

Résurgence autochtone et liberté politique :  
Les pratiques de résurgence transformative chez Glen Coulthard et Audra Simpson

Maxime Vallée

Mémoire soumis dans le cadre des exigences du programme de  
Maîtrise en science politique

École d'études politiques  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

## REMERCIEMENTS

Je souhaite avant tout remercier professeur Dimitrios Karmis pour son support, sa patience, ses réflexions, et pour tous les échanges qui ont contribué à la réalisation de ce mémoire. Par-dessus tout, je voudrais le remercier pour tout le temps qu'il a investi dans ces pages. Ça a été une chance et un honneur incroyables de travailler avec un professeur que j'apprécie et que j'estime autant. Je souhaite également remercier professeure Dalie Giroux pour la lecture de ce mémoire ainsi que son temps très apprécié. Un grand merci à Miriam Hatabi pour son support, ses encouragements et pour chacun de ses commentaires éclairés qui m'ont rendu la rédaction agréable et d'une plus grande qualité. Merci aux responsables de l'École d'études politiques et aux membres du secrétariat pour toute l'aide apportée durant les dernières années. Un merci spécial à ma famille et à mes amis qui m'ont encouragé à persévérer à travers mes études. J'aimerais enfin remercier tous les professeur.e.s et mes collègues de classe qui m'ont donné le goût de poursuivre mes études jusqu'à la maîtrise.

## RÉSUMÉ

Ce mémoire explore la perspective de la résurgence autochtone sous trois principaux axes de luttes pour la liberté politique. Au XXe siècle, l'appareil colonial canadien est passé d'une application de formes violentes d'assimilation à des formes de réconciliation soi-disant bienveillantes. Ces « politiques de la reconnaissance », qui postulent que l'inclusion à la société canadienne dominante est une offre rationnellement impossible à refuser et qui ne remettent pas en question les acquis coloniaux des derniers siècles, demeurent coloniales et conservent les objectifs d'acquisition des territoires autochtones par l'État. La perspective de la résurgence autochtone se pose en critique d'une réconciliation basée sur la simple inclusion au monde colonial. La régénération politique et culturelle des communautés autochtones qui en découle passe avant la réconciliation. Glen S. Coulthard et Audra Simpson proposent des angles d'analyse uniques et appuient une version de la résurgence qui envisage la régénération des communautés autochtones par le refus de la réconciliation dans son expression libérale actuelle. Au lieu d'arrimer le potentiel transformatif de la résurgence aux efforts de réconciliation de l'État, ce modèle s'en éloigne. À l'aide du cadre d'analyse de la résurgence autochtone, ce mémoire cherche à voir en quoi les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives de luttes pour la liberté. Elles visent à la fois à obtenir plus de liberté pour les communautés, ainsi qu'à s'attaquer à la structure et à la légitimité coloniales de l'intérieur, à travers une multitude d'activités politiques immanentes. Trois facettes de la résurgence seront explorées à travers les travaux de Coulthard et Simpson : la redéfinition de la relation des Autochtones avec l'État, la reconnexion au territoire, et la régénération des liens entre tous les êtres.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>ii</b>
<b>RÉSUMÉ .....</b>	<b>iii</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>iv</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>Chapitre I Résurgence contre réconciliation .....</b>	<b>5</b>
<b>1.1 Revue de littérature .....</b>	<b>6</b>
1.1.1 La perspective des études sur le colonialisme d'occupation .....	7
1.1.2 La perspective de la résurgence autochtone .....	13
<b>1.2 Question de recherche .....</b>	<b>20</b>
<b>1.3 Cadre d'analyse .....</b>	<b>21</b>
<b>1.4 Hypothèse .....</b>	<b>26</b>
<b>1.5 Méthodologie .....</b>	<b>27</b>
<b>Chapitre II Décolonisation des relations entre les Autochtones et l'État.....</b>	<b>30</b>
<b>2.1 Introduction.....</b>	<b>30</b>
<b>2.2 Coulthard.....</b>	<b>33</b>
2.2.1 Intériorisation des valeurs et association à la société dominante .....	33
2.2.2 Ressentiment et rejet des formes coloniales de reconnaissance .....	37
<b>2.3 Simpson.....</b>	<b>40</b>
2.3.1 Interruptions souveraines.....	40
2.3.2 Reprise du droit à l'appartenance .....	45
<b>2.4 Conclusion .....</b>	<b>51</b>

<b>Chapitre III Ancrage de la vie dans le territoire .....</b>	<b>55</b>
<b>3.1 Introduction.....</b>	<b>55</b>
<b>3.2 Coulthard.....</b>	<b>58</b>
3.2.1 Relation des Dénés avec le territoire .....	58
3.2.2 Anticapitalisme et militantisme dénés.....	63
<b>3.3 Simpson.....</b>	<b>69</b>
3.3.1 Relation des Mohawks avec le territoire .....	69
3.3.2 Passage des frontières.....	73
<b>3.4 Conclusion .....</b>	<b>79</b>
<b>Chapitre IV Régénération des êtres humains et des relations entre tous les êtres....</b>	<b>84</b>
<b>4.1 Introduction.....</b>	<b>84</b>
<b>4.2 Coulthard.....</b>	<b>86</b>
4.2.1 Le ressentiment en tant que <i>colère politisée</i> .....	86
4.2.2 Reconnaissance par le haut <i>versus</i> reconnaissance de soi.....	90
<b>4.3 Simpson.....</b>	<b>96</b>
4.3.1 L'authenticité et l'autoreprésentation exempte du désir étranger .....	96
4.3.2 Appartenance au groupe et « <i>feeling citizenship</i> » .....	102
<b>4.4 Conclusion .....</b>	<b>106</b>
<b>Chapitre V Conclusion générale .....</b>	<b>110</b>
<b>5.1 Des pratiques de résurgence transformative.....</b>	<b>110</b>
<b>5.2 Perspectives d'avenir pour la résurgence chez Coulthard et Simpson.....</b>	<b>112</b>
<b>5.3 Résurgence et responsabilité.....</b>	<b>114</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>117</b>

## Introduction

Les colons européens ont commencé à perdre progressivement de vue les Autochtones après leur première rencontre (King 2014). Sommairement, deux moments de l'histoire qu'ils partagent semblent fonder la relation inégale entre ce qui deviendra l'État canadien et les peuples autochtones, soient la *Loi sur les Indiens* de 1876 et le Livre blanc de 1969<sup>1</sup>. La *Loi sur les Indiens* régit le statut d'Indien et sert de tremplin pour structurer l'assimilation des peuples qui se trouvent sur le territoire convoité<sup>2</sup>. À long terme, l'État vise la transformation idéologique complète de l'Autochtone en citoyen qui réfléchit et agit en colonisateur blanc (CVR 2015, 5). Cette transformation idéologique doit faciliter l'assimilation de la « population autochtone » et l'acquisition de leur territoire. La loi reflète que l'acquisition territoriale est le facteur déterminant du colonialisme et du développement du Canada. Un siècle plus tard, le Livre blanc devait faire disparaître ce statut d'Indien et ainsi servir de solution finale au « problème indien ». En plus de se baser sur une conception apolitique et hiérarchique de la liberté, il demeure empreint de la même logique étatique d'assimilation en vue d'acquérir le territoire. Ces deux projets aux fondements similaires illustrent l'objectif d'acquisition territorial qui dicte toujours la relation entre l'État et les communautés autochtones.

La mobilisation autochtone contre le Livre blanc de 1969 a forcé l'État à amorcer la transition d'une politique d'assimilation ouverte vers une période d'accommodement et de reconnaissance des droits. Après des siècles d'assimilation violente et déshumanisante

---

<sup>1</sup> Les millions de kilomètres carrés de terres cédés via les Traités numérotées peuvent également servir à illustrer cette entreprise : la colonisation canadienne était une affaire de territoire avant tout.

<sup>2</sup> Le réseau des pensionnats autochtones en a été l'un des exemples les plus probants pendant plus de 110 ans.

(Furniss 1995; Milloy 1999; Regan 2010), de déplacements de population et d'élimination (Wolfe 2006; Veracini 2011), l'État passait à l'inclusion, à une « politique de la reconnaissance » (Coulthard 2018). Dans ses derniers retranchements, l'État change son approche et son discours. Ce revirement est illustré par ses efforts de réconciliation avec les peuples autochtones<sup>3</sup>.

Dans le nouveau contexte où l'État tient des discours de renouvellement de sa relation avec les Autochtones, plusieurs travaux ont étudié l'enjeu autochtone sous l'angle du droit des minorités. Cette perspective s'intéresse à l'intégration des minorités culturelles à l'intérieur des sociétés (Kymlicka 1995) et propose que plus la capacité d'intégration d'un individu est grande — en admettant qu'il le souhaite —, plus l'individu est libre. À l'inverse, l'individu souffre d'une reconnaissance inadéquate ou injuste par l'État lorsqu'une exclusion culturelle institutionnalisée l'empêche de participer à la société. En fin de compte, la société dominante demeure le point de référence, le cadre normatif duquel on peut être plus intégré ou plus exclu (Day 2001). Ce type de reconnaissance étatique tient pour acquis que l'objectif principal d'un groupe dominé est d'être inclus par le groupe dominant.

Comment réfléchir à la relation politique entre l'État et les peuples autochtones si on écarte le postulat selon lequel les Autochtones cherchent à être davantage intégrés au système canadien? Plusieurs auteurs et auteures ont cherché à répondre à cette question à partir de la perspective de la résurgence autochtone (Alfred 2005; Valaskakis 2005;

---

<sup>3</sup> Il n'y a pas de vision unique acceptée de la réconciliation. Le fait que l'État se soit engagé sur cette voie ne signifie pas que les relations entre l'État et les peuples autochtones soient pour autant plus harmonieuses, comme en témoigne le différend fondamental au sujet des hydrocarbures et de l'extractivisme, illustré par les barricades installées par des opposants autochtones sur les voies ferrées canadiennes à l'hiver 2020.

Borrows et Tully 2018), allant au-delà d'une réconciliation basée sur l'inclusion au monde colonial pour esquisser une relation avec le territoire qui diffère de celle de la société dominante. La perspective de la résurgence tourne le dos à l'État comme cadre de référence : la régénération politique, économique et culturelle des communautés autochtones a préséance sur la réconciliation avec l'État et la société canadienne. Elle cherche le développement d'une multitude de pratiques de résurgence par la base. Ces études envisagent les Autochtones en position de résistance interne face à l'État colonial (Tully 2008) et redirigent leur attention vers les « micro »-luttres pour la liberté, quotidiennes et discrètes (Corntassel 2018).

Au sein même de cette approche, certains estiment qu'un refus de la reconnaissance de l'État est nécessaire à la résurgence politique des communautés autochtones (Coulthard 2018; Simpson 2014). Le choix d'étudier les travaux de Glen Coulthard et Audra Simpson dans le présent mémoire vient de cette position particulière au sein de la littérature sur la résurgence. Pour Coulthard et Simpson, malgré l'apparente relégation au passé du colonialisme, aucune transition réelle n'a été effectuée par l'État dans sa manière de réfléchir et d'interagir avec la question de la souveraineté autochtone. La structure de la relation entre l'État et les peuples autochtones demeure inchangée. L'État colonial cherche toujours à maintenir ses prérogatives économiques et politiques et à assurer la pérennité de son contrôle territorial par l'application de politiques de reconnaissance par le haut. Le colonialisme est reconduit dans le temps par l'intériorisation des valeurs de la société dominante chez les colonisées (Coulthard 2018) et par la négation et la dévalorisation de la souveraineté autochtone légitime (Simpson 2014).

Le chapitre 1 distingue la littérature sur la résurgence autochtone de celle sur le colonialisme d'occupation. Alors que les tenants de la perspective du colonialisme d'occupation présentent le colonialisme à partir du point de vue de son protagoniste, l'État, la perspective de la résurgence recadre le débat autour des Autochtones et s'intéresse aux luttes de liberté de ceux et celles qui vivent et refusent le *statu quo* colonial de manière quotidienne. À partir de ce cadre d'analyse de la résurgence autochtone, le mémoire cherche donc à voir *en quoi les pratiques de résurgence représentent des pratiques transformatives*. L'étude avance trois idées complémentaires qui illustrent le potentiel transformatif que renferment les pratiques de résurgence. En premier lieu, elles permettent de transformer le rapport des communautés autochtones à l'État colonial. Ces pratiques transforment la manière dont ces communautés conçoivent leur relation à l'État et, par le fait même, les relations au sein même des communautés. En deuxième lieu, ces pratiques transforment la relation entre les communautés et le territoire. En lien avec les pertes répétées de territoire, ces pratiques illustrent l'importance du territoire et amènent les Autochtones à ancrer leurs luttes pour la liberté dans ce territoire. En troisième lieu, ces pratiques favorisent la reconnexion entre tous les êtres. Elles permettent aux Autochtones de s'éloigner des rapports de reconnaissance promus par l'État et de se rapprocher des modes de reconnaissance intracommunautaires. Les chapitres 2, 3 et 4 exploreront une à la fois ces trois facettes de la résurgence chez Coulthard et Simpson.

