayugas et de Oneidas,
3. les Gardiens du feu sont les Onondagas.

Chaque phratrie discute d'un problème séparément et communique sa décision consensuelle. Les Gardiens du feu trancheraient seulement s'il n'y avait pas eu consensus entre les deux premiers. Si la décision des phratries n'est pas la même que celle des Gardiens du feu, ces Gardiens n'y peuvent rien. Il n'ont de droit de veto que sur un désaccord complet. Toute décision doit relever du consensus. La décision approuvée, les Onondaga la renvoient aux Mohawks qui annoncent les décisions au Conseil. Aussi, lors d'une assemblée, il n'y a pas de dirigeant permanent mais un orateur élu par acclamation pour la durée de la séance et venant exclusivement des Nations Mohawks, Onondaga ou Seneca (Fenton, livre 3 : 33).

Les chefs civils sont nommés par les Mères de Clans qui peuvent destituer le chef en aucun temps. La chefferie n'est pas héréditaire mais le statut de Mère de Clan l'est (Fenton, livre 3 : 11).

Chaque Nation a un chef militaire. Ces chefs n'ont pas droit de parole au Conseil confédéral, ils assistent aux réunions en tant qu'observateurs et intermédiaires entre le peuple et les Chefs civils (Fenton, livre 3 : 41). Si quelque membre des Six Nations veut s'adresser au Conseil pour se plaindre du comportement d'un de ses membres, il le fera par l'entremise d'un chef militaire.

Nous voyons donc que la structure de la Confédération est des plus démocratiques chez ces peuples à qui on a cru apporter la lumière de la civilisation. Nous tenons à attirer l'attention sur le rôle conféré aux mères de clans dans la structure politique des Six Nations. Bien que le pouvoir des femmes ne fasse nullement partie intégrante du processus décisionnel, il est bon de remarquer que le prestige rattaché à leur statut est sans doute enviable au sein de la communauté

d'autant plus qu'il est héréditaire. Nous reviendrons plus loin sur la tradition et le prestige social rattaché au statut des Mères de Clans. Cette structure traditionnelle qui a perduré au moins depuis le XIV^e siècle²² est remise en question au cours des années '80 pour finalement perdre sa place par voix référendaire en juin '91 chez les Mohawks de Kanesatake après la crise amérindienne.

Nous tenons également à soulever un autre point de discorde qui nous intéresse chez les Six Nations. Comme nous l'avons souvent entendu durant la Crise, les membres des Six Nations ont tenu à ce que leurs « leaders spirituels » participent aux règlements du conflit. Nous reviendrons plus loin sur les événements spécifiques concernant cet aspect particulier. Nous voulons dès maintenant donner une vision générale de l'aspect religieux chez les Six Nations iroquoises. Sans pouvoir entrer dans l'étude très complexe des religions amérindiennes, nous voulons simplement souligner dans l'histoire iroquoise la présence de Handsome Lake, le prophète seneca, qui selon les « anciens » aurait détruit l'ancienne religion et aurait réussi à associer injustement sa nouvelle idéologie à la traditionnelle « maison longue » (Fenton, livre 3 : 13).

II. Handsome Lake

Le prophète Handsome Lake naît au XVIII^e siècle à un moment où les Iroquois sont déplacés sur le territoire américain et canadien. Tel que nous l'avons vu précédemment, c'est en 1676 que les Mohawks sont amenés à la Seigneurie des

²² On croit que la Ligue des Iroquois date des environs de 1390 (Fenton, livre 3 : 66).

Deux-Montagnes par les Sulpiciens. Handsome Lake est donc de cette époque où les Indiens d'Amérique vivent les effets nocifs du contact européen.

Dans « The Code of Handsome Lake »²³, Parker rapporte comment cet homme, après avoir été longtemps victime de l'alcool eut un soir une vision qui provoqua chez lui un réveil : son peuple était en voie d'extinction, l'alcool ayant causé chez lui la perte de valeurs et de beaucoup de territoire. Cet homme devenu prophète décide, vers la fin de sa vie, de faire appel aux instincts religieux de sa nation. À un moment où l'ancien ordre social avait été détruit par l'arrivée de la civilisation occidentale, les anciennes croyances toujours présentes n'assuraient plus de cohésion et par le fait même ne pouvaient plus tenir le peuple iroquois ensemble, le message de Handsome Lake arrive à point (Fenton, livre 2 : 9 – 11).

Les membres des Six Nations ont besoin de se rattacher à quelque chose. Toutefois la nouvelle religion de Handsome Lake n'a pas rallié tout le monde. Les premiers à adhérer furent plutôt les Seneca et les Onondaga. Son influence se fit sentir plus tard chez les Iroquois du Canada exception faite des Mohawks de la vallée du Saint-Laurent (Fenton, livre 2 : 114). Y a-t-il là une source lointaine de différends entre traditionalistes et « modernes » chez les Mohawks de Kanesatake? Peut-être. Nous ne pouvons que glisser cette réflexion sous forme d'hypothèse. Sans vouloir confirmer quoi que ce soit, nous reviendrons sur la division apparente des Mohawks de chez nous.

²³ Le récit vient de Edward Cornplanter, disciple de Handsome Lake et raconté à Parker.

Nous croyons toutefois comprendre que la religion de Handsome Lake est un compromis entre l'ancienne religion des Iroquois et le christianisme. Nous basons cette remarque sur la lecture du « Code de Handsome Lake » et sur le fait que le prophète vit à l'époque de l'évangélisation active. Ainsi Parker observe que « les Tuscarora et les Indiens de St-Régis sont tous chrétiens et n'ont pas de maisons longues » (Fenton, livre 2 : 7). Nous sommes portée à croire que seuls les tenants de l'ancienne religion peuvent se réclamer de la tradition des « maisons longues ».

Ce coup d'oeil sur le volet religieux de la culture iroquoise nous permet de mieux comprendre les conflits internes qui peuvent surgir à cause de différentes idéologies. Non pas que nous voulions relever ces conflits dans le but d'amoindrir l'importance de la structure sociale et politique des Six Nations, les conflits internes d'une société ne sont pas inconnus de la société québécoise.

Nous voulons comprendre et, nous l'avons dit, apprendre à communiquer avec les Nations autochtones. Nous cherchons donc des faits communs ou, même différents, pouvant devenir objets d'entente communicationnelle.

Ainsi nous avons voulu présenter au-à la lecteur-trice un aperçu de la culture des Six Nations iroquoises. Nous ne prétendons pas être exhaustive mais avec ces quelques notions de base nous essayerons maintenant d'analyser quelques événements de la « crise amérindienne » qui ont une importance dans l'activité communicationnelle des peuples autochtones et québécois.

Chapitre III: L'Agir communicationnel et la Crise amérindienne au Québec

Introduction

Nous avons déjà souligné en introduction générale que nous voulions citer quelques événements de l'Été indien comme exemples d'une société qui tend de plus en plus vers le dialogue et la communication ouverte. Nous croyons que la démocratie que nous sommes en train de créer, à la fin d'un XX^e siècle rempli de changements sociaux, sera plus riche et plus tolérante face aux différences culturelles puisqu'elle aura su utiliser à bon escient cet outil merveilleux qu'est la communication ouverte.

Il a été, bien entendu, beaucoup plus facile de trouver dans la Crise amérindienne des modes d'agir basés sur la rationalité instrumentale. Soit. Mais, même au coeur de la confusion qui a entouré les négociations visant la levée des barricades mohawks, nous avons cru détecter des percées d'agir communicationnel relevant d'une rationalité tout autre, basée sur l'ouverture d'esprit nécessaire au dialogue allant au delà d'intérêts strictement individuels. Nous allons donc analyser quelques événements ou périodes de négociations où, nous l'avons déjà mentionné, le consensus n'a pas été obtenu sans accrochage mais bien à force de patience et de bonne volonté de part et d'autre. Il a surtout fallu que les négociateur-trice-s gouvernementaux-tales adoptent une attitude un peu moins éthnocentrique. Aussi, nous croyons pouvoir montrer qu'à plusieurs reprises, le Québec et les Autochtones se sont engagés dans un dialogue de sourds. S'ils avaient pu s'entendre et s'écouter parler, ils se seraient vite rendus compte qu'ils parlaient tous les deux d'une même réalité, soit l'autonomie d'un peuple. Bref, il sera intéressant de constater que, en fin de compte, le consensus relève souvent de

la capacité de l'un d'écouter l'autre, en fait l'écoute n'est que l'exigence première d'un éventuel consensus.

Il ne s'agit pas d'essayer de prendre constamment en défaut les agirs de la démocratie libérale en cette fin de siècle mais bien de montrer que se dessine graduellement, à l'intérieur des démocraties et entre elles, un mode d'agir basé sur le processus d'intercompréhension²⁴ entre les collectivités. Nous l'avons dit, nous voulons que cet écrit montre le début d'une ère nouvelle ayant pour fil conducteur le processus d'agir communicationnel qui permet l'intercompréhension nécessaire à l'interaction sociale.

Il y aura donc cinq parties à ce dernier chapitre. Nous essayerons de ne pas alourdir le récit d'une trop forte chronologie d'événements. Notre but n'étant pas de rendre compte de tous les événements de la Crise amérindienne mais bien de faire valoir l'importance de certains moments dans la vie des deux entités culturelles qui font l'objet de notre étude : les Autochtones et les Québécois-es.

Il nous faudra en effet (1) revoir le préambule de la Crise d'Oka, pour ensuite réserver un espace privilégié aux acteur-trice-s impliqué-e-s dans les négociations de cette crise. Nous procédons de cette manière afin de rendre justice aux participant-e-s de l'activité communicationnelle et à la négociation de compromis qu'ils-elles ont pratiquée.

²⁴ Intercompréhension au sens habermassien : citation en première partie p. 6.

Ainsi Monsieur John Ciaccia²⁵ (2) occupera une position toute particulière lors de notre exposé puisqu'il nous semble qu'il ait été un des participant-e-s à l'action qui fut des plus ouverts. Puis (3) au fil des événements nous traiterons de Monsieur Robert Bourassa, (4) du ministre des Affaires indiennes, Monsieur Tom Siddon ou de ses représentant-e-s attiré-e-s et (5) nous nous attarderons à la position des Autochtones dans la négociation de compromis nécessaire à la levée de leurs barricades.

Nous traitons de l'apport des Mohawks en fin de texte pour maximiser la position des Autochtones dans la négociation de compromis et pour ne pas oublier que les actes de violence dont ils ont été victimes durant cette crise ne sont que la suite de l'histoire des Indien-ne-s d'Amérique.