## Chapitre I

### Résurgence contre réconciliation

Le territoire qui porte le nom de « Canada » est forgé par le colonialisme, de l'arrivée des colons à aujourd'hui. Le colonialisme s'est développé en tension constante entre la résistance des Autochtones et les avancées de la société dominante. Dans les dernières décennies, cette tension a pris forme dans le nouveau paradigme de la reconnaissance libérale (Coulthard 2018). L'autodétermination autochtone y est subordonnée au cadre de référence de l'État colonial, comme le laissent paraître les décisions des cours de justice sur les revendications territoriales et les titres autochtones (Turner 2006; Coulthard 2018; Borrows 2002, 2007), ainsi que les politiques gouvernementales de développement du territoire. Dans les mots du grand chef de Kanehsatà:ke Serge Simon au rassemblement contre Kinder Morgan du 27 mai 2018, à Montréal : « C'est pas juste l'environnement. C'est : est-ce que les Premières Nations ont le droit de dire oui ou non à des projets potentiellement dangereux sur leur territoire? Nous autres on dit oui. Le gouvernement [fédéral] dit non » (Serge Simon, radiojournal national de 18 h, 27 mai 2018). Cette déclaration illustre le problème fondamental auquel font face ceux qui luttent quotidiennement pour l'autodétermination autochtone : ils continuent de se buter à un colonialisme qui mine leurs efforts d'autodétermination. Ce problème fondamental nous conduit à poser la question générale suivante : *en quoi le colonialisme canadien mine-t-il les luttes d'autodétermination des peuples autochtones?* Tout d'abord, la revue de littérature permet de d'initier une réponse à la question générale à l'aide de deux perspectives sur le colonialisme, soient les études sur le colonialisme d'occupation et les études sur la résurgence autochtone. Il sera question, à travers des deux perspectives

originales et distinctes, des actions, des stratégies et des dispositifs mis en place par l'État colonial canadien qui minent, ou sapent, sur le territoire, les efforts, les avenues et plus généralement la cohésion sociale et politique des peuples autochtones (1.1). Ensuite, le questionnement général de départ sera précisé autour du concept de « pratiques de résurgence » (1.2). Pour y répondre, un cadre d'analyse sur la perspective de la résurgence autochtone sera bâti autour de trois composantes principales, à savoir la critique du colonialisme, la connexion au territoire et les pratiques de résurgence transformatives (1.3). Sur la base de ces trois caractéristiques, une hypothèse de recherche à trois volets sera formulée (1.4). Enfin, le corpus de textes analysés sera décrit et justifié dans une brève section méthodologique (1.5).

### **1.1 Revue de littérature**

Pour explorer la question générale, la revue de littérature sera divisée en deux parties. La première partie porte sur les études sur le colonialisme d'occupation. Deux auteurs fondamentaux y sont abordés, Patrick Wolfe et Lorenzo Veracini. Tous deux explorent les modalités par lesquelles le colonialisme d'occupation assure son contrôle du territoire en y éliminant la souveraineté et la permanence politique autochtones. La deuxième partie porte sur la perspective de la résurgence autochtone. Deux articles influents sont passés en revue, le premier par Corey Snelgrove, Rita Kaur Dhamoon et Jeff Corntassel, et le second par Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel. Le premier article permet de faire le pont entre les études sur le colonialisme d'occupation et les études sur la résurgence, en relevant certains angles morts des premières concernant les effets du colonialisme sur les pratiques d'autodétermination autochtones. Le second article souligne quant à lui l'ampleur de la

déstabilisation des relations entre les Autochtones et le territoire par l'État colonial, ainsi que les effets de cette déstabilisation sur la cohésion sociale et politique autochtone.

### **1.1.1 La perspective des études sur le colonialisme d'occupation**

Pour Patrick Wolfe, le colonialisme d'occupation opère selon une logique d'élimination. Le motif premier de cette élimination est l'accès au territoire. Tout que ce l'Autochtone doit faire pour « être dans les jambes » de l'État est de rester chez lui, d'exister. Les Autochtones sont la cible de la logique d'élimination parce qu'ils sont sur le territoire convoité : « where they are *is* who they are ». Pour l'État, la présence autochtone sur le territoire est encombrante et contreproductive (Wolfe 2006, 388). Cette motivation première du colonialisme d'occupation est en amont de l'affrontement continu entre l'État canadien et les luttes autochtones sur l'environnement et la possession du territoire. Ce colonialisme fonctionne à la fois par destruction et création. D'un côté, il démantèle l'organisation de la société colonisée. D'un autre, il érige sur les ruines de la société expropriée une société d'occupation définie par sa permanence : « settler colonizers come to stay: invasion is a structure not an event. In its positive aspect, elimination is an organizing principal of settler-colonial society rather than a one-off (and superseded) occurrence » (*ibid.*, 388). L'expulsion des Autochtones de leurs terres les enferme dans une existence vulnérabilisée et temporaire (*ibid.*, 399). C'est pourquoi les sociétés d'occupation sont associées à l'agriculture, qui inscrit la permanence sur un territoire et empiète et dévore une part toujours plus importante des terres autochtones, et limite enfin leur organisation politique et économique (*ibid.*, 395).

Le colonialisme d'occupation est allergique à toute trace de permanence des Autochtones en tant qu'Autochtones. À l'inverse, leur présence dans la société canadienne

en tant qu'individus est acceptable (*ibid.*, 397). Une fois le territoire occupé dans son entièreté, la logique d'élimination se retourne vers l'individu autochtone, « who was to be co-opted out of the tribe, which would be depleted accordingly, and into White society » (*ibid.*, 399). Le colonialisme d'occupation continue de détruire pour remplacer à l'aide d'une multitude de techniques, présentes au Canada, dont la resocialisation, la fragmentation des titres autochtones en propriétés individuelles, la création d'une citoyenneté autochtone subordonnée, le vol des enfants et l'acte de renommer (*ibid.*, 388). Contrairement aux violences à la frontière, ces techniques sont priorisées avec le temps, puisqu'elles ne représentent pas un affront direct à l'État de droit nécessaire à la cohésion de la société d'occupation (*ibid.*, 402). Wolfe insiste sur la capacité de ce colonialisme à changer à travers le temps, de l'occupation de l'Ouest canadien à aujourd'hui :

[N]arrating that history involves charting the continuities, discontinuities, adjustments, and departures whereby a logic that initially informed frontier killing transmutes into different modalities, discourses and institutional formations as it undergirds the historical development and complexification of settler society. (*Ibid.*, 402)

Dans la prise de possession du territoire, la société d'occupation ne cherche pas seulement un transfert de propriétaires, mais plutôt un remplacement du système de propriété : « The settler/Native confrontation, in other words, is not between claims to ownership but between frameworks for allocating ownerships. It is between sovereignties, which are primordially external to one another » (Wolfe 2016, 34). L'État colonial nouvellement implanté ne peut pas, à partir de son propre système normatif de pensée, faire sens de la revendication autochtone de souveraineté et de possession du territoire (*ibid.*, 34). En conséquence, l'État colonial cherche à éteindre ce qui reste de cette souveraineté. Il assure d'abord une certaine apparence de consentement par le transfert de propriété à l'aide des traités. Une autre option temporaire est le confinement ou l'enlèvement physique des

Autochtones du territoire (*ibid.*, 36). Enfin, une stratégie plus permanente et stable est l'assimilation : « whereby Natives' externality is dissolved through their incorporation into settler society. By this means, settler societies do not seek to resolve the problem of alternative systems of ownership. Rather, by doing away with alternative owners, they seek to obviate it » (*ibid.*, 36). C'est à ces stratégies que doivent faire face les Autochtones. Leur présence reflète l'échec des occupants<sup>4</sup> à remplacer complètement et d'un coup la présence autochtone sur le territoire et atteste de l'aspect continu du « problème » de la souveraineté autochtone pour la souveraineté des occupants. Wolfe ajoute que la résistance autochtone, le refus d'être unilatéralement effacé, par le seul fait qu'elle existe, est la contradiction au cœur du colonialisme d'occupation :

In seeking to suppress this autonomous counter-history, settler discourse is trapped into conceding institutional life to the very problem it seeks to eliminate. For something to be suppressed, it must first exist. [...] During the era of the frontier, this is only to be expected. Territory, together with its Native population, remains to be conquered, so there remains an acknowledged external threat that requires institutional management. In the wake of the frontier, however, the continued need for institutional management becomes anomalous, attesting as it does to the persistence of an unreconciled externality that proclaims conquest not to be complete after all. So far as conquest remains incomplete, the settler state rests – or, more to the point, fails to rest – on incomplete foundations. For the settler state, therefore, the struggle to neutralise Indigenous externality is a struggle for its own integrity, an end to which assimilation offers the most effective means. (*Ibid.*, 37)

En somme, pour Wolfe, la présence, l'organisation et les luttes autochtones sur le territoire sont minées par la logique d'élimination d'un État qui, par sa nécessité de possession totale et permanente du territoire, cherche à déstabiliser et à assimiler toute trace d'organisation collective et de différence autochtones.

---

<sup>4</sup> Au Canada, la population occupante fait référence à la population canadienne non autochtone qui réside sur les territoires autochtones non cédés (Snelgrove, Dhamoon et Cornthassel 2014, 6).

L'objectif du colonialisme d'occupation est de faire disparaître les colonisés et de les remplacer comme groupe endogène au territoire. Cette visée est différente de celle des théâtres de colonialisme où l'on cherche à dominer et à accaparer le fruit du labeur des colonisés (Veracini 2011, 1). Veracini distingue ici le colonialisme d'occupation de ce qu'il nomme simplement colonialisme. Contrairement à cette autre forme de colonialisme, le colonialisme d'occupation n'a pas besoin du travail des colonisés, mais du territoire sur lequel ils existent. Le colonisé est donc fondamentalement dispensable. Veracini distingue ces colonialismes par le virus et la bactérie. Les deux sont exogènes et s'en prennent à un système local. Alors qu'un virus – ici, le colonialisme – a besoin de cellules vivantes pour opérer, une bactérie – le colonialisme d'occupation – prospère sans elles (Veracini 2015, 7). La « demande » faite aux colonisés de s'en aller peut prendre plusieurs formes :

The successful settler colonies 'tame' a variety of wildernesses, end up establishing independent nations, effectively repress, co-opt, and extinguish indigenous alterities, and productively manage ethnic diversity. By the end of this trajectory, they claim to be no longer settler colonial [...] Settler colonialism thus covers its tracks and operates towards its self-supersession. (Veracini 2011, 3)

La « structure » d'occupation décrite par Wolfe a donc une destination vers laquelle elle se dirige, sa fin annoncée : « Settler colonialism justifies its operation on the basis of the expectation of its future demise » (*ibid.*, 3). L'entreprise est vécue et réfléchie comme étant temporaire, mais l'État demeure vague sur le moment du démantèlement (Veracini 2015, 21). Ces distinctions sont importantes, car la décolonisation des formes coloniales de domination ne peut pas s'appliquer à celles d'occupation. Si l'objectif colonial est différent, la réponse anticoloniale l'est également. Sous le colonialisme d'occupation, où la disparition du colonisé est l'objectif, c'est la survie même du groupe colonisé qui est anticoloniale, qui empêche ultimement le colonialisme d'occupation de triompher : « if

colonialism ends with the coloniser's departure [...] settler colonialism ends with an indigenous ultimate permanence » (Veracini 2011, 7).

Cette distinction aide à comprendre en quoi le colonialisme canadien mine les luttes d'autodétermination autochtone : les efforts de décolonisation qui ne sont pas dirigés vers les formes particulières du colonialisme d'occupation ne peuvent que conduire à une relation coloniale plus accomplie. Sur ce sujet, Veracini donne l'exemple de la quête d'un partenariat reconstitué avec la Couronne ou d'une relation basée sur le respect des traités. De tels gains façonnent un ordre colonial plus juste, sans qu'il devienne pour autant postcolonial (*ibid.*, 5). Le langage du partenariat et de la reconnaissance de l'autre, malgré certaines avancées, ne parvient pas à transformer le colonialisme d'occupation qui demeure complètement invulnérable aux changements de régimes et d'orientations politiques (Veracini 2011, 5; Wolfe 2006, 402). Ces avancées sont impuissantes contre les structures d'occupation qui se perpétuent en niant de facto la présence et l'existence des Autochtones (Veracini 2011, 5). En ce sens, les politiques de reconnaissance ne représentent qu'une illusion de décolonisation. Elles ne mettent pas fin à l'objectif de disparition et l'altérité autochtone demeure neutralisée :

Indigenous ultimate permanence goes way beyond a settler-controlled conciliatory rhetoric that does not discontinue settler colonial substantive attack against indigenous sovereign autonomy. Alas, as the politics of indigenous recognition and reconciliation institute a framework designed to manage and neutralise indigenous difference, the new dispensation primarily promotes the domestication of indigenous sovereignties for the benefit of the settler state. (*Ibid.*, 8)

Ces formes de décolonisation représentent un outil pour l'État, qui utilise la reconnaissance de droits égaux aux Autochtones afin d'alimenter l'assimilation. Pour Veracini, ces différentes postures d'accommodement peuvent soutenir de nombreux types de transferts contre les Autochtones (Veracini 2010, 109). L'auteur soutient de plus que le langage

même du colonialisme d'occupation ne permet pas d'entrevoir un chemin postcolonial. Le terme occupant (*settler*) ramène en effet au concept de permanence (*settled*), ce qui contribue à dissimuler la présence autochtone :

as 'settler' is characterised by permanence and 'indigenous' by fragility, these terms frame an inevitably lopsided relationship that preempts the possibility of a genuinely decolonised relationship. Besides, the prospect of reaching a settlement between contending settler and indigenous constituencies inevitably favours the settler element. (Veracini 2011, 6)

Ainsi, la décolonisation est difficile à conceptualiser dans un contexte d'occupation puisque la souveraineté est négociée à l'intérieur du régime politique de l'État d'occupation qui en est le garant. Ce colonialisme est « characterised by indigenous deterritorialisation accompanied by a sustained denial of any state-making capability for indigenous peoples. Thus, in a settler colonial context sovereignty needs to be negotiated within a polity rather than between polities » (Veracini 2010, 105). Pour l'auteur, la cohabitation de deux souverainetés mutuellement exclusives sur le même territoire est un jeu à somme nulle (*ibid.*, 108). La quête de l'État d'éteindre toute relation avec les Autochtones constitue un mur face à leurs luttes d'autodétermination.