Nous garderons toujours en mémoire la manipulation médiatique ou ce qu'on appelle communément le contrôle des médias par le pouvoir. A-t-on réellement jamais su ce qui se passait derrière et même aux barricades même?... Nous allons donc analyser un contenu médiatique d'une crise que seuls les Mohawks des barricades on peut-être vraiment vécue.

²⁵ M. Ciaccia était alors ministre des Affaires internationales et ministre délégué aux Affaires autochtones du Québec.

Le préambule de la crise

Histoire d'un golf

Nous nous devons de répéter quelques faits historiques quant à l'établissement d'une terrain de golf sur les terres revendiquées par les Mohawks de Kanesatake.

En 1959, Maurice Duplessis, alors premier ministre du Québec, passe une loi autorisant la construction d'un terrain de golf sur des terres revendiquées par les Mohawks. Les Indien-ne-s ne sont pas consulté-e-s, aucune négociation n'est entreprise avec les Autochtones. Les premier ministre dicte une loi qui doit être respectée selon les règles de l'État de droit (*AFN Bulletin* vol. 7, no. 5).

En 1989, la municipalité d'Oka avise qu'on va agrandir ce même terrain de golf, toujours sur les terres revendiquées par les Autochtones. Dès le mois d'août de cette année, des discussions intenses sont en cours entre le gouvernement fédéral, la municipalité d'Oka et les Mohawks. Les pourparlers achoppent. Les Mohawks dressent donc les premières barricades en mars 1990 pour empêcher les travaux d'agrandissement du golf. En avril 1990, à la demande de la municipalité, la Cour supérieure du Québec émet une première injonction pour faire lever les barricades mohawks et une deuxième injonction en juin 1990. Les Mohawks ne bronchent pas.

Le 10 juillet 1990, le maire d'Oka, Monsieur Jean Ouellette demande à la Sûreté du Québec (SQ) d'enlever de force les barricades des Mohawks.

Le 11 juillet 1990, durant cette opération, le caporal Marcel Lemay est tué d'une balle dans l'exercice de ses fonctions (*AFN Bulletin* vol. 7, no. 5).

Ce fut le Jour I de la Crise amérindienne au Québec.

L'usage de la force comme recours d'urgence pour régler un conflit prévu²⁶ s'est avéré un point tournant dans l'histoire des relations avec les Autochtones au Québec.

Pour éclaircir un peu la situation nous voulons faire un bref aperçu des revendications territoriales spécifiques à Kanesatake.

Histoire de négociations territoriales

Nous savons déjà que les Mohawks occupent les terres de Kanesatake depuis le début du XVIII^e siècle (2^e partie p. 47). Aussi, selon l'ethnologue Pierrette Désy, dès 1822, s'appuyant sur la *Proclamation Royale* qui accordait aux Indiennes des territoires de Chasse (Dupuis 1991 : 17 et Frideres 1988 : 58), les Nipissings et les Algonquins (sous l'auspice de la Seigneurie des Deux-Montagnes) revendiquaient des territoires de chasse et de pêche de chaque côté de la rivière des Outaouais. On leur refusa puisque, selon ladite Proclamation, les Iroquois aussi avaient un droit sur le même territoire (*Le Devoir*, 21 août 1990). Toujours selon Désy « les pétitions de la part des Autochtones d'Oka affluent à Ottawa » afin de leur accorder un territoire spécifique.

²⁶ Nous disons prévu parce John Ciaccia avait envoyé une lettre au maire d'Oka lui demandant d'attendre avant d'entreprendre le projet de golf. Voir l'annexe.

Toutefois en 1841, un acte du Parlement confirme les titres des Sulpiciens sur la Seigneurie du lac des Deux-Montagnes.

En 1851 le gouvernement du Québec met de côté 230, 000 acres de terre réservée aux Autochtones.

En 1853 le gouvernement fédéral crée la réserve de Maniwaki où vivent aujourd'hui les descendants des Nipissings et des Algonquins d'Oka ainsi que les Attikamegs. En même temps, à Doncaster, au nord de Ste-Agathe, le Québec garde 18 000 acres de terre sans infrastructure pour les Mohawks qui ne sont toutefois pas contraints d'y aller et, de fait, ils n'y iront pas (*Le Devoir*, 21 août 1990). D'ores et déjà les divergences entre Sulpiciens et Mohawks s'accroissent jusqu'à nos jours. Dès 1868, une pétition des Indien-e-s au gouvernement canadien accuse les Sulpiciens de couper du bois pour les marchés de Montréal sans laisser aux Indien-ne-s le droit d'en couper pour se chauffer. La forêt demeure toujours un point litigieux et, autant les Sulpiciens détenant les titres selon l'idéologie du contrat continuent à la vendre, autant les Autochtones la revendiquent.

En 1945 le Séminaire vend 471,6 acres de terre à une compagnie immobilière belgo-canadienne et le gouvernement fédéral achète 122 lots mis en vente par les religieux (*Le Devoir*, 22 août 1990). Et ainsi de suite...

Notons bien que les revendications des Autochtones sur le territoire d'Oka datent du début du XIX^e siècle et qu'elles sont sans cesse révisées et représentées au gouvernement à Ottawa et ce jusqu'au dernier refus de 1977. Mais les Autochtones habitent toujours le même territoire, au moins depuis que les Sulpiciens les y ont déplacés au XVIII^e siècle. Ils forment donc une communauté

depuis près de trois siècles. À qui peut-on imputer le blâme de ne pas avoir cru bon de leur accorder ou de leur donner le titre de réserve?... Ce problème relève d'un tout autre champ d'analyse auquel nous ne pouvons nous arrêter, mais il est quand même au coeur du litige.

Les Mohawks de Kanesatake ont un exemple historique où une seigneurie (Sault Saint-Louis) appartenant à des religieux a été désignée comme réserve et allouée aux Autochtones à Kahnawake après le départ des Jésuites (*Le Devoir*, 22 août 1990). Les revendications territoriales des Mohawks de Kanesatake s'inscrivent dans le cadre du réveil des peuples autochtones à partir des années '60. Désy rapporte quelques exemples de révoltes des Indien-ne-s au Canada et aux États-Unis. De plus en plus, ils-elles exigent qu'on les écoute et qu'on prenne leurs revendications au sérieux. Par exemple, les Déné des Territoires du Nord-Ouest refusent de laisser passer un pipeline sur leur territoire. Dans les années '70, les Mohawks de Kahnawake de d'Akwesasne occupent des territoires revendiqués et, au grand désarroi de certains américains, « un juge de la Cour suprême de l'état de New York décrète que, faisant partie de la Confédération des Six Nations, les Iroquois possèdent l'immunité juridique » (*Le Devoir*, 22 août 1990).

Bien que les événements du 10 juillet aient pris d'assaut le-la Québécois-e moyen-ne, un regard en profondeur sur la situation de la communauté amérindienne d'Oka devrait faire comprendre la réaction des Mohawks de la barricade. Après des années d'acharnement par les voies légitimes de négociation l'invasion du territoire disputé devait être arrêtée. Comment donc fallait-il réagir? Le dilemme est posé de part et d'autre : négociation fructueuse ou usage de la force. Malheureusement l'utilisation de la violence entraîne la violence, le résultat fut la mort du caporal Lemay... Nous aurons à répondre à ce dilemme par la voix de

l'agir communicationnel. Sinon, rien ne va plus. Essayons au préalable de faire l'analyse de la vie d'une barricade.

Histoire d'une barricade

Sans trop nous attarder à cet élément, nous voulons attirer l'attention sur la signification de la première petite barricade gardée par quelques Mohawks bien ordinaires. La barricade était plutôt symbolique et la « participation à une barricade »²⁷ n'était pas encore un élément de crise. Nous avons choisi pour cette partie un reportage de Pierre Trudel dans *Le Devoir*. Trudel s'entretient « par une belle journée du mois de mai » avec un jeune Mohawk de Kanesatake, Allen K. Gabriel qui occupe son temps à la barricade pour empêcher l'agrandissement du terrain de golf. M. Gabriel soutient que la barricade fait partie de « l'enjeu territorial » de Kanesatake. Il dit bien que le but de la barricade est d'imposer un moratoire sur le développement du territoire (golf, projet domiciliaire, marina...) qui fait l'objet de revendications. M. Gabriel explique que les négociations territoriales avec le gouvernement fédéral traînent en longueur et qu'il ne faut pas laisser aller des terres qui sont en voie d'être négociées pour avoir à se contenter plus tard d'une compensation financière (*Le Devoir*, 14 juillet 1990).

M. Gabriel raconte qu'il est allé « expliquer la position du groupe de la barricade à une assemblée municipale ». Il dit bien qu'il a été hué et sans cesse interrompu dans ses interventions.

²⁷ Pour la justice québécoise « participation à une émeute ».

Dans « la culture politique traditionnelle mohawk », où les décisions relèvent du consensus, on est très attentif à et respectueux de l'opinion de l'autre même si elle est contraire à la sienne (*Le Devoir*, 14 juillet 1990). « Allen Gabriel croit que ces gens (les promoteurs du golf) ne respectent pas les autres et qu'il est très difficile de leur parler » (*Le Devoir*, 14 juillet 1990).

Nous voyons ici que « les participant-e-s à la barricade » ont tenté d'expliquer leur démarche aux promoteur-trice-s du golf mais qu'il leur était difficile de se faire écouter. Il nous est alors permis de croire qu'à ce moment là, les promoteur-trice-s ne prennent pas au sérieux le discours des Mohawks. Ainsi les énoncés des Mohawks n'ont donc aucune validité normative pour les promoteur-trice-s. Le moins qu'on puisse dire c'est que les participant-e-s à la communication ne se trouvent pas dans une « situation idéale de parole ». Si l'on se souvient bien, cette situation implique l'absence de contraintes internes et externes. Nous nous permettons aussi de croire que les participant-e-s d'alors ne sont pas des sujets de l'agir communicationnel et qu'il n'y a pas volonté de communication ni d'intercompréhension. Les énoncés alors prononcés par les Mohawks ne font pas appel au même monde vécu que les promoteur-trice-s mais plutôt au seul monde subjectif des Mohawks, un monde spécifique à leur culture. Habermas dit bien :

Les valeurs culturelles ne valent pas comme universelles; elles sont, comme le nom l'indique, limitées à l'horizon du monde vécu propre à une culture déterminée (Habermas, 1987, I : 58).

À ce moment précis de la vie de la barricade, tout comme durant les siècles précédents, les participant-e-s à l'action ne font pas du tout partie du même monde

vécu. Même que les promoteur-trice-s ne se sentent même pas obligé-e-s d'écouter; donc, encore moins de comprendre le discours autochtone. Il n'y a donc pas volonté d'action, ni activité communicationnelle. Si bien qu'il faudra une crise pour qu'on se rende compte que la barricade des Mohawks porte une valeur qui va au delà du symbole de résistance au développement et des revendications territoriales légitimes. La barricade marque un point tournant dans les relations des Québécois-es avec les Autochtones. Un tournant qui ne va pas nécessairement faciliter la relation d'intercompréhension puisque, devant la résistance des Autochtones à la barricade, la solution des entrepreneur-euse-s du projet de golf est d'utiliser les forces de l'ordre pour faire respecter une injonction de la Cour supérieure du Québec.

Histoire de la SQ

Sans aucun doute, la municipalité d'Oka et les promoteur-trice-s du golf qui avaient à deux reprises envoyé une injonction pour faire lever les barricades mohawks ont, de droit, demandé l'intervention de la SQ pour faire respecter la loi. Mais, nous l'avons déjà dit, la violence inévitablement entraîne la violence. Ceci dit, quand, aux petites heures du 11 juillet '90, la SQ prend d'assaut la barricade mohawk, il y a des coups de feu et une consternation se répand sur les

communautés québécoise, canadienne et internationale. La riposte armée des Mohawks est inexcusable bien que compréhensible comme le disait Alain Bissonnette dans *Le Devoir*.²⁸

Quant à l'utilisation des barricades et des armes de la part de certains membres de la nation mohawk, sans nul doute, a-t-elle été utile et même nécessaire afin d'empêcher l'exécution de l'injonction obtenue par le conseil municipal d'Oka (*Le Devoir*, 29 août 1990).

Bissonnette mentionne par la suite que le recours aux armes par les Mohawks est un acte de désobéissance civile puisqu'ils sont soumis aux lois de l'État canadien. Même si la nation mohawk était « souveraine et indépendante » poursuit-il, l'utilisation des armes est illégale tant qu'il n'y aurait pas déclaration de guerre d'une nation à une autre. Ce qui ne fut pas le cas.

Toutefois, si rien d'autre, l'assaut de la SQ et la riposte mohawk ont fait sensation à travers le monde. Les deux événements, si tragiques furent-ils, ont « permis d'illustrer, de manière caricaturale, comment les autorités, en Amérique, ont pu, s'emparer illégitimement des terres appartenant aux peuples autochtones » (*Le Devoir*, 29 août 1990).

Après l'assaut du 11 juillet, la SQ n'a pas pu se retirer des lieux de la barricade. Tout le Québec était en émoi et les citoyen-ne-s d'Oka et de Châteauguay ont particulièrement porté « tout le poids, d'une part, de l'histoire, et,

²⁸ Alain Bissonnette est anthropologue et avocat. Il dit bien qu'il parle ici en son nom personnel.

d'autre part, de l'inaction séculaire des gouvernements » (Alain Bissonnette, *Le Devoir*, 29 août 1990).

Ainsi jusqu'au 20 août '90, la SQ assumait seule la surveillance aux barricades. Plus le conflit semble sans solution, plus la possibilité d'un recours aux forces armées canadiennes semble plausible. En effet, début août '90, on lit en première : « Québec demande l'intervention de l'armée » (*Le Devoir*, 9 août 1990).

Histoire des renforcements armés

Il est important de souligner ici que tant au Québec que dans le reste du Canada, le-la citoyen-ne ordinaire est peu conscient de la présence d'une armée nationale. Il y a bien, dans les environs de l'édifice de la Défense nationale à Ottawa, des femmes et des hommes vêtus d'uniformes qui, sur la rue, se saluent selon la consigne. Puis, occasionnellement, un convoi de camions ou de « jeeps camouflages » qui se promènent sur les routes (pour ne pas rouiller croirait-on). Bref, l'armée au Canada se manifeste peu, mise à part la Crise d'octobre '70, nous les citoyennes et citoyens n'associons pas l'armée à la répression.

Lors des événements d'Oka, le premier ministre du Québec, Monsieur Robert Bourassa « insiste pour dire que l'armée est appelée à des fins pacifiques, pour rassurer le public et que, contrairement à Octobre'70, les libertés individuelles ne sont pas suspendues » (*Le Devoir*, 9 août 1990). Soupir de soulagement de notre part...

Étant intriguée par la « question indienne » depuis toujours, nous suivions le déroulement de la crise religieusement. Il nous semblait que cette crise était à

la fois un malheur et une chance pour notre société. C'est-à-dire qu'elle se présentait à un moment où les Québécois-es parlaient de plus en plus d'un nouveau pays. Il nous semblait donc que le moment était propice à l'ouverture de ce pays à la négociation avec les Autochtones. Pour nous, c'était l'évidence même : un nouveau pacte social pouvait être construit avec les Autochtones du Québec. Voilà pourquoi l'intervention de l'armée canadienne nous faisait peur.

Quelle ne fut pas notre surprise, et une surprise agréable, d'entendre à la télévision d'État, le chef d'état-major de la Défense, John de Chastelain, décrire la marche à suivre des procédures de l'installation de l'armée aux barricades en remplacement de la SQ.

Il nous a dès lors paru évident que la société dans laquelle nous vivions était capable de participer à l'agir communicationnel. Ne fut-ce que sur cette seule ouverture de la démarche armée contrairement à l'assaut surprise de la SQ, nous avons vu une lueur d'espoir : communication ouverte nous semble-t-il. Quel a été le but de cet acte de parole de la part de l'armée canadienne?

Il nous semble possible de faire ici un rapprochement théorique. Rappelons que selon la terminologie de Austin, les actes de paroles sont de trois ordres : locutoires, illocutoires et perlocutoires²⁹.

De l'un, le discours de l'armée peut être vu simplement comme un acte locutoire par lequel l'armée annonce son arrivée objectivement afin d'éviter que son action soit interprétée comme un acte d'agression; de l'autre, le discours de

²⁹ Cette thèse première partie, p. 18.

l'armée peut être vu comme un acte illocutoire indiquant aux Mohawks une volonté d'intercompréhension.

Nous retenons cette dernière interprétation du seul fait qu'en arrivant sur les lieux de la barricade, un militaire s'avance et offre une poignée de main aux Warriors (*Le Devoir*, 21 août 1990). Symbole de confiance et d'amitié, la poignée de main indique sans aucun doute une volonté de communication. Bien sûr que la négociation de compromis ne se fait pas aux barricades. Mais il y a quand même là tout un mode de vie qui s'organise. La vie aux barricades nécessite un certain niveau d'interaction sociale basée sur l'activité communicationnelle. Nous considérons que cette activité a eu lieu puisque des actes de violence ne se sont pas manifestés avant la reddition des Mohawks. Ceci dit, nous arrêtons ici le discours de l'armée et le qualifions

d'action langagière combinant les composantes illocutoires et propositionnelles [...] représentée comme un acte autosuffisant, que le locuteur exprime dans une intention toujours communicationnelle (Habermas 1987, I : 299).

Ainsi l'auditeur-trice, en occurrence les Warriors, a très bien compris que la présence de l'armée n'était pas une menace mais un geste nécessaire de la part de l'État. La preuve est que les Warriors n'ont pas réagi négativement à cette présence.

Ainsi l'acte de parole illocutoire énoncé par l'armée pose une action ouverte invitant à la coopération des deux parties et visant le démantèlement éventuel des barricades de manière ordonnée et pacifique. Si bien que le 30 août '90 on lit en

première : « L'armée et les Warriors démantèlent les barricades autour de Châteauguay » (*Le Devoir*, 30 août 1990).

Nous tenons à citer ici quelques lignes du discours du chef d'état-major prononcé après avoir reçu la demande du premier ministre du Québec. Le général de Chastelain affirme

qu'il n'est pas question d'une intervention éclair. Comme elle le fait depuis le déploiement des troupes à Châteauguay et à Oka, l'armée va continuer d'annoncer à l'avance ses mouvements. « Les gens sauront exactement où nous allons et quand » promet-il (*Le Devoir*, 28 août 1990).

Aussi souhaite-t-il que l'opération soit « pacifique, ordonnée et sans effusion de sang » (*Le Devoir*, 28 août 1990).

Si par son discours, soit « en disant quelque chose », le locuteur-trice pose un geste pacifique, cet acte de parole illocutoire ne peut qu'engendrer la coopération des participant-e-s à l'agir communicationnel. Nous croyons que le discours de l'armée n'a pu que faciliter la participation à l'activité communicationnelle. Toutefois, l'armée n'a fait qu'acquiescer aux demandes des gouvernements québécois et canadien (*Le Devoir*, 9 août 1990). Les porte-parole de l'armée ne sont pas assis à la table de négociation mais leurs gestes étant visibles, la volonté de coopération était essentielle à la négociation de compromis.

Pour mieux saisir l'esprit des négociations, il nous faudra faire l'analyse de l'activité des participant-e-s aux négociations des règlements de la Crise.

L'apport de John Ciaccia

D'abord il faut dire que John Ciaccia a été pris au centre de cette crise et qu'il en connaissait très bien les enjeux.

En tant que ministre délégué aux Affaires autochtones du Québec, Ciaccia savait bien sûr que la situation à Oka pouvait tourner au vinaigre. Il en avait même averti le maire Ouellette dans une lettre³⁰ envoyée quelques jours avant l'assaut de la SQ. Cette lettre publiée le 12 juillet dans *Le Devoir* permet de constater à quel point Ciaccia était sensible aux revendications des Autochtones et comment il connaissait bien tous les dossiers³¹.

Relevons quelques éléments du document où Ciaccia explique au maire les enjeux d'Oka qui « vont au delà de la stricte légalité ».

Ces enjeux impliquent :

1. les revendications historiques des peuples autochtones
2. le contexte culturel et la perception des Autochtones de cette situation
3. les relations entre les communautés autochtones et notre société

³⁰ Copie de la lettre reproduite en annexe.

³¹ Ciaccia était au coeur des négociations de la Convention de la Baie James en 1975.

4. les messages que nous enverrons dans le monde comme étant le traitement que nous accordons aux Autochtones (*Le Devoir*, 12 juillet 1990).

Voilà qui semble complet et qui montre l'esprit de compréhension de M. Ciaccia. Aussi était-il convenu (le 8 mai 1990 selon cette lettre) que le projet de golf serait remis à condition que les Mohawks lèvent les barricades. Les deux parties étaient d'accord. Toutefois quelques jours plus tard (le 14 mai 1990) les membres du conseil municipal décident de ne pas entériner cet engagement (*Le Devoir*, 12 juillet 1990).