En somme, les études sur le colonialisme d'occupation insistent sur l'opposition fondamentale entre la permanence de l'occupant et celle des Autochtones sur le même territoire. Le colonialisme d'occupation, dans sa quête fondamentale d'acquisition et de maintien de possession du territoire, cherche à éteindre toute trace de souveraineté et de permanence politique des Autochtones. Puisque le territoire est le seul objet, les colonisés sont dispensables. En ce sens, la colonisation n'est jamais terminée, maintenue en vie par les différentes luttes politiques des peuples autochtones, qui refusent d'être effacés du territoire. Pour des auteurs comme Wolfe et Veracini, les stratégies de décolonisation des

Autochtones doivent avoir comme objectifs le maintien d'une relation avec les non-Autochtones et l'affirmation catégorique de leur permanence.

### **1.1.2 La perspective de la résurgence autochtone**

Tout en reconnaissant les contributions des études sur le colonialisme d'occupation, notamment celles de Wolfe et Veracini, plusieurs chercheurs en font la critique à partir de la perspective de la résurgence autochtone. Ainsi, Snelgrove, Dhamoon et Corntassel identifient deux lacunes relatives aux études coloniales d'occupation. Premièrement, ils soulignent la tendance fataliste des études coloniales d'occupation, lesquelles « [posit] a structural inevitability to settler colonial relations. [...] [S]ettler colonialism is unable to transcend itself precisely because it is conceptualized as a structure » (Snelgrove, Dhamoon & Corntassel 2014, 8). La société d'occupation serait décrite dans cette littérature comme une « méta structure » qui ne laisse aucune place à la contingence politique : « the only polarizing choices available to Indigenous peoples are either to be coopted or hold a position of resistance/sovereign, while anti-colonial action by settlers is foreclosed » (Snelgrove *et al.* 2014, 8-9). Lorsque le colonialisme d'occupation est compris comme une telle méta structure, les études coloniales d'occupation courent le risque de reconduire la relation étudiée en la présentant comme naturelle et allant de soi. Incapables d'échapper à ce fatalisme, elles n'arrivent pas à « shed light on sites of contradiction and weakness, the conditions for its reproduction, or the spaces and practices of resistance to it » (*ibid.*, 27).

Deuxièmement, Snelgrove, Dhamoon et Corntassel soulignent que les études sur le colonialisme d'occupation peuvent contribuer à marginaliser les luttes et critiques autochtones. Le fait d'étudier la réalité coloniale à travers le cadre de pensée des colonisateurs ne pose pas un problème *a priori*. Cependant, utiliser la parole coloniale

comme point de référence de l'étude peut tendre à habilitier sur le sujet les voix académiques non autochtones tout en marginalisant les voix et actions autochtones : « paradoxically and in deeply troubling ways, settler colonial studies can displace, overshadow, or even mask over Indigenous studies [...] that is centred on Indigenous resurgence » (*ibid.*, 9). Les chercheurs risquent d'en faire un outil d'observation sur mesure pour les non autochtones. Snelgrove, Dhamoon et Cornthassel voient donc un potentiel contreproductif aux études sur le colonialisme d'occupation, qui pourraient contribuer à réifier ce qu'elles critiquent. À cet égard, ils remettent en question le caractère diffus, subtil et invisible prêté à la réalité coloniale. Pour les peuples autochtones, la réalité coloniale ne se limite pas à une structure qui conditionne et un arrière-plan qui délimite : « Is settler colonialism “largely invisible”[?] Yes, settler colonialism is naturalized, pervasive, and not just state-centred, but for whom is settler colonialism in the background and invisible? » (*ibid.*, 9). Pour les Autochtones, écrivent les trois auteurs, le colonialisme d'occupation n'est ni invisible, ni en arrière-plan (*ibid.*, 9). Cette façon d'aborder le colonialisme risque de positionner la subjectivité blanche<sup>5</sup> comme étant le point de départ des études sur le colonialisme et la dépossession, « in ways that obscures differentials of power » (*ibid.*, 9). Lorsque l'on présume que le colonialisme « should or will always continue to exist », notre imagination d'un monde différent est limitée (*ibid.*, 18). En ce sens, les études mêmes sur le colonialisme d'occupation pourraient contribuer indirectement à miner les efforts de décolonisation.

---

<sup>5</sup> Dans ce mémoire, l'utilisation du terme « blanc » est généralement celle des auteurs et auteures autochtones cités. Pour reprendre la distinction d'Amélie-Anne Mailhot sur l'usage du terme « blanc » chez les Innus, le terme recouvre ici une « catégorie politique » plutôt qu'ethnique (2019, 22-24).

Devant ces lacunes, Snelgrove, Dhamoon et Corntassel font valoir la perspective alternative de la résurgence autochtone. Cette dernière porte sur les pratiques qui permettent aux Autochtones de se détourner des principales institutions d'occupation : « Indigenous resurgence is ultimately about reframing the conversation around decolonization in order to re-center and reinvigorate Indigenous nationhood » (*ibid.*, 18). Les auteurs de la résurgence cherchent à aborder les relations entre occupants et Autochtones « in ways that are directed towards disrupting settler colonialism and fostering Indigenous resurgences » (*ibid.*, 17).

Corntassel et Alfred partagent cette perspective de la résurgence autochtone au Canada. Pour les deux auteurs, et contrairement à Wolfe et Veracini pour qui l'Autochtone est complètement ignoré et abandonné par le colonisateur, la domination demeure un facteur clé de la colonisation au Canada. Toutefois, les occupants sont parvenus à développer des pratiques et des moyens plus discrets de l'exercer. Alfred et Corntassel décrivent les « shape-shifting strategies imposed by Settler states that confront Indigenous peoples on a daily basis » qui, bien qu'elles puissent échapper à la vigilance de la majorité blanche, sont concrètes et menacent la survie même des communautés autochtones (Alfred & Corntassel 2005, 601-602). L'État poursuit le mandat colonial initial non pas par l'élimination physique des Autochtones, mais par leur élimination en tant que peuples, « through the erasure of the histories and geographies that provide the foundation for Indigenous cultural identities and sense of self » (*ibid.*, 598). Comme Wolfe l'a souligné, l'enjeu premier de la relation coloniale entre occupants et Autochtones est l'accès au territoire. Son accaparement par l'État est un problème fondamental pour les peuples autochtones, puisque le territoire est central à leur identité et à leur organisation. Alfred et

Corntassel présentent ainsi ce qu'ils définissent comme un assaut contre l'identité des Autochtones : « All of these people confront the daily realities of having their lands, cultures and governmental authorities simultaneously attacked, denied and reconstructed by colonial societies and states » (*ibid.*, 599). Des générations durant, l'État orchestre et renouvèle cette attaque devant arracher aux peuples autochtones « their very spirit as nations and of all that is held sacred, threatening their sources of connection to their distinct existences and the sources of their spiritual power: relationships to each other, communities, homelands, ceremonial life, languages, histories » (*ibid.*, 599). En conséquence, les auteurs décrivent la lutte constante, partagée par tous les peuples autochtones, pour survivre en tant que peuples distincts à partir de leur héritage et de leur attachement à la terre. À travers ce combat, leur existence est en bonne partie « lived as determined acts of survival against colonizing states' efforts to eradicate them culturally, politically and physically » (*ibid.*, 597).

Une part de cette domination coloniale correspond à une posture politique qui prône la revitalisation culturelle par le haut. Ces tentatives ne présentent pas une vision honnête de l'histoire du Canada. Cet agenda légal, politique et culturel sert plutôt à passer sous silence la relation inégale au cœur de l'État colonial (*ibid.*, 598). Les pratiques de reconnaissance par le haut ne font que réitérer dans le présent la réalité historique, et rappellent aux Autochtones qu'ils forment des groupes sous occupation, dépossédés de leurs terres et mis en position de faiblesse (*ibid.*, 598). Pour Alfred et Corntassel, ces stratégies de restauration culturelle acceptent a priori la colonisation comme caractéristique inexorable de la vie des Autochtones. Cette prémisse sur laquelle reposent de tels processus de décolonisation les voue à l'échec : « They attempt to reconstitute strong nations on the

foundations of enervated, dispirited and decultured people. That is the honest and brutal reality; and that is the fundamental illogic of our contemporary struggle » (*ibid.*, 612). Les auteurs décrivent l'assaut continu contre les Autochtones, assaut provoqué par les représentations par l'État de sa vision d'une identité autochtone authentique :

[In] Canada today, many Indigenous people have embraced the Canadian government's label of 'aboriginal', along with the concomitant and limited notion of postcolonial justice framed within the institutional construct of the state. In fact, this identity is purely a state construction that is instrumental to the state's attempt to gradually subsume Indigenous existences into its own constitutional system and body politic. (*Ibid.*, 598)

Cette catégorisation se produit dans un contexte historique continu de dépossession économique et politique qui force les Autochtones à coopérer individuellement et collectivement « with the state authorities to ensure their physical survival » (*ibid.*, 599).

En conséquence, les Autochtones sont poussés à s'identifier davantage à leur relation politico-légale à l'État plutôt qu'aux liens culturels, sociaux et économiques qu'ils ont avec leurs propres communautés : « the most important strength of Indigenous resistance, unity, is also constantly under attack as colonial powers erase community histories and senses of place to replace them with doctrines of individualism and predatory capitalism » (*ibid.*, 603). À travers cette déstabilisation par l'État, chaque Autochtone est individualisé et retourné contre les siens, de manière à le détourner de la décolonisation et à miner la solidarité nécessaire à cette entreprise (*ibid.*, 603). La destruction des liens et des relations avec et entre les Autochtones par l'État colonial est le fruit de nombreux héritages coloniaux, mais également de pratiques contemporaines de déconnexion, de dépendance et de dépossession :

[They] have effectively confined Indigenous identities to state-sanctioned legal and political definitional approaches. This political-legal compartmentalization of community values often leads Indigenous nations to mimic the practices of dominant

non-Indigenous legal-political institutions and adhere to state-sanctioned definitions of Indigenous identity. (*ibid.*, 600)

D'une certaine manière, les tentatives autochtones de confronter le pouvoir de l'État en imitant ses institutions ont accentué ces divisions, puisque l'État colonial tente de confiner les expressions du droit à l'autodétermination « to a set of domestic authorities operating within the constitutional framework of the state (as opposed to the right of having an autonomous and global standing) and actively seek to sever Indigenous links to their ancestral homelands » (*ibid.*, 603). L'État en profite pour légitimer son occupation, en éteignant tout droit ancestral autochtone sur le territoire. Cette domestication des enjeux autochtones est alors assurée par des engagements légaux entre les provinces, le fédéral et les Premières nations.

Ces auteurs de la résurgence cherchent à perturber la trame coloniale de la société d'occupation en recentrant la perspective des Autochtones plutôt que celle des occupants dans leurs travaux. Ils soutiennent que la relation actuelle entre les occupants et les Autochtones n'a rien de naturel. La situation des peuples autochtones au Canada est contingente et ne représente que la conséquence du colonialisme : « It must be recognized that colonialism is a narrative in which the Settler's power is the fundamental reference and assumption, inherently limiting Indigenous freedom and imposing a view of the world that is but an outcome or perspective on that power » (*ibid.*, 601). Les politiques de distraction que l'État orchestre entraînent une diminution des efforts alloués aux pratiques de décolonisation. Elles permettent de déstabiliser les relations basées sur la communauté et le territoire selon des termes et des référents qui renvoient à l'État. Les corps et les communautés autochtones sont divisés par l'imposition sur ces groupes de fictions politiques et légales (*ibid.*, 609). Les offensives sur l'identité autochtone et les divisions

créées ne sont pas en arrière-plan et contribuent à miner les efforts d'autodétermination des peuples autochtones.

Les auteurs recensés s'entendent sur le fait que le territoire est au cœur de l'affrontement entre l'État colonial et les luttes d'autodétermination des peuples autochtones. C'est pour y conserver ses acquis que l'État colonial mine ces luttes. L'État colonial en a besoin pour s'établir de manière permanente et pour nourrir le capitalisme. Les peuples autochtones ont besoin de la terre pour vivre et pour rebâtir et maintenir des relations et des liens de solidarité entre eux. Le territoire est donc la scène sur laquelle se déploie leur affrontement.

Pour les auteurs des études sur le colonialisme d'occupation, l'État détruit l'organisation autochtone qui s'y trouve et y érige une nouvelle société d'occupation. À l'aide de différentes techniques, l'État fragmente et rend impossible la création et le maintien de liens entre les Autochtones et le territoire occupé. Devant son incapacité à éteindre définitivement les revendications des Autochtones, maintenues en vie à travers la lutte, le colonialisme perdure. Pour Wolfe, la lutte est l'affaire de l'État. À travers l'Histoire, il se démène pour réduire à néant l'extériorité autochtone qui empêche sa complétude (Wolfe 2016, 37). Pour Veracini, les luttes d'autodétermination des peuples autochtones servent à faire survivre une relation que l'État colonial cherche à éteindre (Veracini 2014, 312). Chez ces auteurs, le protagoniste de l'histoire demeure l'État colonial d'occupation, et la résistance autochtone est celle qui arrive pour le perturber. Ils dressent en ce sens un portrait du colonialisme selon la perspective de l'État qui mine les luttes d'autodétermination.

Pour les auteurs de la résurgence autochtone, les luttes d'autodétermination des peuples autochtones sont centrées sur la régénération des liens entre les peuples et le territoire qu'a accaparé l'État colonial. Simultanément, l'État cherche à déstabiliser ces tentatives en sectionnant toutes les relations qui unissent les Autochtones au territoire. L'attaque de l'État sur les terres autochtones vise la source de leur pouvoir (Alfred & Corntassel 2005, 599). Les études sur la résurgence sont basées sur une reconnaissance de la nature contingente de la réalité coloniale sur le territoire canadien. Ce présent colonial ne représente pas un fait accompli et naturel. Il est faillible. Cette approche contribue ainsi à recadrer la discussion en fonction de ceux qui vivent et combattent le colonialisme quotidiennement, afin de mettre en relief la liberté politique qui s'exprime à travers des luttes qui ont en elles-mêmes un potentiel transformatif.

## **1.2 Question de recherche**

Les auteurs privilégiant la perspective de la résurgence révèlent par leur travail les expressions de liberté politique qui nourrissent la résurgence autochtone. Cette perspective possède un regard unique sur les luttes anticoloniales autochtones. Selon ces auteurs, la réconciliation libérale par le haut – portée par l'État – signifie essentiellement le *statu quo* en ce qui concerne les revendications territoriales des peuples autochtones et les rapports de pouvoir coloniaux. Il s'agit d'une tentative de réconciliation à partir des prémisses de la colonisation (*ibid.*, 612). Le projet de la résurgence se distingue de celui de l'État. Ses auteurs se questionnent sur les façons d'imaginer un avenir postcolonial qui ne repose plus sur des mécanismes de reconnaissance gangrenés par les legs coloniaux (Snelgrove *et al.* 2014, 17). Les pratiques de la résurgence cherchent en effet à transformer le *statu quo*. Elles ont pour objectif de régénérer les relations érodées par la colonisation. Elles amorcent

et soutiennent un processus par lequel les relations entre les humains, le territoire et les êtres non humains se voient revigorées.

En ce sens, les pratiques de résurgence peuvent être considérées comme transformatives, alors qu'elles contribuent à changer, à améliorer et à remodeler les différentes relations des peuples autochtones, ainsi que les rapports de pouvoir qui les traversent. C'est pourquoi la question de recherche du mémoire porte sur la caractérisation de ces pratiques : *En quoi les pratiques de résurgence sont-elles des pratiques transformatives?* En effet, le mémoire cherchera à mettre en relief différentes pratiques de résurgence. Celles-ci seront observées et détaillées afin de comprendre en quoi elles possèdent un potentiel transformatif et en quoi elles favorisent la création d'espaces de liberté. Le cadre d'analyse suivant permet de préciser la perspective de la résurgence et par conséquent les pratiques qu'elle contribue à imaginer.

### **1.3 Cadre d'analyse**

La perspective de la résurgence autochtone constitue le cadre d'analyse par lequel sera abordée la question. Pour l'essentiel, cette perspective se distingue par trois caractéristiques principales. Premièrement, il s'agit d'une perspective autochtone critique du colonialisme véhiculé par le projet de réconciliation étatique libérale :

State-imposed conceptions of supposedly Indigenous identity read to Indigenous peoples, from perspectives rooted in their own cultures and languages, not as moves towards justice and positive integration (as the strategy is framed in colonial discourses) but as indicators of an on-going colonial assault on their existence, and signs of the fact that they remain, as in earlier colonial eras, occupied peoples who have been dispossessed and disempowered in their own homelands. (*Ibid.*, 598)

Une telle compréhension de la réconciliation comme étant imposée par le haut assure le maintien et la progression des privilèges et des acquis de la société d'occupation capitaliste.

En invitant les Autochtones à profiter avec les occupants des fruits de la société capitaliste,

la réconciliation promue par l'État est réduite à une poignée de main au-dessus du butin de la colonisation (Alfred, à paraître, 10-11). Dans cette entreprise, l'État accepte de reconnaître partiellement ses fautes historiques, se refusant toutefois à remettre fondamentalement en question la situation coloniale qui en découle aujourd'hui : « Reconciliation seeks to consolidate the pyrrhic money-defined and legally-protected victories of colonialism, capitalism and the corporation, to assuage the colonizer's guilt and lure us into complacency and complicity with the harm it has wrought » (*ibid.*, 22). Par ailleurs, la perspective de la résurgence comprend des positions diverses par rapport aux pratiques de réconciliation comprises plus généralement, tant entre les êtres humains qu'entre les êtres humains et non-humains. Par exemple, John Borrows et James Tully cherchent à mobiliser le potentiel transformatif de certaines formes de réconciliation et rejettent une régénération en vase clos (Borrows et Tully 2018, 5-9). Pour sa part, Alfred laisse entendre que la réconciliation n'est pas une condition nécessaire<sup>6</sup> à la résurgence autochtone :

Indigenous resurgence has a different criterion of success than reconciliation. It doesn't care about Canada. It cares about the future generations of our Indigenous nations. It is not obsessed with making colonialism palatable to its victims, abstract white notions of justice or mediating legal remedies for crimes committed by agents of the state. It is obsessed with the land and focused on generating a different reality for the coming generations of Indigenous people, in real, practical and immediately felt ways. (Alfred, à paraître, 16)

En somme, les auteurs de la résurgence partagent pour l'essentiel une critique du colonialisme véhiculé par le projet de réconciliation étatique libérale, mais ils et elles envisagent de diverses manières la relation avec la société non autochtone.

---

<sup>6</sup> Il n'est pas certain qu'Alfred parle ici de toute forme de réconciliation, ou seulement des formes de réconciliation non transformatives qui transportent avec elles les legs du colonialisme (Borrows et Tully 2018, 24).

Deuxièmement, la perspective de la résurgence mise sur la reconnexion au territoire comme ancrage de liberté politique. Le pouvoir colonial, protéiforme, manipulateur et changeant, invente constamment de nouvelles méthodes « to erase Indigenous histories and senses of place » (Alfred & Corntassel 2005, 601). En déracinant les Autochtones, l'État a affaibli leur capacité d'accomplir leurs responsabilités envers le territoire et de le défendre chaque fois qu'on cherche à le leur dérober (Alfred, à paraître, 4 à 7). Alfred souligne en effet comment un bouleversement du territoire transforme la population qui s'y trouve : « You have money, but you don't have the land. You need money, and your need for money has changed everything, the land, the water, and it has changed you too » (Alfred dans Corntassel 2018, 58). Pour plusieurs auteurs, la résurgence s'exerce alors grâce à la connexion avec les peuples, les lieux, et les pratiques (Corntassel 2018, 17). Corntassel donne l'exemple de la pratique de la langue Cherokee comme manière de s'ancrer sur le territoire et de prendre ses responsabilités vis-à-vis de celui-ci : « It is through these reconnections to people, place, and practices that spiritual revolutions are born and the rebellious dignity of Indigenous nations is proudly renewed » (*ibid.*, 36). Pour sa part, Tully avance qu'une relation soutenable avec le territoire est fondamentale à la réconciliation entre les êtres humains (Tully 2018, 86). À l'inverse, il sera impossible de réconcilier notre mode de vie insoutenable avec le territoire sans travailler sur une relation honnête et soutenable entre Autochtones et allochtones. Tully avance que ce genre de relations « is discovered and learned through practice » (*ibid.*, 84). C'est donc dans la pratique que la résurgence émerge, et celle-ci passe par la connexion avec le territoire. Tant que la connexion avec le territoire n'est pas enclenchée, la perspective d'une réconciliation entre Autochtones et non Autochtones est improbable. C'est en ce sens que le territoire

représente l’ancrage des pratiques de liberté de la résurgence autochtone. Les pratiques de résurgence s’effectuent grâce au territoire, pour le territoire et sur le territoire. Comme l’écrit Alfred, « It’s all about the land » (Alfred, à paraître, 2). La reconnexion avec le territoire et la réconciliation entre Autochtones et allochtones sont interdépendants (Tully 2018, 83).

Troisièmement, la perspective de la résurgence autochtone est fondée sur la cueillette, l’interprétation et la mise en valeur des pratiques de résurgence. Les stratégies et les pratiques de résurgence les plus pertinentes pour contrer le pouvoir colonial émergent de la base (Alfred & Cornassel 2005, 601). Il s’agit autant de mobilisations politiques d’envergure que de petits gestes quotidiens, de relations entre humains que de relations entre humains et non-humains<sup>78</sup>. Ce processus – d’abord personnel, puis partagé dans la collectivité – amène les Autochtones à penser en priorité aux relations entre eux et avec les êtres non humains plutôt qu’avec l’État. Par ces chemins d’actions authentiques et ces luttes de liberté, « Indigenousness is reconstructed, reshaped and actively lived as resurgence against the dispossessing and demeaning processes of annihilation that are inherent to colonialism » (*ibid.*, 612). Ce faisant, individus et communautés s’en trouvent régénérés (*ibid.*, 612-613). Ces pratiques concrètes se veulent en elles-mêmes transformatives et ne requièrent pas d’attendre ou de reposer sur le colonisateur. Elles

---

<sup>7</sup> Alors que les événements publics comme les rassemblements et les manifestations sont considérés comme des catalyseurs de changement, ce sont les actions intimes, qu’elles soient visibles ou invisibles, qui fondent les transformations révolutionnaires : « Focusing on everydayness helps make visible the often unseen or unacknowledged actions that embody Indigenous nationhood [...] the daily actions undertaken by individual Indigenous people, families, and communities often go unacknowledged but are no less vital » (Cornassel 2018, 17).

<sup>8</sup> Tully les distingue entre luttes *pour* la liberté et lutte *de* liberté. Ces luttes permettent respectivement d’obtenir plus de liberté pour les communautés, ainsi que de s’attaquer à la structure et à la légitimité coloniales de l’intérieur, à travers une multitude d’activités politiques locales, indirectes, contextuelles et immanentes (Tully 2008, 287).

puisent dans la reconnexion avec le territoire, dans la réflexion hors du langage de l'État et dans la liberté émergeant de la destruction du lien d'obéissance à l'État (*ibid.*, 613). Au sein même de la réalité coloniale actuelle en apparence immuable, la résurgence refuse d'abandonner<sup>9</sup> et s'affaire à créer des espaces de décolonisation :

This approach understands that the outside harmful forces that were responsible for the decline of the fire are still there. Corporations are still corporations and they are still doing a dirty business on the margins of the community's territory. But Akwesasne fought to create a space to do the right thing and the good thing for its future generations. The first lesson in this is that it is possible to carve out that space for resurgence even in the most challenging physical and social environments. (Alfred, à paraître, 21)

Les pratiques sont elles-mêmes le processus de régénération. Les auteurs de la résurgence voient dans les pratiques de résurgence l'activation d'un engrenage. Comme l'indique Tully, les moyens servent à jeter les bases de la fin : « [The] means sow the seeds of the end » (Tully 2018, 114). Autrement dit, les moyens, soient les pratiques de résurgence, pavent la voie pour la fin, soit la transformation. Ensuite, chaque transformation subséquente renforce et fait place aux pratiques de résurgence : « [The] participatory way of being in the world brings to light the way that life sustain life, and thus the way of transformative reconciliation » (*ibid.*, 114). Par l'exercice de pratiques de liberté, les Autochtones transforment leur milieu et créent des espaces de liberté dans les interstices du système colonial canadien (*ibid.*, 93).

---

<sup>9</sup> Selon Alfred, la résurgence est un choix qui incombe aux Autochtones : « *Kahwatsire* is a Mohawk word for fire. It is also the word for family. What has history done to us as families, as a fire? History has come in and kicked around at that fire. So it used to be strong, and now it is weak. But there is still smoke rising from the embers. We are not dead yet. From this perspective, an Indigenous nationhood perspective, what is the work that we need to do? Understand and cooperate with history and the inevitability of our demise? Try to accept and reconcile with the boots that tried to stomp out our fire, and kill our families? Do we need to turn our backs to the fire and our ancestors, strap on a pair of boots and walk in the settler colonial way? Or, is it our responsibility to work together to bring those embers back to life, to do the work that we need to do to make that fire rise again? What is it going to be, reconciliation or resurgence? » (Alfred, à paraître, 17).

## 1.4 Hypothèse

*En quoi les pratiques de résurgence sont-elles des pratiques transformatives ? Sur la base du cadre d'analyse qui précède, j'avance l'hypothèse suivante : les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives au sens où elles sont des pratiques de liberté politique 1) qui participent à décoloniser les relations entre les Autochtones et l'État, 2) qui ancrent la vie dans le territoire, 3) et qui régénèrent les êtres humains et les relations entre tous les êtres.*

Les pratiques de résurgence sont transformatives car elles contribuent à transformer les relations entre ceux qui y participent. Elles semblent permettre de décoloniser le rapport à l'État et de rendre les communautés plus autonomes dans leurs rapports avec l'autorité centrale, qui n'est plus la mesure de tout (1). Il sera question des actions et des idées à travers lesquelles la souveraineté autochtone rencontre et s'entrechoque avec celle de l'État colonial. Les pratiques de résurgence, dans leurs interactions avec la souveraineté coloniale, remodelent le rapport de pouvoir des peuples autochtones avec l'État, et contribuent ainsi à la décoloniser leurs rapports. Par ailleurs, les pratiques de résurgence ancrent la vie dans le rapport avec le territoire plutôt que dans le rapport à l'État (2). Les pratiques de résurgence sont basées sur une compréhension différente du rapport au territoire et du rôle actif des individus envers leur milieu. Cette connaissance propre nourrit les luttes de résurgence et doit être protégée par celles-ci. Enfin, ce ré-ancrage de la vie dans le territoire régénère les êtres humains, les relations entre humains et les relations entre humains et non-humains (3). La reconnexion avec le territoire doit favoriser des stratégies de reconnaissance des Autochtones entre-eux, plutôt que les formes de reconnaissance asymétriques offertes par l'État colonial.