Il semblerait, selon cet écrit, que les membres du conseil municipal aient réussi à convaincre le maire de faire volte-face. Quels ont été leurs arguments? On ne peut que présumer qu'ils ont su trouver l'argument le meilleur. Toujours selon ce document, le maire aurait fait une « allégation à l'effet que les Mohawks ont déjà suffisamment de terres pour leur population », cette remarque ne tient pas compte des revendications historiques et montre une carence au niveau de la prétention à la validité de l'énoncé dans une perspective de l'agir communicationnel. Cet argument ne peut-être valide dans une perspective historique. En rejetant l'argument du premier enjeu et conséquemment de tous les autres, le conseil municipal, croyons-nous, ne prend pas part à l'activité communicationnelle mais est plutôt partisan de l'agir téléologique selon lequel des intérêts financiers ont priorité.

Toutefois la volonté d'action de M. Ciaccia qui transparaît dans cette lettre est à notre avis, très rapprochée du mode d'agir communicationnel. Voyons de plus près.

Dans les quatre enjeux cités dans cette lettre nous voyons en peu de mots la situation de fait dont traite la crise. Il s'agit de beaucoup plus qu'un terrain de golf qui, en fait, fut la goutte qui a fait renverser le vase.

Ciaccia dit bien :

Cette population a vu ses terrains disparaître sans avoir été consultée ou compensée, et c'est à mon avis, inéquitable et injuste, le tout pour un terrain de golf (*Le Devoir*, 12 juillet 1990).

Disons qu'au moment de la description des « enjeux », Ciaccia avait une vision claire de la situation et il pouvait, d'après notre interprétation de cette lettre, se référer sans gêne à un monde vécu en commun avec les Autochtones.

Un monde vécu, comme nous l'avons vu, constitue l'horizon des procès d'intercompréhension par lesquels les participants (sic) entrent en accord ou en opposition au sujet de quelque chose qui appartient à l'unicité du monde objectif, à la particularité du monde subjectif, ou à la communauté du monde social (Habermas 1987, I : 148).

Il nous semble que par rapport au monde objectif, les faits historiques sont suffisamment documentés pour être valides; quant au monde subjectif, il n'est pas très difficile en tant que Québécois-es de ressentir un besoin d'appartenance à la terre; quant au monde social, en tant que citoyen-e-s d'un État démocratique de la civilisation occidentale, il est possible de nous reconnaître dans les normes de ce monde de part et d'autre.

Donc, quand Ciaccia demande au maire Ouellette de reporter le projet de développement, il suppose que lui aussi fait partie de ce monde vécu et qu'il considère que les Autochtones sont des citoyen-e-s à part entière dans cet État de droit démocratique. Et ce, non seulement pour subir les lois en tant que dérogateur-trice-s mais aussi pour participer à l'agir dans la société.

Ciaccia conclut ainsi : « Cette marque de bonne volonté rétablirait un climat nous permettant de négocier une solution convenable et équitable pour tous » (*Le Devoir*, 12 juillet 1990).

Cette volonté d'intercompréhension manifestée par Ciaccia se répète constamment tout au long de la négociation de compromis. Nous ne sommes pas sans comprendre que le ministre est représentant du gouvernement québécois et que son mode d'agir est sans doute encouragé et comporte une part de stratégie. Toutefois nous ne pouvons que nous demander pourquoi M. Ciaccia n'a pas réussi à négocier une entente au tout début de la crise. Nous y allons donc de quelques situations de fait qui ont fait obstacle à la volonté d'action du ministre sans toutefois faire le procès de l'un ou l'autre des participant-e-s à l'action.

Lors d'une conférence de presse le 19 juillet '90, M. Ciaccia dresse « un bilan de la situation à Oka ». Il aurait été assez simple d'arriver rapidement à la levée des barricades, toutefois nous l'avons dit, le problème des terres à Oka n'est pas de 1990 et il est bien évident que les barricades mohawks sont un dernier recours à un problème historique. Nous voilà donc face à une situation de fait très complexe. Aussi puisqu'au Canada le gouvernement fédéral est fiduciaire des

Indien-ne-s, la négociation avec les Mohawks au Québec pose *ipso facto* un certain problème³².

Le gouvernement fédéral refuse toutefois de négocier avec « une communauté armée » (*Le Devoir*, 20 Juillet 1990). John Ciaccia porte seul le fardeau « d'un règlement pacifique [...] en mettant de côté les politiques fédérales existantes » (*Le Devoir*, 20 juillet 1990).

Donc après entente avec Ellen Gabriel³³, Ciaccia soumet à Ottawa quatre propositions qui sont

les éléments d'une solution permanente pour Oka³⁴ :

1. d'acheter le terrain sur lequel le terrain de golf devait être agrandi

³² « **La juridiction fédérale**

L'article 91 (24) de la loi constitutionnelle de 1867 attribue au Parlement fédéral la juridiction de faire des lois concernant 'les Indiens et les terres réservées aux Indiens', sous réserve de la propriété des provinces sur leur territoire respectif. C'est donc le Parlement fédéral qui a le pouvoir exclusif de faire des lois dans ces domaines qui se divisent en deux catégories distinctes : les Indiens en tant que personnes et les terres qui leur sont réservées. La Constitution ne définit toutefois pas 'Indiens' ni 'terres réservées'. Cet article constitue le fondement de la juridiction fédérale sur les Indiens.

C'est en vertu de cette juridiction que le Parlement fédéral adopte en 1876 la Loi sur les Indiens, sorte de loi-cadre qui met les Indiens et leurs réserves sous la tutelle du gouvernement fédéral » (Dupuis 1991 : 23).

³³ Ellen Gabriel : porte-parole des Mohawks modérés de Kanesatake.

³⁴ Ces éléments traitent de la problématique d'Oka et non seulement de la Crise. Ce sont les éléments d'une définition possible de situation d'action valide pour les participant-e-s à l'activité communicationnelle Mohawks/Québécois-es bien qu'on ne parle pas encore ici d'autonomie politique.

2. de reconnaître l'existence d'un problème de longue date à Oka qui doit être résolu, c'est-à-dire : la base territoriale à Oka n'est pas adéquate
3. d'accepter de négocier immédiatement les revendications territoriales des Mohawks d'Oka en mettant de côté les politiques fédérales existantes en matière de revendications territoriales car celles-ci ne peuvent pas fonctionner à Oka et ce sans égard au conflit actuel
4. d'accepter de s'occuper du développement social et économique nécessaire à la communauté (*Le Devoir*, 20 juillet 1990).

À ces recommandations le ministre Siddon³⁵ fait la sourde oreille. Bien que refusant de négocier avec les Mohawks à ce moment-là, il se dit ouvert à l'achat des terres qui font l'objet du litige (*Le Devoir*, 20 juillet 1990). Toutefois, toujours lors de cette même conférence de presse, M. Ciaccia s'avoue vaincu devant le virement de cap des Mohawks. Du jour au lendemain, l'entente ne tient plus. Sans trop savoir pourquoi Ciaccia admet :

Il est maintenant évident que je n'ai pas seulement à traiter d'affaires autochtones. Je ne traite pas seulement des revendications territoriales et des problèmes sociaux des Mohawks d'Oka. Nous faisons maintenant affaire à d'autres éléments³⁶ qui sont totalement en dehors de mes responsabilités et de ma capacité d'agir (*Le Devoir*, 20 juillet 1990).

³⁵ Tom Siddon : ministre fédéral des Affaires indiennes.

³⁶ Ces éléments auxquels Ciaccia fait allusion sont les conflits internes de la communauté mohawks dont nous traiterons plus loin.

Il est donc évident que malgré sa volonté d'intercompréhension, Ciaccia se voit dépassé. Les conditions de l'agir ne sont pas propices à « l'accord (qui) repose sur des convictions communes ».

Dans l'analyse du procès d'intercompréhension, Habermas soutient :

Un accord obtenu par la communication a un fondement rationnel; il ne peut notamment être imposé d'aucun côté, que ce soit instrumentalement, par l'intervention directe dans la situation d'action, ou stratégiquement, par l'influence prise, calculée pour le succès, sur les décisions d'un partenaire (Habermas 1987, I : 297).

Habermas poursuit en disant qu'un accord peut être le résultat de la contrainte ou de la violence mais en réalité, cet accord « ne compte pas subjectivement » (Habermas 1987, I : 297).

Nous croyons donc que dans ses entretiens avec Ellen Gabriel, M. Ciaccia est arrivé à un accord résultant du procès d'intercompréhension possible entre les participant-e-s de l'agir communicationnel. Cet accord avait relié la situation d'action au monde vécu des sujets représentant une partie seulement de la communauté mohawk aussi bien qu'une partie seulement de « l'affaire d'Oka » : la partie québécoise.

Voilà pourquoi, à un moment donné, la possibilité d'arriver à un accord dans la Crise d'Oka a dépassé la capacité d'agir et de Ciaccia et de Ellen Gabriel. À ce moment-là, on a dû ralentir un peu le processus d'interaction pour tenir compte des éléments culturels du monde vécu mohawk. Nous y reviendrons.

Nous voulons maintenant relever quelques éléments de la participation du premier ministre du Québec, Monsieur Robert Bourassa.

L'apport de Robert Bourassa

Il n'y a pas deux catégories de citoyens au Canada. Tous sont égaux devant la loi, dit-il. C'est un principe inaliénable et fondamental dans notre système démocratique (*Le Devoir*, 12 juillet 1990).

Ces paroles énoncées par M. Bourassa après l'assaut de la SQ montrent bien son allégeance à l'idéologie de l'État de droit démocratique. Il est le représentant de cet état et donc ses paroles en tant que tel relèvent du discours politique et non de l'activité communicationnelle. M. Bourassa se veut comme non-participant à l'action puisqu'il ne négocie pas lui-même l'entente désirée avec les Autochtones.

Habermas dresse un tableau des formes d'intercompréhension des sociétés de type archaïque aux sociétés modernes à leur début, en passant par les sociétés de haut niveau culturel. Ce tableau vise à montrer la progression vers la rationalité de l'agir communicationnel, c'est-à-dire qu'il établit ainsi une progression dans l'importance accordée à la « prétention à la validité » dès que les sociétés se détachent du sacré et qu'elles se développent dans le profane. La société québécoise fait bien partie du type de société qui n'est plus défini par le sacré. Son discours a beaucoup changé depuis la Révolution tranquille.

Une communauté organisée en État, avec des institutions juridiques conventionnelles, doit s'appuyer sur l'obéissance à la loi, donc sur les dispositions conformes aux normes

face à des ordres sociaux légitimes (Habermas 1987, II : 213).