## 1.5 Méthodologie

Selon Borrows et Tully, l'étude de la résurgence doit permettre la réflexion sur les questions suivantes : « What aspect of the field does their use of the term reveal, and what aspect of the field does it conceal? What is the context in which this speaker's usage makes sense, and what are its strength and weakness? » (Borrows et Tully 2018, 11). Borrows et Tully note deux auteurs de la perspective de la résurgence qui semble partager une position et un point de vue unique et original sur la réconciliation, et qui par conséquent apportent une réponse unique à ses questions. En effet, Glen Coulthard et Audra Simpson semblent se distinguer d'autres penseurs de la perspective de la résurgence autochtone. Les deux partagent une position sur la résurgence qui se distingue d'autres auteurs et qui peut être mise de l'avant en commun, ce que Borrows et Tully remarquent : « The classic texts for resurgence *contra* reconciliation are taken to be Glen Sean Coulthard, *Red Skin White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* [...] and Audra Simpson, *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States* » (*ibid.*, 23). En effet, Coulthard et Simpson font partie des auteurs qui avancent une résurgence plus axée sur un refus prononcé de la réconciliation. Ils se distinguent d'autres auteurs de la résurgence qui tentent d'arrimer les capacités transformatives de la résurgence à celles de la réconciliation. Coulthard et Simpson, tout comme Alfred, dissocient la résurgence de la réconciliation : « Some practitioners of resurgence refuse and reject reconciliation-based relationships between settler and Indigenous peoples, claiming they are assimilative or colonizing » (*ibid.*, 4). Borrows et Tully nuancent néanmoins ce rejet de la réconciliation chez les deux auteurs : « Whether Coulthard or Simpson rejects all forms of reconciliation or simply the forms of non-transformative reconciliation that perpetuate the status quo that

we also reject is a question for another time » (*ibid.*, 23). Cela dit, Coulthard et Simpson sont considérés comme les principaux auteurs qui donnent priorité à la résurgence sur la réconciliation. En ce sens, ils apportent une perspective distincte centrée sur la résurgence.

Ces deux auteurs cherchent à recueillir, mettre en évidence et promouvoir les pratiques visant à régénérer les relations autochtones avec le territoire. Leurs travaux mettent en lumière les diverses pratiques autochtones de décolonisation par la base au cours des dernières décennies, principalement chez les Dénés pour Coulthard et les Mohawks pour Simpson. Ce qui m'intéresse est donc d'explorer et d'interpréter les principaux travaux des deux auteurs sur les pratiques de résurgence, afin d'en arriver à faire sens de la dimension transformative de ces pratiques. Les trois parties de l'hypothèse structureront mon étude des travaux des deux auteurs. Le corpus mobilisé pour y arriver se compose des deux livres majeurs mentionnés par Borrows et Tully.

Le chapitre suivant ouvre sur l'idée de la continuité coloniale au Canada, qui se voit interrompue par les pratiques de résurgence transformative. Chez Coulthard, c'est l'intériorisation des valeurs dominantes par les colonisés qui permet au colonialisme de perdurer. Les émotions politiques considérées comme nuisibles par l'État à une relation saine avec les Autochtones témoignent plutôt d'un rejet du *statu quo*. Chez Simpson, le refus de la reconnaissance étatique vient interrompre le mythe canadien du colonialisme résolu. Les actions politiques des Mohawks témoignent d'un effort conscient de se distinguer politiquement de l'État colonial. Les deux auteurs expriment le refus de certains Autochtones de se réconcilier avec les formes inégales de reconnaissance et d'être ainsi compromis par une relation coloniale inflexible. Ce faisant, les Autochtones décolonisent leur relation avec l'État.



## Chapitre II

### Décolonisation des relations entre les Autochtones et l'État

#### 2.1 Introduction

Il existe un discours au Canada, loin d'être marginal, qui tend à circonscrire le colonialisme à un passé révolu. Les excuses du 11 juin 2008 du Premier ministre Stephen Harper aux anciens élèves des pensionnats indiens en sont symptomatiques. Lors de son allocution, Harper met l'accent sur les conséquences tragiques de l'héritage injuste du pensionnat, tout en traçant une ligne profonde entre le passé révolu et l'avenir prometteur. L'éveil du gouvernement sur la question permet de ne plus répéter les erreurs du passé. Un an plus tard, le même premier ministre déclare en fermeture du G20 de Pittsburgh que le Canada n'a pas de passé de colonialisme (David Ljunggren, Reuters, 25 septembre 2009). Pour arriver à construire la fiction d'un Canada sans passé colonial, un niveau d'amnésie nationale est requis. Sans réelle transition, l'État invente une coupure avec le passé (Coulthard 2018, 207). Le colonialisme est donc officiellement considéré comme une série d'évènements sporadiques plutôt que comme une structure cohérente (*ibid.*, 213).

Malgré l'utilisation d'un vocabulaire transitionnel par l'État canadien, Coulthard pointe du doigt le caractère non-transitionnel de la réconciliation telle que conçue par l'État :

[En] contexte colonial de peuplement [tel qu'au Canada] – où il n'existe aucune période marquant une transition claire ou formelle entre un passé autoritaire et un présent démocratique –, les approches de réconciliation sanctionnées par l'État doivent modeler idéologiquement cette transition en reléguant aux oubliettes les violences de la colonisation, ou encore séparer délibérément les processus de réconciliation des questions du colonialisme. (*Ibid.*, 187)

Cette séparation apparaît nécessaire pour poursuivre une réconciliation sans réelle transition, ou l'individu autochtone est appelé surmonter les répercussions d'un

colonialisme *passé*. La colonisation est donc un chapitre de l'histoire du pays qu'il est possible de dater et qui, « accidentellement », continue d'avoir des implications dans le présent. Dans ce contexte, des affirmations qui nient, minimisent ou relèguent au passé le colonialisme sont instrumentales à un révisionnisme conceptuel appliquant le vocabulaire et le mécanisme de la transition à une période de continuité. Le Canada est passé d'une politique d'assimilation à une politique de reconnaissance. Néanmoins, l'utilisation d'un langage de la transition par l'État est abusive alors que la nouvelle politique n'est pas libérée de l'emprise coloniale et que les relations de pouvoirs coloniales persistent. Ce glissement de sens de la transition fait en sorte que l'État n'a pas à modifier la relation et les institutions coloniales actuelles. La responsabilité partielle de l'État – historique mais pas structurelle – lui permet de concentrer « ses efforts de réconciliation sur la réparation des séquelles psychologiques des Autochtones » (*ibid.*, 207). C'est ainsi que Coulthard qualifie le contexte actuel de réconciliation au pays. Le colonialisme canadien a opéré une transition d'un système de domination violente à un système de d'accommodements et de reconnaissance, sans toutefois altérer sa fin-en-soi, la dépossession des Autochtones de leurs terres et de leur capacité d'autodétermination. Sous le couvert de la transition postcoloniale, les formations coloniales « *s'accaparent du territoire à perpétuité* » (*ibid.*, 213; italique de Coulthard).

Pour sa part, Simpson avance que le « problème indien » moderne semble lié à la présence et à la différence autochtones. Cet enjeu est occasionné par le fait que les Autochtones coexistent avec un État canadien caractérisé par un appétit insatiable d'acquisition territoriale (Simpson 2014, 19). Leur différence par rapport à l'État et à la société dominante remet en question leur place au sein de ce territoire occupé. La solution

moderne à cet enjeu est la reconnaissance, mais sa forme libérale dominante n'est pas acceptée par tous. Tout comme Coulthard, Simpson s'intéresse aux pratiques de résurgence qui interrompent le récit dominant de l'État colonial, c'est-à-dire la fable d'une résolution pacifique au colonialisme et d'une occupation complétée avec succès (*ibid.*, 177). L'auteure met en lumière le travail de ceux qui empêchent quotidiennement le colonialisme d'aboutir. Simpson s'intéresse au quotidien des Mohawks de Kahnawake qui livrent bataille pour l'exercice de la souveraineté mohawk sous l'autorité des États-nations et à travers leurs frontières :

Their citizenship project moves through several spheres of political authority and normative claims, as they must assert their independence from the United States, Canada, and the province of Quebec while simultaneously asserting their loyalty to their history and tradition as Haudenosaunee. They must maintain these allegiances while negotiating continuously for forms of political recognition (and affirmation) from settler regimes that have both created the problems with which they find themselves grappling and which will afford them some space for resolution. Because they are recognized by and at times antagonistic to the state, this is a tight normative spot to be in. (*Ibid.*, 158)

Simpson parle ici de souverainetés imbriquées au sein d'un territoire (*ibid.*, 116). Les Mohawks de Kahnawake sont forcés d'affronter l'État colonial et d'interagir avec lui puisque leur territoire est imbriqué dans celui du Canada : « To be *within* a state is to some extent be *of* a state, since one must come up against its image, its history, and its law as one moves through and upon it » (*ibid.*, 115). Cette souveraineté-imbriquée favorise l'émergence de questions de séparation, de distance et de différence entre Kahnawake et l'État canadien. « Être né dans un endroit » équivaut d'une certaine manière à « être d'un endroit », à être confronté aux rapports de pouvoir propres au lieu, ce qui sera exploré davantage au chapitre suivant. La situation coloniale actuelle des Mohawks en est donc une d'expression de leur souveraineté au moment où celle-ci semble dépendre d'une puissance étrangère (*ibid.*, 158).

En somme, il n'y a pas de passé colonial opposé à un présent postcolonial au Canada. Les pratiques de résurgence des Autochtones s'exercent avant tout en confrontation avec un État colonial qui se considère comme postcolonial et juste. Par ces pratiques de résurgence, les Autochtones cherchent à reformuler leur relation avec l'État canadien à travers une décolonisation. *Les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives au sens où elles sont des pratiques de liberté politique qui participent à décoloniser les relations entre les Autochtones et l'État (1)*. Les pratiques de résurgence décrites par Coulthard et Simpson sont transformatives car elles contribuent à transformer les relations entre ceux qui y participent. Elles semblent permettre de décoloniser le rapport à l'État et de rendre les communautés plus autonomes dans leurs rapports avec l'autorité centrale, qui n'est plus la mesure de tout. Coulthard démontre d'abord comment les formes de reconnaissance inégales peuvent avoir un effet profond de subjectivation sur les colonisés dans un système colonial capitaliste où ils ne sont pas *nécessaires* au développement (2.2.1). Il suggère par la suite une réappropriation par les colonisés des émotions politiquement chargées jugées toxiques par le pouvoir colonial (2.2.2). À son tour, Simpson avance que la décolonisation des rapports entre les Mohawks et l'État passe par le refus des ingérences politiques sur le territoire autochtone (2.3.1). Elle illustre enfin comment la reprise du droit à l'appartenance par la communauté de Kahnawake participe à cette réappropriation de capacités souveraines (2.3.2). Ces pratiques de résurgence restructurent le rapport de pouvoir des peuples autochtones avec l'État, et contribuent ainsi à la décoloniser leurs rapports.

## **2.2 Coulthard**

### **2.2.1 Intériorisation des valeurs et association à la société dominante**

Pour se réconcilier avec les peuples autochtones sans transformer sa relation avec le territoire, l'État canadien mise sur l'intériorisation des valeurs de la société dominante par les Autochtones. Une telle intériorisation se produit « lorsque les rapports sociaux du colonialisme, de concert avec les formes de reconnaissance et de représentation qui les légitiment, deviennent “vrais” ou “naturels” aux yeux des colonisés » (Coulthard 2018, 193). Coulthard renvoie à Fanon pour illustrer cette adhésion des colonisés aux valeurs des colonisateurs dans un contexte sans violence. La relation maître-esclave de Hegel étudiée par Fanon est ainsi appliquée par Coulthard au contexte canadien de reconnaissance libérale des peuples autochtones (*ibid.*, 55). Contrairement à ce qu'on retrouve chez Hegel, en contexte colonial, il n'y a pas de mutualité dans la relation entre colonisateur et colonisé. L'État colonial et sa société n'ont aucun désir d'être reconnus réciproquement par la population colonisée « autrefois autodéterminée » sur laquelle repose son infrastructure « territoriale, économique et sociale » (*ibid.*, 77). Ils n'ont besoin que de leur territoire. Les termes de la reconnaissance sont en ce sens déterminés et fixés par le « maître ».

En conséquence de ce déséquilibre, les colonisés risquent de se retrouver enfermés dans l'image de soi négative dictée par le colonisateur (*ibid.*, 64). En effet, les expériences de reconnaissance négatives peuvent contribuer au phénomène d'intériorisation chez le colonisé. Fanon illustre ce phénomène par sa rencontre dans les rues de Paris avec un enfant, apeuré, qui s'exclame : « Maman, regarde le nègre, j'ai peur ! » (Fanon, cité dans *ibid.*, 64). Le regard de l'autre peut renforcer voire déterminer la conception négative de soi-même. Pour emprunter le vocabulaire marxiste de Coulthard et de Fanon, l'interaction entre le colonisé et ses « conditions sociales, objectives et historiques » assure la pérennité de la structure coloniale dans le temps (*ibid.*, 63). Graduellement, les populations

colonisées ont tendance à intérioriser ces images négatives en plus des rapports structurels qui les sous-tendent, jusqu'à ce que ceux-ci soient reconnus par plusieurs comme étant naturels.

L'adoption par les colonisés de ces formes de reconnaissance asymétriques est nécessaire à la reproduction du système. Par les multiples échanges inégaux d'une reconnaissance institutionnalisée entre dominants et colonisés, l'État colonial cultive donc chez les colonisés diverses attitudes favorables au colonialisme (*ibid.*, 64). Par de multiples gestes de reconnaissance et d'accommodement, l'État cherche à rendre le colonialisme tolérable. Les colonisés sont alors encouragés à développer « des liens d'attachement psycho-affectif avec ces formes de reconnaissance promues par le maître [...] cet attachement est nécessaire au maintien de la structure économique et politique des relations maître-esclave (colonisateur-colonisé) » (*ibid.*, 54). Par ailleurs, la reconnaissance libérale est offerte aux moments et dans les manières que l'occupant considère comme étant appropriés et judicieux (*ibid.*, 75). La progression dialogique des rapports de reconnaissance décrite par Hegel se trouve entravée en contexte colonial, alors que l'État fermement établi octroie unilatéralement des formes de reconnaissance aux colonisés, sans luttes ni échanges. La politique de la reconnaissance permet alors de passer d'un mode de vie – ou de domination – à un autre, mais pas d'une vie à une autre (*ibid.*, 75). Pour Fanon, c'est par la lutte, parfois violente, qu'on se débarrasse du bagage négatif intériorisé affublé par les colonisateurs. La lutte est nécessaire pour s'extirper de l'identité dictée par l'autre : « Lorsque la reconnaissance est conférée sans lutte ni conflit, cette transformation de soi fondamentale [...] ne peut survenir, ce qui empêche ultimement d'atteindre la liberté » (*ibid.*, 74). Coulthard, comme Fanon, s'oppose à une reconnaissance offerte en cadeau :

[La] logique selon laquelle la « reconnaissance » est conçue comme quelque chose qui est « accordé » ou « offert » à un groupe ou une entité subalterne par un groupe ou une entité dominant [...] est vouée à l'échec, car elle est incapable de modifier, encore moins de transcender, l'ampleur du pouvoir qui est en jeu dans les relations coloniales. (*Ibid.*, 61)

Ces formes de reconnaissance offertes par l'État d'occupation garantissent que la structure derrière la relation coloniale ne soit jamais remise en question.