Aussi est-il possible de faire valoir que le discours que défend l'État n'a pas besoin de s'appuyer sur la validité « d'arguments meilleurs » puisqu'il s'appuie visiblement sur un ordre légitime. En tant que premier ministre, M. Bourassa est le représentant officiel du discours légitime approprié à la situation de fait qu'a été l'usage de la riposte armée des Warriors à l'assaut de la SQ.

Voilà pourquoi nous avons fait une distinction entre l'activité communicationnelle de Ciaccia et le discours de légitimité de Bourassa. Nous devons traiter de la même manière l'apport du fédéral à la Crise en tant que discours paternaliste.

L'apport du gouvernement fédéral

Il a fallu dix jours aux représentant-e-s du gouvernement à Ottawa pour commenter publiquement la Crise d'Oka. Refusant de négocier « avec des Mohawks armés », le ministre Siddon affirme que « la question est de juridiction québécoise ». Pourtant tel qu'on sait, les revendications territoriales des Autochtones relèvent exclusivement du gouvernement fédéral (*Le Devoir*, 20 juillet 1990).

Serait-ce que le gouvernement fédéral refuse de voir au delà des barricades? N'y-a-t-il pas une différence entre les éléments de crise et le démantèlement des barricades? Dans le même ordre d'idée : Siddon n'a-t-il pas lu le communiqué de Ciaccia attestant de l'échec des pourparlers avec Ellen Gabriel?

Ce n'est que le 28 juillet que le ministre Siddon se dit prêt à négocier avec « les représentants Mohawks [...] et les membres du Longhouse, [...] concession inattendue, parce que règle générale le gouvernement fédéral a toujours négocié avec les Conseils de bande élus » (*Le Devoir*, 28 juillet 1990).

Soulignons que :

le conseil de bande est en fait une structure politique et administrative mise en place par le gouvernement dans chaque communauté. [...] le système des Conseils de bande a parfois été imposé par la force, comme dans le cas de la Confédération des Six Nations iroquoises dont les chefs traditionnels ont été emprisonnés, en 1923, et remplacés par un Conseil de bande élu en vertu de la loi fédérale (Dupuis 1991 : 46 – 47).

Il n'est donc pas surprenant que la communauté Mohawk montre une certaine particularité quant à la définition de « négociateurs attitrés ». Aussi cette particularité explique peut-être pourquoi on a si souvent vu durant la crise que les négociations achoppaient sans que l'on sache trop pourquoi. Nous y reviendrons.

Revenons tout d'abord à ce qu'il convient d'appeler dans le cadre de cette thèse, l'entêtement du gouvernement fédéral à ne pas voir au delà de la stricte légalité des formes (réponse à l'injonction) en ce qui a trait aux relations avec les Autochtones. Clarifions.

En évitant pendant un mois de prendre part officiellement aux négociations avec le Québec et les Autochtones, il nous semble en effet qu'Ottawa s'en tient à

la stricte description de tâche du fiduciaire et défenseur (?) des Indien-ne-s. Le gouvernement fédéral évite de s'impliquer directement afin de régler les vrais problèmes qui perdurent à Oka. Jouer à l'autruche n'a pu que contribuer à faire stagner les négociations. Ce n'est que par l'action d'un médiateur, le juge Alan B. Gold³⁷ qu'Ottawa participe à une entente sur les pré-conditions à la « reprise des négociations sur l'ensemble du dossier » (*Le Devoir*, 13 août 1990), car, comme on l'a mentionné plus haut, le ministre Ciaccia négociant seul, était arrivé à une impasse.

Nous croyons bon d'amener ici une courte précision sur cet élément-clé pour en fait mettre l'accent sur la définition qu'il importe de donner au terme « négociation » et au statut des acteur-trice-s impliqué-e-s. Ici, il nous semble qu'il soit possible de cibler un élément sur lequel il y a impossibilité d'arriver à un consensus. Cet élément qui deviendra objet de compromis est cette « volonté des Mohawks de négocier comme *peuple souverain* » (*Le Devoir*, 1^{er} août 1990).

Historiquement, selon l'Assemblée des Premières Nations (APN)³⁸

il est interdit aux communautés autochtones d'inclure des propositions de nature autonomiste dans les demandes de cession territoriale qu'elles font auprès des Affaires indiennes (*Le Devoir*, 22 août 1990).

³⁷ Alan B. Gold : juge en chef de la Cour supérieure du Québec, nommé le 9 août '90 pour tenter « une médiation pour rapprocher les parties quant aux conditions préalables aux négociations » (*Le Devoir*, 9 août 1990).

³⁸ APN : organisme officiel représentant les Nations indiennes au Canada.

Ceci dit, même avant d'entreprendre les négociations à Oka, que ce soit sur le démantèlement des barricades ou sur le développement du territoire, il faut avant tout s'entendre sur la définition des situations d'action. Hors, le gouvernement fédéral, en s'entêtant à ne pas vouloir dépasser son rôle paternaliste avec les Autochtones, ne peut accepter de négocier sur un pied d'égalité. Sur ce seul point : l'autonomie, il n'est donc pas possible pour les représentant-e-s autochtones et fédéraux-ales de s'entendre puisque le fédéral ne reconnaît pas dans le discours autonomiste une « prétention critiquable à la validité » (première partie p. 7) de l'énoncé qui fait partie de l'activité communicationnelle.

Qui plus est, la définition de situation n'est pas possible puisqu'on ne s'entend même pas sur le thème qui en fait l'objet : le fédéral refusant de reconnaître en l'autonomie un thème sur lequel il est possible d'entrer en discussion (première partie p. 15).

Dans l'analyse que fait Habermas de Toulmin (1958), il dit bien que « les prétentions varient avec les contextes d'action ». Ainsi les prétentions et les arguments qui leur sont reliés peuvent être réduits à certains « champs sociaux » en occurrence l'espace du politique dans le cas de notre thèse (Habermas 1987, I : 47).

Il y a donc de la part du fédéral un entêtement à la validité universelle. Bref, le refus d'accepter la validité de l'énoncé des Autochtones pousse le fédéral vers un mode d'agir conventionnel. Donc, le fédéral ne fait pas du tout partie du monde vécu autochtone. Le mode d'agir du fédéral relève ici, nous croyons, de l'agir régulé par des normes. Ici (première partie p. 9), l'acteur-trice se réfère à deux mondes seulement; ceux qu'il définit seulement en fonction de sa position

de fiduciaire : le monde objectif se limite à la situation de fait, soit les barricades mohawks illégales et, le monde social relève des normes fixées par la société dominante et reconnues légitimement par la majorité de ses membres.

Il ne faut pas oublier que le monde social auquel se réfère le fédéral pour justifier son mode d'agir est très bien connu des Autochtones. C'est sur la reconnaissance légitime de ces normes que ces derniers achoppent. Nous y reviendrons.

L'apport des Autochtones

À travers les siècles, les Autochtones n'ont pas changé de discours. Ils ont toujours soutenu qu'ils étaient des peuples autonomes. Nous avons d'ailleurs bien documenté cette situation en deuxième partie. Voyons comment les Autochtones ont toujours pratiqué l'activité communicationnelle.

Dans un reportage de *La Presse Plus*, il se lit :

Les Mohawks comptent depuis toujours parmi les Indiens les plus progressistes et les plus farouchement autonomistes du Québec, sinon du Canada (*La Presse*, 1^{er} sept. 1990).

Nous avons souligné en introduction générale que nous voyions dans les barricades mohawks une forme de résistance s'inscrivant dans une série de conflits impliquant les indigènes à travers le monde. Toujours dans *Le Plus*, un porte-

parole du Conseil mondial des peuples indigènes (CMPI)³⁹ avance que depuis dix ans les conflits indigènes ont augmenté. Il ajoute également que les règlements sont obtenus de plus en plus à la suite de dialogue même s'il y a quelquefois aussi des affrontements. Le porte-parole note aussi que :

les revendications des Autochtones du monde entier se rejoignent aujourd'hui dans au moins deux domaines : la reconnaissance constitutionnelle de leur existence et la protection de l'environnement (*La Presse*, 1^{er} sept. 1990).

Nous sommes présentement en processus de réforme constitutionnelle auquel les Autochtones, à force d'insister, participent activement.⁴⁰ Le printemps '92 a également été marqué par le « Sommet de la terre » à Rio de Janeiro. Ces moments historiques sont en effet le théâtre de manifestations autonomistes de la part des Autochtones et de représentation d'un discours centenaire qui perdure. Autant au Québec qu'à travers le monde, les Autochtones revendiquent leur droit à l'autodétermination et la protection de leurs forêts ou territoires (*La Presse Plus*, 1^{er} sept. 1990 et 4 juillet 1992).

Or, dans la foulée des revendications autonomistes à travers le monde, il n'est pas surprenant qu'une fois les barricades montées, les Mohawks n'aient pas voulu traiter de leur levée sans passer avant tout par la question de la reconnaissance de leurs droits. Donc quand on lit, fin août '90, que « la question des barricades n'a même pas encore été abordée » (*Le Devoir*, 21 août 1990), il

³⁹ CMPI : organisation basée à Ottawa et qui a un statut consultatif auprès des Nations Unies.

⁴⁰ Nous verrons brièvement un rapport de conférence à ce sujet en conclusion.

faudrait bien se rendre à l'évidence qu'il y a, pour les Autochtones, des questions qui demandent des réponses. Selon l'APN « les Autochtones ont plus de 1500 revendications territoriales à satisfaire au Canada » (*Le Devoir*, 22 août 1990). Quelle que soit la justesse de cette information, il est bien certain que les revendications territoriales entreprises en bonne et due forme avec le fiduciaire fédéral ne sont pas réglées du jour au lendemain. Il n'est donc pas question pour les Mohawks de laisser tomber leur rengaine⁴¹ territoriale. Bref, le discours autochtone peut même être qualifié de millénaire et il est facilement repérable à travers l'histoire.

Nous avons déjà établi le fait qu'au début de la crise, les négociations avec le ministre Ciaccia s'avéraient fructueuses puisque ce dernier pouvait s'entendre avec eux sur le même monde vécu. Pourtant les négociations, entreprises strictement avec le Québec (Ottawa en coulisse), ont échoué.

Nous avons trouvé deux raisons possibles à cet échec : la première dont nous avons traité et qui relève des états de faits du monde objectif est que les revendications territoriales des Autochtones sont de juridiction fédérale; la deuxième que nous développerons maintenant relève du monde subjectif de la nation mohawk même. Voyons.