Lorsque la lutte est menée sans rompre avec la structure du pouvoir colonial, ce qui est acquis est une justice et une liberté blanches, formées des valeurs secrétées par les colonisateurs :

sans l'aspect intégral de la pratique anticoloniale qu'est la lutte transformatrice, la population autochtone demeurera assujettie au règne impérial dans la mesure où elle n'aura pas mené de processus pour se purger des complexes psycho-existentiels qu'elle a hérités de l'expérience coloniale – le processus de désobjectivisation stratégique –, et elle le demeurera également, car la société autochtone aura tendance à accepter comme siennes les formes restreintes de reconnaissance qui lui sont offertes par ses « maîtres » coloniaux. Autrement dit, le colonisé s'identifiera peu à peu à la « liberté blanche » et à la « justice blanche » [...] les valeurs blanches en viennent à « imprégner » les colonisés, ainsi qu'à structurer et à limiter subtilement les possibilités de leur liberté. (*Ibid.*, 75)

Coulthard et Fanon réfléchissent à un véritable renversement des valeurs et des objectifs de la théorie de la reconnaissance libérale actuellement prônée, c'est-à-dire le principe selon lequel c'est le colonisé qui doit dicter les termes de la reconnaissance pour que celle-ci puisse véritablement être considérée comme un jalon sur le chemin d'une plus grande liberté. Certaines alternatives ou demi-mesures contribuent plutôt à réifier le processus et à reconduire et consolider les acquis de la société coloniale dans une supposée nouvelle-ère-de-réconciliation-postcoloniale. Sans lutte, le colonisé ne peut purger les conséquences psycho-affectives de la colonisation, et il n'y a donc pas de désobjectivisation possible. La pratique de résurgence transformative qu'est la « désobjectivisation stratégique » permet de rouvrir les horizons de liberté limités par l'intériorisation (*ibid.*, 76). Cette pratique de

résurgence voit les Autochtones se purger de l'image négative d'eux-mêmes construite et encouragée par les pratiques coloniales de l'État. Par un processus d'autodétermination réel, le colonisé se fait « créateur des termes, des valeurs et des conditions de sa reconnaissance » (*ibid.*, 76). Elle représente un changement drastique par lequel la relation coloniale entre les peuples autochtones et l'État se voit transformée, décolonisée. Pour Coulthard, une émotion mise de côté et dévalorisée dans le processus libéral de réconciliation a le potentiel de favoriser ce processus.

### **2.2.2 Ressentiment et rejet des formes coloniales de reconnaissance**

La justice transitionnelle a été conçue pour permettre aux anciens États autoritaires de se rapprocher de la démocratie. Elle fut par la suite introduite dans les États démocratiques « anciennement » coloniaux. Cette politique influença une « nouvelle » compréhension de la reconnaissance. Celle-ci prit son essor au Canada des suites de l'échec du livre blanc de 1969 et de la mobilisation autochtone subséquente (*ibid.*, 42). Cette politique de réconciliation, basée sur les principes transitionnels, la reconnaissance des droits culturels et le pardon, a été jumelée à des efforts de reconnaissance déjà présents au pays (*ibid.*, 183). « Ensemble, [ils] prônent la reconnaissance et l'accommodation institutionnelles des différences culturelles des Autochtones comme un outil important pour pacifier la relation coloniale entre les peuples autochtones et l'État » (*ibid.*, 183), et pour passer d'une relation brisée et hostile à une nouvelle relation civique et pacifique. Cette réconciliation implique chez les colonisés un niveau d'acceptation élevé de la présence de la société dominante et du statu quo. En effet, la réconciliation vise à rendre cohérentes les affirmations souveraines et les demandes autochtones avec le cadre normatif et la souveraineté de la société dominante : « [II] s'agit de rendre l'affirmation nationale des Autochtones

cohérente avec la déclaration unilatérale de souveraineté de l'État sur les territoires et les populations autochtones » (*ibid.*, 185). Pour y arriver, l'État refuse que les peuples autochtones « aient quoi que ce soit qui ressemble à une souveraineté digne d'être reconnue comme telle » – rien d'autre que des droits ancestraux subalternes aux impératifs du développement capitaliste (*ibid.*, 211). Au final, cette réconciliation permet à l'État de stabiliser sa relation coloniale avec les peuples autochtones. Ainsi, pour Coulthard, sans restitution du territoire et de capacités d'autodétermination, la réconciliation n'est rien de plus qu'un « discours pacificateur » (*ibid.*, 217).

Pour arriver à la réconciliation, on demande aux Autochtones de passer outre leur ressentiment qui empêche de cultiver une relation harmonieuse entre tous et toutes. Pour arriver à profiter du cadre préétabli de la transition et à progresser vers un avenir réconcilié, l'État doit s'assurer de dissiper rapidement la frustration, la peine et le ressentiment. La reconnaissance permet alors d'évacuer et de ne pas adresser les émotions perçues de manière négative comme étant nocives à la seule tâche perçue comme véritablement sérieuse, à savoir la réconciliation. Bénéficiant du rapport de force à son avantage même dans la quête de réconciliation, l'État dicte les conditions selon lesquelles cette dernière doit s'effectuer. Il part du postulat que la colère et le ressentiment sont invariablement des émotions négatives et nocives (*ibid.*, 186). Il pratique ainsi une discrimination entre les sentiments acceptables de tristesse, d'oubli et de pardon, et les sentiments nuisibles tels la colère et le ressentiment. Pour être intégré à la souveraineté canadienne en tant qu'égal, l'autochtone doit être capable de pardonner et d'oublier<sup>10</sup>. Pour arriver à rendre cohérent

---

<sup>10</sup> Dans le colonialisme d'occupation canadien, la relation entre pardon et oubli n'est pas problématisé par l'État. Si le processus de réconciliation est pour fonctionner, l'État entend que le pardon des Autochtones implique nécessairement l'oubli des « torts passés ».

la souveraineté autochtone avec celle de l'État canadien, ainsi qu'à atteindre une relation sereine, la vertu du pardon est mise en opposition avec le danger du ressentiment.

Qu'advient-il de ceux et celles qui refusent de pardonner et d'oublier l'« héritage » colonial canadien? Selon Coulthard, les discours de l'État sur la reconnaissance et la réconciliation essentialisent la colère et le ressentiment en en faisant des pathologies que l'autochtone doit vaincre (*ibid.*, 111). En délimitant l'existence et les implications des politiques injustes au temps passé, l'injustice est temporellement séparée du présent et en ce sens apparaît immuable, telle une fatalité. C'est pourquoi le ressentiment est légitime et fondamental : il permet de faire le pont entre un présent mobilisé et revendicateur et un passé que la puissance coloniale tente d'instrumentaliser. Le ressentiment ancré dans le passé et dans la *mémoire* est la réponse légitime face au présent du colonialisme d'occupation. Pour Coulthard, le ressentiment est utile et justifié justement à cause du caractère non transitionnel de la politique de la reconnaissance au Canada. La réconciliation au Canada, dans sa forme actuelle, témoigne donc de l'amnésie sélective du colonialisme (*ibid.*, 187). À l'inverse, une posture de ressentiment ferme face à l'injustice doit être valorisée autant que le pardon dans une société en santé qui cherche à tendre vers la réconciliation (*ibid.*, 186). En mobilisant son potentiel politique, le ressentiment n'est plus limité à une haine nocive et apathique. Le ressentiment signifie chez les Autochtones le début du rejet de la suprématie des valeurs blanches qui ont permis de justifier leur subordination et l'exploitation de leur territoire. La colère et le ressentiment « témoignent d'une "rupture" importante dans les formes de sujétion coloniale qui ont jusqu'ici gardé le colonisé "à sa place" » (*ibid.*, 196). Ces émotions deviennent donc une partie intégrante de la pratique de résurgence qu'est la désobjectivisation. Elles permettront aux colonisés de

prendre contrôle du processus de réconciliation : « Ce nouveau ressentiment à l'égard des valeurs coloniales incitera éventuellement le colonisé à affirmer le mérite de ses propres traditions et civilisations, une affirmation qui génère à son tour des sentiments de fierté et de certitude de soi absents de la période coloniale » (*ibid.*, 196). Le ressentiment permet en ce sens un changement de cadre de réflexion vis-à-vis sa propre condition. La passivité associée à l'intériorisation de l'infériorité en contexte colonial est mise à mal par l'éveil de sentiments forts face aux injustices du colonialisme. Pour Coulthard, il s'agit du point de départ d'une conscience anticoloniale transformative cruciale chez les Autochtones afin de décoloniser leur rapport avec l'État. L'impact de ces émotions pour la conscience de soi en contexte colonial sera développé davantage au chapitre 4.

## **2.3 Simpson**

### **2.3.1 Interruptions souveraines**

Les discours dominants de réconciliation décrits par Coulthard tirent un trait sur le passé colonial et revendiquent un présent postcolonial. Simpson souligne à cet effet que la reconnaissance tend à être pratiquée seulement lorsque le groupe à reconnaître ne menace d'aucune manière le groupe dominant qui reconnaît. L'inclusion à la société dominante est en ce sens seulement possible lorsque le problème « of cultural difference and alterity does not pose too appalling a challenge to norms of the settler society, norms that are revealed largely through law in the form of decisions over the sturdiness, vitality, and purity of the cultural alterity before it » (Simpson 2014, 20). L'insistance de l'État canadien sur ce facteur déterminant est visible dans la manière avec laquelle la reconnaissance est formellement octroyée. En effet, celle-ci est méritée sur la base de différences culturelles qui, selon Simpson, contribuent à *invisibiliser* la souveraineté autochtone. Cette

souveraineté demeure vivante dans la conscience des peuples autochtones ainsi qu'à travers les pratiques de résurgence (*ibid.*, 20). Simpson s'intéresse aux pratiques de résurgence des Mohawks de Kahnawake qui rendent visible leur souveraineté en opposition avec les désirs de statu quo et de pacification de l'État colonial. Le récit autour de ce statu quo participerait à sa pérennité : « How to stop a story that is always being told? Or, how to change a story that is always being told? » (*ibid.*, 177). Comment arriver à démystifier l'histoire que l'État colonial raconte à propos de lui-même? Cette histoire est celle d'un État nouveau, construit à partir de rien, qui a la chance de voir tous les enjeux précédant son existence réglés avec succès et justice (*ibid.*, 177). Tout au long de *Mohawk Interruptus* (2014), Simpson présente les Mohawks de Kahnawake comme ceux qui cherchent à interrompre le récit colonial parfait d'un établissement pacifique, résolu et accepté de la société canadienne d'un océan à l'autre. Au moment où l'histoire est racontée par les uns, d'autres se lèvent afin d'en interrompre le déroulement mensonger. Cet acte de se lever et de gêner le déroulement d'une histoire n'est ni anodin ni accidentel. Il s'agit plutôt d'une pratique politique anticoloniale qui témoigne du refus du statu quo dans la relation des Autochtones à l'État colonial. Les Mohawks font de cette position de refus une pratique de résurgence viable et puissante dans la reformulation de cette relation. Puisque le colonialisme est conçu comme continu, les pratiques d'interruption doivent l'être également. Il s'agit donc d'une pratique continue, sur le long terme, d'interruption de l'histoire de l'occupation au Canada. Puisque la fin de cette pratique est de s'attaquer sans relâche au statu quo colonial, elle se réalise par la pratique-même. Le moyen est en quelque sorte la fin. Pour les Mohawks de Kahnawake, elle est donc synonyme d'une vie politique active. Cette activité politique s'avère être un effort souverain conscient et constant : « This is political life that,

in its insistence upon certain things—such as nationhood and sovereignty—fundamentally interrupts and casts into question the story that settler states tell about themselves » (*ibid.*, 177). Il s'agit d'un travail quotidien puisque ces Mohawks sont quotidiennement confrontés à la structure coloniale. Dans une multitude de rencontres avec la souveraineté hégémonique de l'État canadien, ils et elles doivent consciemment reprendre la décision de refuser d'y souscrire. Cette position de refus peut donc adoptée et mise en pratique sur une base quotidienne :

There was an enjoyment in this, [...] occasioned by border crossing, engagements with officials that deigned to ask and then tell Mohawks who they were, who they are, and what their rights are. The struggles in these moments form part of the quotidian life of self-consciousness and political assertion. There was something that seemed to reveal itself at the point of refusal—a stance, a principle, a historical narrative, and an *enjoyment in the reveal*. (*Ibid.*, 107)

Simpson témoigne du plaisir qu'apporte cette pratique de résurgence, au moment du refus – au moment où le garde frontalier demande à l'individu autochtone de se déclarer canadien ou américain et qu'il répond : « ni un ni l'autre, Mohawk ». La résistance aux intrusions de l'État canadien par la communauté de Kahnawake est basée sur l'exceptionnalisme des six nations iroquoises et leur compréhension de leur souveraineté. Il s'agit d'une souveraineté antérieure à l'existence de l'État colonial et à la présence de ses sujets sur le territoire. Leur vie politique fertile découle de leur exceptionnalisme historique et leur permet d'interrompre la souveraineté de l'État nation. C'est par cette pratique que les Mohawks de Kahnawake illustrent la précarité des positions morales et souveraines de l'État colonial sur le territoire : « [They] possess this very history, and within that history and seized space, they possess a precarious assumption that their boundaries are permanent, uncontestable, and entrenched. They possess a precarious assumption about their own (just) origins [and] by extension [...] about themselves » (*ibid.*, 22).