Le ministre Ciaccia, malgré sa volonté d'agir et sa connaissance du monde subjectif mohawk, avait fait face à des « éléments totalement en dehors de (sa) capacité d'agir » et avait du arriver à un constat d'échec. Ces éléments donc, que

⁴¹ Le terme ne se veut pas péjoratif, il est utilisé pour accentuer l'uniformité, l'universalité et la persistance du discours autochtone.

nous essaierons d'interpréter maintenant sont reliés, croyons-nous, aux factions internes de la nation mohawk. Ces factions se manifestaient, selon Trigger, dès le XVIII^e siècle et divisaient les clans de la tortue et du loup orientés vers la paix du clan de l'ours favorisant la guerre avec les Français (Trigger 1990 : 377). On peut croire alors que les factions à l'intérieur de la nation mohawk, autant que les factions à l'intérieur du Québec et du Canada, n'ont pas vu le jour avec la Crise d'Oka. Nous faisons allusion aux factions internes parce que c'est un élément qui a souvent paru mettre en péril les négociations pour résoudre la Crise. Aussi, il est fort possible que les négociateur-trice-s gouvernementaux-ales, étant bien conscient-e-s des éléments de dissension au sein de la communauté mohawk, s'en soient servi d'un point de vue stratégique pour justifier leur manque d'intérêt à rechercher un accord valide pour les Autochtones. La validité portant pour eux sur l'autonomie d'un peuple.

Soulignons qu'il y a eu au moins trois étapes à la négociation avec les Mohawks. La première, sous l'effet de la crise a eu lieu strictement avec M. Ciaccia représentant le Québec et Ellen Gabriel, traditionaliste mohawk de Kanesatake. La deuxième, début août '90, a impliqué un médiateur fédéral, le gouvernement du Québec et la Nation mohawk. La troisième, fin août '90 est appelée « de la dernière chance » et implique la Nation mohawk, le gouvernement fédéral et le Québec.

Ces trois étapes sont liées respectivement à l'agir régulé par des normes, l'agir téléologique et/ou stratégique et l'agir communicationnel. Bien sûr que les trois types d'agir s'entremêlent toujours. Notre société est en processus d'apprentissage de l'agir communicationnel, elle ne le pratique pas strictement.

Nous croyons avoir déjà démontré que dans la première étape de négociations tenues derrière les barricades, on visait avant tout à faire respecter la loi provinciale. Bien que M. Ciaccia ait paru procéder avec le plus grand esprit d'intercompréhension possible, l'agir normatif qu'il a dû intégrer à son activité communicationnelle a nui à la tâche. Pourtant, M. Ciaccia connaissait bien le monde subjectif mohawk,

Je sais que vos valeurs spirituelles sont issues de la Grande Loi de la Paix⁴². Je vous tends la main en paix pour résoudre ce conflit, disait-il (*Le Devoir*, 20 juillet 1990).

M. Ciaccia n'a pas réussi dans son entreprise parce que le fait d'avoir à se limiter à la stricte normalité ne peut couvrir le mécanisme d'agir qui implique l'interaction des participant-e-s devant se référer au monde vécu interprété respectivement. Du seul fait que Ciaccia devait s'appuyer sur la stricte légalité des faits, il ne pouvait, selon nous et aussi selon ses propres remarques qu'aboutir à un éventuel échec. Aussi dans sa lettre au maire Ouellette avant le déclenchement de la crise, avait-il déclaré :

Je suis conscient que nos lois vous donnent raison dans le cas de l'injonction, mais je crois que la situation va au delà de la stricte légalité. Comme le disait l'ancien premier ministre du Québec, M. René Lévesque, durant un débat à L'Assemblée nationale sur l'application d'une certaine loi, parfois « The law is an ass » (en citant Charles Dickens). Et si tel est le cas, les élus ne doivent pas se cacher derrière

⁴² Cette thèse 2^e partie p. 49.

les lois, mais plutôt agir d'une façon généreuse et responsable (*Le Devoir*, 12 juillet 1990).

Autrement dit le contexte normatif de l'agir qui ici s'appuie sur une loi n'est pas reconnu comme légitime par les participant-e-s à l'action dans le cas que l'on traite ici. Selon Habermas, « l'agir régulé par des normes présuppose des relations entre un acteur et deux mondes » (Habermas 1987, I : 104). Le monde objectif ne pose pas problème, les faits sont clairs : la barricade est assise pour protester contre le développement des terres revendiquées par les Autochtones et l'injonction est déposée pour faire respecter la loi. Ce qui pose problème c'est le monde social appuyé sur le contexte normatif. Or, cette loi qui permet à la municipalité d'agrandir le terrain de golf n'a pas la reconnaissance légitime des Autochtones.

Et nous disons qu'une norme existe ou qu'elle jouit de la *validité sociale (soziale geltung)*, si elle est *reconnue* comme *valide (gültig)* ou légitime par ses destinataires (Habermas 1987, I : 104).

Nous concluons donc que dans cette première étape de négociations les possibilités d'agir communicationnel étaient fortement affaiblies par le contexte normatif obligatoire. Aussi les Autochtones à ce moment-là, refusaient-ils-elles peut-être de se reconnaître dans le monde vécu des blanc-che-s.

Dans ce cas le savoir d'arrière-fond commun du monde vécu des participant-e-s à l'activité communicationnelle devient problématique. C'est-à-dire que les Autochtones qui avaient érigé les barricades pour protéger leurs terres, même s'ils savaient très bien qu'il enfreignaient la loi des blancs, ne donnaient plus à ce savoir d'arrière-fond implicite, soit appris socialement, une validité relative à

leur monde vécu global (mettant l'accent seulement sur leur monde subjectif) (Habermas 1987, I : 344).

Donc si ce savoir d'arrière-fond que l'on connaît sans le savoir devient problématique, c'est-à-dire que les participant-e-s ne peuvent s'y référer en commun, alors il y a empêchement à l'activité communicationnelle (Habermas 1987, I : 344).

Ce point nous amène à parler ici de la rationalité du monde vécu et du changement de paradigme de l'agir téléologique à l'agir communicationnel. Ce que nous avons souligné brièvement en première partie et dont nous ne pouvons pas réellement traiter dans le cadre de cette thèse. Toutefois, il est important de souligner que ce monde vécu où les images du monde sont décentrées, s'appuie sur le concept d'intercompréhension. Alors les participant-e-s à l'action doivent s'entendre sur quelque chose. Et alors seulement, le monde vécu est rationalisé car l'accord a été obtenu à travers la communication et n'a pas été « imputé » de façon normative (Habermas 1987, I : 348). Donc, il s'avère que les participant-e-s à l'action dans l'agir communicationnel ont un besoin de compréhension mutuel pour atteindre le consensus. Mais dans ce type de rationalité, et c'est ce qui fait son charme, le consensus doit

de plus en plus fréquemment être satisfait par un accord risqué, car motivé rationnellement. L'activité communicationnelle est ainsi chargée d'attentes de consensus et de risques de dissensus qui demandent beaucoup à l'intercompréhension pour qu'elle puisse remplir le rôle de coordinateur des actions (Habermas 1987, I : 348 – 49).

Lors de la première étape de négociations, on a pu lire que, bien que les participant-e-s à l'action croyaient être arrivé-e-s à une entente, quelques heures plus tard, celle-ci ne tenait plus. Voilà bien le défi du processus d'agir communicationnel : maintenir le consensus. Dans une situation aussi complexe que la **Crise amérindienne au Québec**, il a fallu plus d'une rencontre.

Voyons maintenant la complexité de la structure interne de la nation mohawk qui doit être retenue pour l'analyse de la deuxième étape de négociations.

Ici, entre en jeu le médiateur fédéral M. Gold. Il faut dire qu'à ce moment, plusieurs membres de la communauté mohawk sont barricadés à Oka depuis un mois. Il y a donc différents problèmes physiques qui demandent de l'attention. Les Mohawks posent **trois pré-conditions** « à la reprise des négociations sur l'ensemble du dossier » (*Le Devoir*, 13 août 1990). En résumé ces pré-conditions sont :

1. libre accès aux vivres, médicaments, carburant et choses essentielles à la vie;
2. libre entrée aux leaders spirituels, mères de clan, avocats et conseillers;
3. présence d'un groupe international d'observateurs (en occurrence 24 personnes de la Fédération internationale des droits de l'homme).

Sur ces pré-conditions une entente est signée le 12 août 1990 (*Le Devoir*, 13 août 1990).

Ce qui est important de souligner ici, c'est que le négociateur mohawk qui a signé cette entente derrière les barricades est Joey Deom⁴³ et non pas Ellen Gabriel comme on nous informait jusqu'alors.

Les pourparlers qui ont suivi cette entente du 12 août ont été des plus ambigus pour le-la lecteur-trice des quotidiens. Aussi, on a mis plus d'une semaine à décider du site et des modalités des pourparlers qui se tinrent finalement à la Trappe d'Oka. On lit donc en première que durant tout ce temps « la question des barricades n'a même pas été abordée » (*Le Devoir*, 21 août 1990). Serait-ce en fait que la question des barricades a très peu d'importance pour les Mohawks? Soulignons ici que les négociateur-trice-s mohawks, quel-le-s qu'ils-elles soient, exigent toujours qu'on discute de la même problématique : « les revendications territoriales et l'autonomie gouvernementale » (*Le Devoir*, 21 août 1990).

Pour les Autochtones ce sont des questions fondamentales qui, nous l'avons vu, n'ont pas changé à travers les siècles. Les porte-parole autochtones sont constants dans leur discours. Et bien que nos représentant-e-s gouvernementaux-ales veulent choisir leurs interlocuteur-trice-s, tels les chefs de Conseil de bande, il en incombe aux Autochtones eux-mêmes de décider de leurs représentant-e-s légitimes et non à nous. Évidemment que dans notre culture, une seule personne se fait porte-parole de la majorité tandis que dans la culture mohawk les décisions relèvent traditionnellement du consensus; il est possible que nous n'ayons pas compris pourquoi il y avait une équipe de négociateur-trice-s mohawks qui « sont continuellement en caucus », selon l'expression du négociateur

⁴³ Joey Deom : Warrior de Kahnawake (*La Presse*, 1^{er} sept. 1990).

fédéral (*Le Devoir*, 22 août 1990) et que cet aspect du comportement des Mohawks est tout à fait « normal » (dans le sens de normatif).

Aussi est-il possible que la Nation mohawk ait subi quelques changements depuis le « contact » européen. Si bien que la deuxième étape de négociations arrive également à une impasse parce que, selon les deux paliers de gouvernement, les « négociateurs mohawks ont été de mauvaise foi » (Robert Bourassa) et on a finalement eu « affaire aux mauvais interlocuteurs » (Tom Siddon) (*Le Devoir*, 28 août 1990).

Ayant mis fin aux négociations en cours, Robert Bourassa donne à l'armée la mission d'enlever les barricades. Mais il fait du même coup une remarque qui met la lumière sur la raison de la fin de la deuxième étape :

Nous n'accepterons jamais de créer ou de reconnaître des États souverains mohawks (*Le Devoir*, 28 août 1990).

Il est donc clair que les Autochtones parlent d'autonomie, qu'ils veulent en discuter. Auront-ils suffisamment insisté pour que lors de la troisième étape dite « de la dernière chance », on prenne au sérieux leurs revendications territoriales et qu'on découvre dans le discours autonomiste une certaine affinité avec le discours québécois... Ce propos devra attendre.

Les négociations « de la dernière chance », fin août '90, se tiennent à huis clos à Dorval (près de Montréal) pendant que l'armée et les Warriors démantèlent les barricades.

Cette troisième étape nous permet de comprendre un peu mieux les problèmes reliés à la négociation et ce, spécialement au niveau de la complexité de la Nation mohawk. Disons que depuis que l'entente avec Ellen Gabriel et John Ciaccia a été ignorée à cause de certains « éléments » incontrôlables, plusieurs autres membres de la communauté mohawk demandent d'être inclus à la table de négociation. Si bien que lors de cette troisième étape, les journaux rapportent que la partie Mohawk comprend :

1. Les Mohawks modérés sous forme de coalition regroupant « environ les deux tiers des quelques 600 Mohawks de Kanesatake » (*La Presse*, 1^{er} sept. 1990);
2. les Warriors représentés par Joey Deom de Kahnawake;
3. les représentant-e-s du Conseil de bande de Kahnawake;
4. les représentant-e-s de la Confédération des Six Nations iroquoises venant de l'État de New York (*La Presse*, 1^{er} sept. 1990).

À ce moment il nous semble que la représentation de la nation mohawk est complète et à ce moment-là seulement, après que nos gouvernements acceptent de négocier avec les représentant-e-s mandaté-e-s par la communauté même, il nous semble qu'il y a dénouement de l'impasse.

Toutefois il faut bien souligner qu'à l'intérieur même de cette équipe il n'y a pas toujours consensus. Selon les quotidiens, les Mohawks modérés de Kanesatake et la Confédération des Six Nations feraient bon ménage tandis que les Warriors n'auraient aucune reconnaissance légitime de la Confédération. Bref, les Warriors font contraste avec les autres Mohawks, ce qui ne veut pas dire qu'ils n'ont pas le même but. Les moyens utilisés sont bien différents et ne sont sans

doute pas louables. D'ailleurs nous avons déjà commenté sur cet aspect de la crise et nous ne nous y attarderons pas puisque le but de cette thèse n'est pas de rendre un jugement⁴⁴ mais bien de déceler un mode d'agir qui puisse s'inscrire dans l'agir communicationnel.

Ce qui est intéressant dans cette troisième étape de négociations c'est que pendant que se déroule le processus d'entente officiel, l'armée négocie aux barricades avec les Warriors les procédures du démantèlement. Donc deux types de négociations : l'un politique et officiel, l'autre, stratégique et plus proche du vécu :

Nous défaisons cette première barricade avec les Mohawks dans un geste de bonne volonté mutuelle, a précisé le lieutenant-colonel Gagnon (*La Presse*, 30 août 1990).

Il est difficile de croire qu'il n'y ait pas eu, entre ces deux types de négociations, un certain degré d'entente. Selon Conrad Sioui⁴⁵ il y a bien un lien entre les deux même si cet état de fait est nié par le premier ministre du Québec

⁴⁴ Le 3 juillet 1992 : les Mohawks traduits en justice pour avoir participé à une émeute sont acquittés faute de preuves; la défense a soutenu qu'ils étaient en droit de défendre leur territoire (*La Presse, Le Devoir*).

⁴⁵ Conrad Sioui : alors Vice-président de l'APN représentant le Québec.

(*La Presse*, 30 août 1990). M. Sioui affirme également en conférence de presse donnée par le Président de l'APN d'alors, M. George Erasmus,

que les questions de fond (notamment le territoire et l'autonomie des Autochtones) ont été abordées à Dorval (*La Presse*, 30 août).

Bien sûr, les reportages du début de cette période de négociations tenues à huis clos sont remplis de contradictions mais nous croyons qu'inévitablement les gouvernements ont été contraints de porter attention aux revendications des Autochtones sinon il n'y aurait pas eu de levée des barricades. Selon une porte-parole de Kanesatake, le démantèlement est « une action symbolique » qui démontre « la bonne foi des Mohawks »; une stratégie qui « doit absolument être reliée à un aboutissement des négociations avec les gouvernements à Dorval (*Le Devoir*, 31 août 1990).

Encore une fois on voit que l'agir communicationnel ne se présente pas sans un soupçon d'agir stratégique ou téléologique. Habermas le dit bien, l'agir communicationnel est un processus par lequel les participant-e-s

recherchent une entente sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement leurs plans d'action et de là même leurs actions (Habermas 1987, I : 102).

Voilà qui exprime bien l'accord non-officiel qui a mené à la levée tant soit peu symbolique de la première barricade dans un effort conjoint de l'armée et des Warriors sur place.

Dans les premiers jours de septembre '90, la plupart des barricades sont levées et la vie des blanc-he-s reprend son cours. Certes le monde entier est conscient maintenant d'un « problème indien » au Canada mais, comment se réglera-t-il?

Selon Joe Norton, grand chef du conseil de bande de Kahnawake et Mike Myers de la Confédération des Six Nations iroquoises :

... le mécanisme qui pourrait fournir la solution à nos mécontentes n'existe pas actuellement dans les lois québécoises ou canadiennes, pas plus que dans nos lois, d'ailleurs. Mais nous devons tous faire preuve d'ingéniosité, de créativité pour bâtir un modèle pour l'avenir. [...] entre nos positions respectives, il y a de la place pour un moyen terme (*La Presse*, 4 sept. 1990).

Ce moyen terme c'est bien la « négociation de compromis » nécessaire à l'entente sur la définition de situation d'action. Ce moyen terme c'est le processus de négociation des Autochtones de l'Autonomie politique.

Conclusion

Tel que prévu en introduction générale, nous voulons arrêter ici une définition de l'autonomie qui puisse faire partie du monde vécu des Autochtones et des Québécois-es. Aussi trouve-t-on dans le rapport de la « Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec » (2^e trimestre 1991), qui s'était donné le mandat de donner aux Québécois-es des options sur le choix de définir leur propre destin (*Rapport* p. 4) un discours qui ressemble énormément aux propos tenus lors de la conférence sur « Les Premiers Peuples Autochtones et la Constitution » tenue à Ottawa en mars 1992. Ainsi le « droit inhérent à l'autonomie gouvernementale » des Autochtones n'a pas à être créé mais bien à être reconnu dans la Constitution canadienne. Ce droit reconnu dans la Constitution permettrait aux Autochtones de reprendre en main une partie de leur destinée (*Rapport* p. 5).

Il nous semble que cette question de « droit inhérent » pour les Autochtones s'apparente à celle de « société distincte » pour les Québécois-es⁴⁶ et que les deux concepts que l'on arrive difficilement à définir pourraient se fondre en un seul pour nos deux entités culturelles : soit le concept d'autonomie politique.

Aussi, bien que les Québécois-es tardent à l'admettre officiellement, Ovide Mercredi, Chef national de l'APN lance un appel aux Québécois-es par lequel il leur tend la perche pour faire front commun dans la définition d'une situation d'action voulant favoriser l'autonomie des Peuples :

Ayant lutté si vaillamment pour assurer votre survivance,
qui mieux que vous pouvez comprendre les inquiétudes des

⁴⁶ Débat constitutionnel actuel au Canada.

Premiers Peuples du Canada (*La Presse Plus*, 4 juillet 1992).

Il y a ici un appel qui demande aux Québécois-es de se reconnaître dans le monde vécu autochtone et alors le savoir d'arrière-fond des deux peuples devient non problématique et permet une mise en commun des stratégies d'action qui font quand même partie de l'agir communicationnel.

Le moment est venu d'unir nos efforts afin de bâtir un nouveau pays basé sur le respect de nos différences, sur le droit à la différence, pour votre peuple, pour le mien, pour nous tous (Ovide Mercredi dans une adresse aux Québécois-es dans *La Presse Plus*, 4 juillet 1992).

L'objectif de cette thèse était de montrer que les autochtones et les Québécois pourraient s'entendre sur une définition de l'autonomie. Ce projet peut paraître paradoxal de prime abord puisque nous avons choisi des sujets « capables de parler et d'agir » qui sont lourds d'histoire et qu'en ce sens Habermas aurait fourni un cadre théorique douteux.

Toutefois au cours de notre recherche, nous avons vu dans l'agir des autochtones et des Québécois d'ici et maintenant un discours appuyé sur un savoir d'arrière-fond non problématique d'un monde vécu partagé de part et d'autre et donc universalisable.

La théorie habermassienne étant basée sur l'universalisabilité il est bien sûr tentant de relever la difficulté qui attribue l'agir communicationnel à un sujet « traditionnel », les autochtones. Nous admettons que ces derniers appuient

souvent leur discours sur l'histoire et l'identité culturelle, comme le font d'ailleurs les Québécois. Nous croyons aussi, à l'instar d'Habermas et selon l'interprétation qu'en fait J.-M. Ferry (1987), que ce discours limité à une culture particulière n'est pas un discours d'ouverture mais bien de fermeture qui ne fait que ralentir sinon empêcher totalement le processus d'agir communicationnel. Mais nous pouvons rejoindre et faire ressortir l'universalisable dans toute culture.

Nous ne prétendons pas avoir trouvé dans la crise amérindienne un exemple idéal d'agir communicationnel. Nous avons mentionné qu'il y avait à ce mode une longue période d'apprentissage remplie de recommencements pénibles. Nous avons vu dans les négociations de la crise des percées d'agir communicationnel; des lueurs d'espoir. Car pour nous ce mode d'agir est une ouverture vers un monde meilleur axé sur la communication. Il nous a semblé que les deux sujets que nous avons choisis, aussi différents soient-ils, et surtout à cause de ces différences, pouvaient arriver à une définition de l'autonomie universalisable.

Ceci dit, l'autonomie se définit maintenant et ne pige nullement ses caractéristiques dans la tradition ou l'histoire. Alors, l'autonomie définie dans cette approche est réalisable et acceptable parce qu'elle s'appuie sur la communication basée sur l'universalisable d'un monde vécu partagé.