C'est en ce sens que le refus est une alternative à la reconnaissance par le haut (*ibid.*, 177). Tout comme Coulthard le soulignait, les pratiques de résurgence s'exercent sans l'octroi unilatéral de formes de reconnaissance par le haut. Par le refus, les Mohawks mettent en conflit l'affirmation de leur souveraineté avec la politique de reconnaissance par le haut, basée sur l'octroi d'une liberté sans lutte et donc sans potentiel transformatif. Ils refusent de se réconcilier avec le passé colonial et de rendre cohérente leur souveraineté avec celle de l'État colonial. Grâce à la pratique de résurgence du refus, les Mohawks de Kahnawake exercent leur souveraineté sans aval ni reconnaissance de la souveraineté coloniale. Ils sont souverains par l'exercice de leur souveraineté inhérente, pas grâce à la reconnaissance de l'État de leurs capacités souveraines. Leur souveraineté est affirmée, pas décernée :

Their political assertions, such as the one at Oka, force us to think beyond the politics of bestowal, in which sovereignty is bestowed rather than asserted, and then acknowledged as inherent. The politics of bestowal and atonement are favored by contemporary political theorists and politicians over the politics of assertion, acknowledgment, and radical reformulation of the grounds of governance. (*Ibid.*, 185)

Simpson met en lumière les refus conscients des Mohawks de la reconnaissance par le haut. Ils et elles refusent d'adopter une posture défaitiste et indifférente lorsque confrontés à l'appétit d'acquisition territoriale de l'État. Ils et elles refusent d'être du mauvais côté de la logique d'élimination de Wolfe (*ibid.*, 22). L'acceptation du statu quo colonial porterait en elle de lourdes conséquences :

In this there is acceptance of the dispossession of your lands, of internalizing and believing the things that have been taught about you to you: that you are a savage, that your language is incoherent, that you are less than white people, not quite up to par, that you are then "different," with a different culture that is defined by others and will be accorded a protected space of legal recognition if your group evidences that "difference" in terms that are sufficient to the settlers' legal eye. To accept these conditions is an impossible project for some Indigenous people, not because it is

impossible to achieve, but because it is politically untenable and thus normatively should be refused. Contorting oneself in a fundamental space of misrecognition is not just about subject formation; it is about historical formation. And by refusing to agree to these terms and to be eliminated Mohawks are asserting actual histories and thus legislating interpretive possibilities in contestation – interpretations of treaty, possibilities of movement, electoral practices – not only individual selves. These are contesting systems of legitimacy and acknowledgment. (*Ibid.*, 22)

En bref, pour certains Mohawks, accepter les formes de reconnaissance inégale de l'État colonial représente une abnégation de soi impensable et un cul-de-sac politique intenable. Cela équivaudrait à une sédimentation des valeurs dominantes dans leur mode de pensée.

La pratique du refus par les Mohawks de Kahnawake à travers l'histoire de leurs relations avec l'État témoigne de la vitalité de leur souveraineté. Les exemples de cette pratique sont nombreux. Le code initial d'appartenance à la communauté a été refusé. Cette décision signale un refus d'accepter la gestion de l'appartenance à la communauté faite à partir d'Ottawa. Des interactions à la frontière entre les membres de la communauté et les agents frontaliers sont basées sur la revendication de la validité d'une appartenance autre que celle aux États-Unis et au Canada. Elles témoignent du refus de se déclarer d'une autre citoyenneté que mohawk au passage de la frontière canado-américaine. Certains utilisent le passeport délivré par la Confédération iroquoise et refusent, même lorsque confrontés à une fin de non-recevoir, d'utiliser le passeport canadien pour voyager. Ces exemples illustrent que le refus est vécu et exercé de plusieurs façons par les Mohawks de Kahnawake et permettent d'entrevoir « the larger frame or grammar of action that embeds Mohawk discussions of membership, the movement of Kahnawa'kehró:non across borders of every sort, and their unwillingness to participate in nation-state formations » (*ibid.*, 178). Chacun de ces refus a en sous-texte la revendication de capacités souveraines, la revendication d'avoir des droits politiques propres, par les Mohawks de Kahnawake (*ibid.*, 106).

Ces luttes quotidiennes vont au-delà de la négation de l'autorité de l'État colonial. En effet, elles se composent à la fois d'actions négatives, en tant que *refus*, et d'action positives, en tant qu'*affirmation*. La souveraineté autochtone s'exerce autant en critiquant les intrusions de l'État colonial qu'en mobilisant leurs connaissances propres. Simpson donne l'exemple du passage de marchandise par les Mohawks à la frontière canado-américaine. Considérée comme une contrebande historique par les États-nations concernés, cette pratique représente pour les Mohawks un refus de l'occupation coloniale sur le territoire, en plus d'une affirmation de la validité des droits dans le présent provenant des accords passés entre entités souveraines (*ibid.*, 129). Cette pratique témoigne donc d'une dimension négative de rejet, en plus d'une dimension positive d'affirmation. Ce type d'affirmation est présent à travers l'histoire et dans la relation politique actuelle entre les Mohawks de Kahnawake et l'État colonial. Ces efforts politiques positifs prennent la forme d'une série d'affirmations par les Mohawks de Kahnawake – de l'appartenance au groupe au refus des passeports canadiens : « They make these assertions based upon the validity and vitality of their own philosophical and governmental systems, systems that predate the advent of the settler state » (*ibid.*, 19). En refusant l'autorité de l'État canadien de façon répétée à partir de leur mode de pensée propre, les Mohawks de Kahnawake restaurent une autorité politique différente et robuste (*ibid.*, 106). La section suivante présente la reprise en main souveraine mais controversée du droit à l'appartenance au sein de la communauté.

### **2.3.2 Reprise du droit à l'appartenance**

Il y a une importance sociale de la mémoire à Kahnawake. Celle-ci est forgée dans le présent par les pratiques de survie qui renforcent les liens entre les membres de la communauté : « In Kahnawà:ke that memory structures day-to-day relationships, and in

doing so feeds into the politics of the reserve. Historical memory determines social acknowledgment, recognition of social life in the construction of the present » (*ibid.*, 43). Dans son histoire, contrairement à d'autres communautés, Kahnawake a accueilli les étrangers et a été influencée par eux<sup>11</sup>. Cet accueil trouve sa limite lorsque la présence de l'étranger sur le territoire est perçue comme une intrusion menaçant de transformer le système politique mohawk.

Un évènement en particulier témoigne de cette mémoire et est considéré comme étant le déclencheur de l'éveil moderne de la conscience politique mohawk à Kahnawake : la construction de la Voie maritime du St-Laurent en 1957. Cet évènement, imbriqué dans une trame d'intrusions dans les territoires et les consciences autochtones de la part de l'État canadien dans les années 1940 et 1950, mit fin à l'illusion d'une relation égalitaire. La mémoire et les outrages des intrusions répétées sur les territoires mohawks par le Canada ont créé un « réservoir » dans lequel les Mohawks puisent encore aujourd'hui. Ce bagage n'est pas sans rappeler le ressentiment politiquement fertile évoqué par Coulthard. La construction de la Voie maritime et la destruction d'une partie du village ont fait prendre conscience aux habitants de la communauté du décalage entre leur perception d'eux-mêmes et celle que le Canada en avait. Cette dissonance est visible dans la manière avec laquelle le Canada les dévalorise :

Canadian and American indifference to Mohawk self-perception, as well as the appropriation of the sites and symbols of Mohawk identity, fed into a new

---

<sup>11</sup> Simpson décrit la relation trouble à Kahnawake entre Mohawks et étrangers : “The material and symbolic extension of Canada into the reserve is a critical moment in Kahnawà:ke’s history. Canada’s presence—perceived in cycles as sometimes foreign, imposing, and undesirable and at other times as useful and tolerable—would serve as a point of contention to which Kahnawa’kehró:non return. However, the positive or negative reception of Canada’s presence in the community depended on whether Kahnawa’keh-ró:non thought they were being encroached upon. These perceptions have been framed by Canada’s appropriation of the land, appropriations that dovetail with the Indian Act’s presence in the community.” (Simpson 2014, 51)

formulation of who they were: a group of people with a shared past and present interests, who were radically different from those around them, and who could now be intruded upon, in what were perceived to be terrible ways, without consent, with indifference, and with the law. (*Ibid.*, 53)

La colonisation continue et les intrusions de l'État canadien ont contribué à changer la perception des Mohawks de Kahnawake d'eux-mêmes et de leur relation avec le reste de la société. Cela a contribué à une nouvelle compréhension de leur place au Canada, en tension avec la société d'occupation, ainsi qu'à l'émergence d'une conscience nationale et nationaliste qui puise dans leur passé politique. Tout au long du vingtième siècle, les questions parallèles d'identité, de différence et d'appartenance à la communauté ont été centrale à Kahnawake : « not only were boundaries being constructed and deconstructed daily; there were a heightened awareness and a deep and generalized concern over how to determine who rightfully belonged » (*ibid.*, 58).

La *Loi sur les Indiens*, qui fait passer la propriété communale de la terre à la propriété individuelle, a été en partie acceptée par et pour les hommes de la réserve (*ibid.*, 50). Certains principes de cette loi furent assimilés par la communauté : « The means for defining kinship and determining community belonging, the traditional means for determining descent – through the mother's clan – was supplanted by the Indian Act and its European model of patrilineal descent » (*ibid.*, 58). Dans les années 1980, le Canada a amendé la *Loi sur les Indiens* afin de restituer le statut d'Indien aux femmes se l'étant vu retiré sous certaines conditions, comme après un mariage avec un homme non autochtone. La réaction de Kahnawake face à ce qui a été perçu comme une autre intrusion fut de mettre en place des mesures politiques strictes de contrôle de l'appartenance : « 1. The eviction of non-Indians on the reserve; 2. A moratorium on mixed marriages; 3. Establishment of a biological measurement » (*ibid.*, 62). De plus, tout individu né de parents mohawks après

1984 devait posséder 50% de sang mohawk pour être inscrit en tant que membre dans la liste de la communauté.

Une assimilation relative des valeurs blanches permet d'expliquer de manière partielle cette réaction. En effet, cette dernière a ses racines dans les conséquences sexistes de la *Loi sur les Indiens*. Par exemple, l'impression de contamination des femmes autochtones par l'homme blanc : « [they] had gone outside the conceptual and legal borders of the reserve and, in doing so, had acquired the stigma of betrayal. The stigma was imprinted on them by Kahnawà:ke's fears of the world outside, the fears of the power white men may carry, and fears of the further dissolution of territory » (*ibid.*, 61). La raison de cette perception est que l'homme blanc possédant des droits dans la communauté représentait une plus grande menace alors qu'il pouvait voter, devenir propriétaire terrien et même prendre place sur le conseil de bande (*ibid.*, 59). Pourtant, la communauté avait un passé d'ouverture aux étrangers, jusqu'à ce que la notion de race soit liée au fait d'avoir des droits : quand être Mohawk est devenu synonyme d'être Indien, et qu'être Indien équivalait à posséder des droits (*ibid.*, 59). Les femmes mohawks ont donc payé le prix pour la protection de l'exceptionnalisme politique de Kahwanake :

Race and sex became meaningful categories for determining membership in the consciousness of Kahnawa'kehró:non when resources were threatened and Mohawks became "Indians." From the perspective of Kahnawa'kehró:non in 1850, white men outside the reserve had power and influence that could supersede the power and influence of a Mohawk outside of his community. Beyond the boundaries of the reserve was white society, and, with this social fact in mind we might infer that Kahnawa'kehró:non might not have wanted white men to affect the distribution of power within the society in Kahnawà:ke. Extinguishing the rights of Mohawk women may have been less of an attempt at discriminating against their own people than at protecting the community from a possible takeover by non-Indian men. (*Ibid.*, 60)

C'est donc ainsi que la *Loi sur les Indiens* et son intériorisation ont conduit à la consolidation du patriarcat dans les réserves. Après un siècle et demi de *Loi sur les Indiens*,

le rôle historique des femmes fut oublié par plusieurs. De la même manière que Coulthard le souligne, cette loi s'est entremêlée avec d'autres valeurs dans le subconscient des habitants de Kahnawake. En conséquence, certains hommes à leur insu, d'autres par intérêts, ont fait respecter l'autorité coloniale sexiste au sein de la communauté (*ibid.*, 61). Les femmes prises dans de telles situations se retrouvent dans une situation difficilement navigable. Comme Coulthard, Simpson trace un lien entre la colère, l'action politique et l'exercice des droits :

So, now we are sitting back, and this is why we are taking the position that we are taking, and this is why we are angry. I mean, I lived hell for x years, my whole entire life getting slapped in the face at every turn. I grew up in the city, them telling me "Go back to where you come from." I go to the town, they tell me, "Go back to the city you don't belong here." Where the hell do you go? And then when you do decide to make your decision – your stance on where you are going – you still get slapped in the face daily. So life is not a bed of roses over there, but I choose to live there because it is my right. (*Ibid.*, 165)

De plus, il peut être difficile de critiquer la décision du conseil de bande en tant qu'Autochtone féministe sans sembler anti-mohawk.