En cette fin de siècle, les Autochtones, croyons-nous, sont capables d'universalité dans le discours et savent très bien que ce n'est que par ce discours qu'ils obtiendront la reconnaissance de leur droit à l'autonomie.

Nous croyons avoir montré qu'il y avait cette capacité à l'universalité. Nous croyons que cette capacité est assez récente mais qu'elle est là maintenant et qu'il

serait dommage de ne pas saisir cette ouverture pour construire un nouveau pacte social avec les Autochtones. Que l'on dise que les Autochtones s'attachent trop à la tradition et la culture est une piètre excuse de notre part (les Blancs) pour faire la sourde oreille au discours universalisable de l'autonomie des peuples.

Les Québécois pourraient si facilement faire front commun avec les Autochtones pour négocier démocratiquement leur autonomie politique respective avec le Fédéral. Le mode d'agir communicationnel appuyé sur ce monde vécu partagé dont les composantes (société, culture, personnalité) sont enfin universalisables, nous semble être propice à la négociation d'un « nouvel ordre social universel ».

Voilà!

Bibliographie

Austin, J.L.

1970 *Quand dire c'est faire.* Paris : Seuil.

Dupuis, Renée

1991 *La Question indienne au Canada.* Montréal : Boréal.

Fenton, William N. (ed.)

1968 *Parker on the Iroquois. The Code of Handsome Lake. The Constitution of the Five Nations.* New York : Syracuse University Press.

Ferry, Jean-Marc

1987 *Habermas. L'éthique de la communication.* Paris : PUF.

Frideres, James S.

1988 *Native Peoples in Canada. Contemporary Conflicts.* Scarborough : Prince-Hall Canada Inc.

Habermas, Jürgen

1987 *Théorie de l'agir communicationnel.* 2 vol., Paris : Fayard.

1976 *Connaissance et intérêt.* Paris : Gallimard.

Lagadec, Patrick

1991 *La Gestion des crises : outils de réflexion à l'usage des décideurs.* Canada : McGraw-Hill.

Philpot, Robin

1991 *Oka : le dernier alibi du Canada anglais.* Montréal : Vlb éditeur.

Piotte, Jean-Marc

1990 *Sens et politique, pour en finir avec de grands désarrois.* Montréal : Vlb éditeur.

Ponting, J. Rick

1986 *Arduous Journey: Canadian Indians and Decolonization.* Toronto : McClelland and Stewart.

Richardson, Boyce (ed.)

- 1989 *Drumbeat, Anger and Renewal in Indian Country.* Toronto : Summerhill Press.

Toulmin, Stephen

- 1979 *An Introduction to Reasoning.* New York.

- 1958 *The Uses of Argument.* Cambridge.

Touraine, Alain

- 1992 *Critique de la modernité.* Paris : Fayard.

Trigger, Bruce

- 1991 *Les Enfants d'Aataentsic.* Montréal : Libre Expression.

- 1990 *Les Indiens, la fourrure et les Blancs, Français et Amérindiens en Amérique du Nord.* Montréal : Boréal/Seuil.

Ziegler, Jean

- 1988 *Retournez les fusils! Manuel de sociologie d'opposition.* Paris : Seuil.

- 1988 *La Victoire des vaincus, oppression et résistance culturelle.* Paris : Seuil.

Rapports gouvernementaux

- 1983 *L'Autonomie politique des Indiens au Canada.* Rapport du comité spécial, Chambre des Communes, Canada.

- 1990 « *Ma langue à moi* » *Alphabétisation : les Autochtones font le point.* Quatrième rapport du Comité permanent des Affaires autochtones.

- 1991 *Rapport de la commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec.* Québec.

- 1992 *Les Premiers Peuples et la Constitution*. Rapport de conférence, Ottawa.

Périodique

AFN Bulletin. The Assembly of First Nations, Ottawa.

Journaux (Quotidiens)

Le Devoir. Montréal.

1992 le 3 juillet.

1991 le 25 mai.

1990 les 12, 14, 20 juillet.

les 1, 3, 9, 13, 20 – 23, 28 – 31 août.

La Presse. Montréal.

1992 les 3, 4 juillet.

1990 le 30 août.

les 1 – 4 septembre.

Annexe:

Lettre de M. John Ciaccia, ministre des Affaires internationales et ministre délégué aux Affaires autochtones, à M. Jean Ouellette, maire d'Oka et à son conseil municipal
publiée dans *Le Devoir* le 12 juillet 1990.

La situation à Oka est très sérieuse et risque de dégénérer en confrontation qui aura de tristes conséquences pour les sociétés autochtone et non-autochtone. Je crois que cette confrontation peut et doit être évitée. Les enjeux sont très importants.

Ces enjeux impliquent:

- 1) les revendications historiques des peuples autochtones,
- 2) le contexte culturel et la perception des Autochtones de cette situation,
- 3) les relations entre les communautés autochtones et notre société,
- 4) le message que nous enverrons dans le monde comme étant le traitement que nous accordons aux Autochtones.

Ces enjeux vont au-delà de la stricte légalité de la situation telle qu'interprétée par nos tribunaux, qui se basent sur des lois mises en vigueur par notre société, lois qui ne répondent pas nécessairement aux revendications des Autochtones.

Nous sommes souvent accusés par les Autochtones de ne pas tenir compte de leurs revendications et de renier nos engagements. La situation à Oka accorde de la crédibilité à ces accusations.

Laissez-moi vous rappeler les faits:

Après avoir discuté de la situation avec vous au téléphone, nous nous sommes rencontrés à mon bureau le 8 mai 1990 afin de discuter du dossier et essayer de trouver ensemble une solution pour dénouer l'impasse. En présence des officiers du Secrétariat des Affaires autochtones, nous avons alors convenu que la Corporation municipale d'Oka reporterait son projet d'extension du golf indéfiniment à la condition que les Mohawks lèvent le blocus qu'ils ont érigé sur la route du Mille.

J'avais aussi indiqué (et vous aviez consenti) que je demanderais au gouvernement fédéral de négocier l'acquisition du terrain sans présumer des résultats d'une telle négociation. Le 9 mai 1990, je me suis rendu à Ottawa pour rencontrer le ministre fédéral, M. Tom Siddon, et après discussion avec lui, il acceptait de négocier l'achat du terrain en question. Je vous ai informé de cette acceptation par le gouvernement fédéral immédiatement après la rencontre.

Tout ceci avait pour but et aurait permis que les barricades puissent être levées et qu'on puisse rétablir un climat de calme et de poursuivre les négociations avec les Autochtones. Le vendredi 11 mai 1990, j'ai rencontré le chef de bande, M. George Martin, ainsi que les représentants Mohawks afin de leur faire part de nos démarches et ceux-ci ont bien accueilli les résultats.

Malheureusement, lors de la réunion du 14 mai 1990 de votre conseil, les membres ont décidé de ne pas entériner cet engagement. Vous conviendrez avec moi, M. le Maire, que le but des discussions et les engagements pris étaient de rétablir un climat de paix et de ramener les parties à la table de négociation.

La résolution 90-90 du 6 juin dernier que le secrétaire trésorier de votre municipalité nous a fait parvenir, fait part de l'aspect historique des revendications des Mohawks. L'histoire nous démontre que les Mohawks fréquentent les territoires du Lac des Deux-Montagnes et d'Oka depuis les années 1700.

Vous prétendez que les Sulpiciens ont acquis la Seigneurie du Lac des Deux-Montagnes par donation, mais qui a fait cette donation? Y a-t-il eu des négociations entre le gouvernement de l'époque et les Mohawks concernant les terrains en question? Depuis les années 1700, les Mohawks revendiquent leur droit de propriété et leur droit de pratiquer leurs activités traditionnelles. Il existe même un cimetière indien sur le terrain en question. Il ne faudrait pas oublier, M. le Maire, que leur expérience avec le système judiciaire concerne un système conçu et mis en place par des non-Autochtones.

En ce qui concerne votre allégation à l'effet que les Mohawks ont déjà suffisamment de terres pour leur population, je vous signale que le gouvernement fédéral, votre municipalité, la municipalité de la paroisse d'Oka et le gouvernement du Québec, se sont réunis en 1989 pour amorcer des négociations devant mener à l'établissement d'une vraie base territoriale pour la communauté autochtone.

D'un côté, vous vous êtes assis à la table de négociation et de l'autre maintenant vous soutenez que les Mohawks, qui sont là depuis 250 ans, ont déjà assez de terrains et vous voulez limiter leur territoire. Cette population a vu ses terrains disparaître sans avoir été consultée ou compensée, et c'est à mon avis, inéquitable et injuste, le tout pour un terrain de golf.

Permettez-moi d'ajouter, M. le Maire, que dès le début des pourparlers, j'ai toujours agi de façon à favoriser les discussions et permettre qu'elles se déroulent dans un climat de paix. C'est dans un esprit de dialogue ouvert et de bonne foi que nous allons pouvoir rétablir ce climat et rechercher ensemble des solutions justes et équitables.

Je suis conscient que nos lois vous donnent raison dans le cas de l'injonction, mais je crois que la situation va au delà de la stricte légalité. Comme le disait l'ancien premier ministre du Québec, M. René Lévesque, durant un débat à l'Assemblée nationale sur l'application d'une certaine loi, parfois "the law is an ass" (en citant Charles Dickens). Et si tel est le cas, les élus ne doivent pas se cacher derrière les lois, mais plutôt agir d'une façon généreuse et responsable.

Je vous demande à nouveau de suspendre indéfiniment le projet de golf. Cet engagement nous permettrait de demander aux Autochtones d'enlever leurs barricades. Cette marque de bonne volonté rétablirait un climat nous permettant de négocier une solution convenable et équitable pour tous.

Les Autochtones et l'autonomie au Québec

Abrégé

Ce texte se veut une réflexion sociologique sur la quête et la reconnaissance de l'identité politique et culturelle de deux peuples : les Autochtones et les Québécois-es. Nous croyons qu'en cette fin de siècle ces deux peuples ont atteint la maturité politique nécessaire à la négociation de compromis selon la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas. Les entités culturelles engagées dans ce type d'agir pourraient assurer la reconnaissance de leur identité dans l'histoire. Ainsi il nous a semblé que la crise autochtone au Québec avait montré que les peuples concernés étaient capables de l'agir communicationnel. Une analyse de contenu de *La Presse* et du *Devoir* pendant cette courte période historique nous a permis de situer les Autochtones et les Québécois-es dans un monde vécu partagé.

Marjolaine Dupont
Septembre 1992