Alors que la décision a des conséquences sexistes, elle révèle aussi des valeurs politiques uniques et fondamentales pour Kahnawake : « Membership, passports, and evictions are of a piece with each other, as they all speak of a fear of disappearance but also from a form of sovereign authority: "I know you; I know who I am." "This is what I speak from, this treaty, this genealogic, this archive." » (*ibid.*, 19). Elle fait partie d'un tout cohérent basé sur les principes souverains d'autodétermination mohawks. Cette politique, qui paraît problématique et même illogique lorsque décontextualisée, se distingue volontairement et fondamentalement de celle émise par le gouvernement fédéral (*ibid.*, 189). En 1971, le gouvernement fédéral apporte un amendement à la *Loi sur les Indiens*. L'amendement de 1985, faisant partie de la loi C-31, permettait aux femmes ayant perdue

leur statue d'indien selon plusieurs critères dont le mariage avec un non-autochtone. Pour certains Mohawks de Kahnawake, la responsabilité ne revenait pas au gouvernement fédéral de décider qui devait avoir le droit de vivre dans la communauté et qui devait être reconnu comme Kahnawa'kehró:non. C-31 a donc été perçu, après l'injure de la Voie maritime du St-Laurent, comme une autre transgression de la relation entre l'État canadien et l'entité politique mohawk de Kahnawake. Les pertes de territoire et les pertes d'autorité ont ainsi motivé les règlements mohawks sur l'appartenance. La mémoire d'une histoire en tension avec l'État canadien et l'anxiété relative à ces pertes répétées informent et alimentent les débats du présent sur l'appartenance (*ibid.*, 63). Les conséquences de cette ingérence et de la réaction du conseil de bande se font toujours sentir politiquement dans la communauté : « The absurdity of this presumption from Canada propelled Kahnawa'kehró:non with dissension and discord that remain in the present, into their own moment of sovereign exception. And refusal » (*ibid.*, 63).

En somme, la réaction du conseil de bande témoigne à la fois des conséquences sexistes de la *Loi sur les Indiens* et de l'importance de la mémoire d'une formation politique distincte et autonome mohawk. Tout en représentant un enjeu majeur pour l'avenir de l'égalité à Kahnawake, la gestion de l'appartenance à la communauté témoigne d'un désir d'autogestion et de souveraineté qui veille contre toute tentation de se plier à l'autorité de l'État canadien. Au-delà de tout règlement sur l'appartenance avancé par l'État ou le conseil de bande, Simpson décrit une forme de citoyenneté de reconnaissance mutuelle, où l'individu fait partie du groupe lorsqu'il est reconnu par ses membres. Celle-ci aurait préséance sur les méthodes d'appartenance imposées par l'État ou celles avancées par le conseil de bande (*ibid.*, 189). Cette forme précise de citoyenneté est détaillée plus

loin dans ce mémoire, à la section 4.3.2, et la conclusion générale du mémoire reviendra sur certaines pistes avancées par Simpson à cet effet. Alors que la politique de l'appartenance de Kahnawake révèle les efforts de la communauté pour œuvrer politiquement sans l'aval de l'État et pour s'organiser face aux intrusions politiques de l'État sur leur territoire, elle évoque également le lien intrinsèque entre l'appartenance et le territoire. Pouvoir décider de l'appartenance au groupe équivaut à contrôler le territoire.

## **2.4 Conclusion**

Pour se réconcilier avec les peuples autochtones sans transformer sa relation avec le territoire, l'État canadien mise sur l'intériorisation des valeurs de la société dominante par les Autochtones. Les colonisés doivent adhérer aux normes, aux idéaux et aux impératifs de la colonisation. L'État cherche à développer ces attitudes favorables envers le colonialisme via plusieurs gestes d'accommodement et de reconnaissance. Puisque ces stratégies de reconnaissance sont élaborées sous les termes de l'occupant, la structure coloniale n'est ainsi jamais remise en question. C'est uniquement par la lutte pour la liberté sous les termes des colonisés que ceux-ci peuvent mettre fin à l'internalisation des valeurs dominantes : c'est par cette désubjectivation que les conséquences du colonialisme sont purgées de la conscience des colonisés. C'est cette action qui recèle le potentiel de transformer la relation entre les Autochtones et l'État (2.2.1). Par ailleurs, la réconciliation libérale vise à rendre cohérents les efforts autochtones d'autodétermination avec le cadre politico-économique de la société dominante. Pour y arriver, on demande des Autochtones de passer par-dessus la colère et le ressentiment. Ils doivent pardonner et oublier les « torts passés ». En raison du caractère non transitionnel et inégal de la réconciliation au pays, le ressentiment serait plutôt justifié selon Coulthard. Il s'agit d'une émotion politiquement

fertile. Elle va au-delà de l'apathie et de la haine, et permet d'initier le rejet des valeurs blanches intériorisées. Elle est cruciale à la désubjectivation et à l'éveil d'une conscience anticoloniale transformative (2.2.2). Ces pratiques de résurgence participent à purger la relation entre les Autochtones et l'État de ses composantes coloniales.

Dans le même ordre d'idée, Simpson avance que l'inclusion via la réconciliation est seulement possible lorsque le groupe reconnu ne peut en aucune manière menacer les normes du groupe dominant. Les valeurs politiques tendent alors à laisser place aux valeurs culturelles – inoffensives. Simpson s'intéresse aux pratiques de résurgence qui s'opposent à cette neutralisation des valeurs politiques autochtones. Pour les Mohawks, ces pratiques prennent la forme d'une vie politique active et durable qui interrompt le narratif colonial de l'État. Ces pratiques se basent sur l'identité et la souveraineté mohawks. Au quotidien, les Mohawks refusent de souscrire à la version étatique de la réconciliation qui jugule leur vie politique active. Ils et elles refusent de se nier politiquement pour faire partie du groupe dominant. Le refus devient alors une pratique de résurgence contraire à la politique de reconnaissance par le haut. La lutte pour la liberté prend le pas sur la liberté octroyée sans lutte. Par le refus, ils et elles restaurant leur autorité politique propre (2.3.1). La reprise du droit à l'appartenance par la communauté de Kahnawake reflète ce refus des valeurs de la société dominante. La politique de contrôle de l'appartenance prend place après l'amendement de la loi C-31 et se situe consciemment en opposition à la politique du gouvernement canadien. Bien qu'elle illustre les legs sexistes importants de la *Loi sur les Indiens* dans les communautés, la gestion de l'appartenance à Kahnawake témoigne de l'émergence d'une conscience politique suite aux décennies d'intrusions coloniales sur les territoires mohawks : une conscience politique en tension avec l'État canadien et qui

cherche à transformer la manière avec laquelle les communautés mohawks se retrouvent à court de souveraineté devant l'État canadien (2.3.2).

Par le refus des intrusions coloniales dans la vie politique de leur communauté, les Mohawks de Kahnawake exercent des pratiques de liberté politique qui interfèrent avec le rapport colonial de gestion – et d'ingérence – de l'État colonial avec les communautés mohawks. Chez Coulthard comme chez Simpson, les pratiques de résurgence des Autochtones témoignent d'initiatives visant à décoloniser leurs relations avec l'État canadien. Chez Coulthard, ces pratiques passent par le rejet de l'intériorisation des valeurs de la société dominante par les Autochtones. Chez Simpson, ces pratiques dévoilent le refus des Autochtones de se réconcilier avec le *statu quo* actuel et d'accepter le colonialisme. En effet, il revient à la société dominante d'accepter les formes politiques alternatives. À leur façon, les deux auteurs témoignent des efforts autochtones de libération de leurs relations avec l'État. L'atteinte d'un état dans lequel les systèmes politiques canadien et autochtone se rapprochent d'un pied d'égalité dans leur valorisation et leur souveraineté est impérativement préalable à toute réconciliation.

Ces conclusions résonnent avec celles d'autres auteurs sur le sujet. Borrows avance qu'un compromis avec le colonialisme entraîne à être soi-même compromis par le colonialisme (Borrows 2017, 20). Il ne faut pas essayer de réconcilier les Autochtones et leurs pratiques avec le référent blanc, ou comme Borrows le souligne, « harmonize racism with our higher principles » (*ibid.*, 20). C'est ce que Coulthard décrit quand il souligne que le nouveau paradigme libéral cherche à réconcilier via divers accommodements les affirmations autochtones de souveraineté avec celle de l'hégémon (Coulthard 2018, 185). Ce n'est plus aux Autochtones de réconcilier leur mode d'organisation au cadre libéral de

reconnaissance. Dans le même ordre d'idée, Aaron Mills indique qu'il revient plutôt au libéralisme de se réconcilier aux formes d'organisation basées sur l'entraide et sur l'aide mutuelle (Mills 2017, 242). La reconnaissance doit être plus que la tolérance et l'accommodement de la souveraineté autochtone comme ajout excentrique et original au bloc monolithique et ininterrompu de la souveraineté canadienne : « We have to transform that very structure to allow Indigenous legal traditions to stand within their own constitutional worlds, not contain and re-express them post-fact within the existing terms of the settler contract » (*ibid.*, 229). La réconciliation, pour mener à une décolonisation du pays, doit donc dépasser la simple réparation, pour plutôt assurer un changement structurel de la relation entre Autochtones et non-Autochtones (*ibid.*, 226). Seulement à ce moment le statut politique des Blancs ne sera plus basé sur la violence et la dépossession (*ibid.*, 243). Cette transformation sera abordée davantage dans la conclusion du mémoire.

Pour atteindre ces objectifs, certaines décisions sont en apparence peu libérales et hostiles. Pour Simpson, ce genre d'action est enraciné dans des considérations territoriales. Le chapitre III traite de l'importance cruciale du territoire pour la résurgence. Aux États-Unis, les communautés Autochtones sont considérées comme étant semi-souveraines. Au Canada, elles sont des territoires de la couronne britannique (Simpson 2014, 140). Le territoire y est rattaché à une conception hiérarchique de la souveraineté. La survie territoriale est menacée, alors la peur de disparaître devient loi : « What is originally a shortage of land becomes a shortage of civility (tolerance, really), or it is that shortage of civility that is spectacularized and may then obscure the shortage of land. This is a story of “Indians behaving badly” » (*ibid.*, 140). Il s'agit d'une histoire de défense territoriale et d'affirmation d'un mode de vie et de pensée distincts. Coulthard aborde les revendications

territoriales des Dénés chez qui cette défense prend forme contre le mode de développement capitaliste de l'État. Leurs luttes des années 1970 ont comme fondement le désir d'une organisation sociale, politique et économique différentes pour leur territoire. Chez les Mohawks, elle prend forme contre les intrusions de l'État sur les terres de leurs communautés. Les pratiques dénées et mohawks reposent sur une compréhension unique du rôle de chacun envers le territoire.

### **Chapitre III**

#### **Ancrage de la vie dans le territoire**

##### **3.1 Introduction**

Ce chapitre est articulé autour de la lutte pour le sens accordé au territoire. Cette opposition est à la racine des relations entre Européens et Autochtones. Elle permet d'entrevoir pourquoi la résurgence recherche la reconnexion de tous les êtres avec le territoire. Rémi Savard décrit la différence entre la « propriété privée » et la « terre-mère » ainsi : « objet d'appropriation pour les Européens, elle demeure, pour les premiers Américains, l'objet d'une affection filiale » (Savard 1997, 8). À partir des conceptions européennes et autochtones de la terre, respectivement l'échelle et le cercle, « s'articule [une] sociologie, c'est-à-dire [une] conception inédite des rapports sociaux » (*ibid.*, 10). Dans la conception européenne, l'appareil d'État se situe au sommet de la hiérarchie sociale (*ibid.*, 11). Pour le progrès et le profit, « la terre elle-même se [transforme] en une entité non seulement désacralisée, mais éminemment morcelable » (*ibid.*, 12). Cette hiérarchie n'a aucun *bon sens* dans la conception autochtone des relations entre les êtres vivants et entre les groupes (*ibid.*, 13). La terre ne peut pas être la propriété de l'humain, car c'est la terre qui fait naître

et vivre l'humain, ce dernier lui étant redevable (*ibid.*, 9). C'est sur ces bases que Savard distingue les ordres sociaux associés à l'échelle et au cercle :

Dans un cas l'harmonie, l'ordre et le bonheur ne sont possibles que si chacun accepte de prendre son rang, de s'inscrire à sa juste place dans l'échelle définissant la société occidentale ; dans l'autre, de tels objectifs ne sont envisageables qu'en fonction du degré d'insertion de chacun des chaînons dans le grand cercle de la Vie. (*Ibid.*, 13)

L'incompatibilité entre les conceptions autochtones et européennes du monde et des rapports sociaux a été utilisée à l'avantage des Européens dans leur appropriation du territoire, et continue de l'être dans la sédimentation de la société canadienne hiérarchique d'aujourd'hui.

Ignorer le cercle ne correspond pas à une obstination naïve, mais plutôt à un choix conscient afin de s'implanter sur le territoire. Privilégier l'échelle a permis de normaliser la présence et la possession du territoire par les Blancs. Le processus décisionnel et la hâte intransigeante des Blancs qui accompagnaient la signature des traités illustrent le gouffre entre les deux compréhensions. À travers les paroles des commissaires canadiens, Savard rappelle l'esprit qui dominait lors de la prise de possession du territoire, alors que les Autochtones furent contraints de participer à l'échelle :

... In defining the limits of their reserves, so far as we could see, they wished to have about two-third of the Province. We... told them it was quite clear that they had entirely misunderstood the meaning and intention of reserves... We told them whether they wished it or not, immigrants would come in and fill up the country ; that every year from this one twice as many in number as their whole people there assembled would pour into the Province, and in a little while would spread all over it, and that now was the time for them to come to an arrangement that would secure homes and annuities for themselves and their children... If they thought it better to have no treaty at all, they might do without one, but they must make up their minds; if there was to be a treaty, it must be on basis like that offered. (*Ibid.*, 27)

Par ailleurs, la réappropriation des valeurs du cercle comporte un grand potentiel pour les Autochtones. Ce processus transformatif va au-delà des valeurs de l'échelle qui régissent le monde pour ancrer la vie et l'activité humaine dans le territoire – au lieu de contre le

territoire. Les pratiques de résurgence sont basées sur une compréhension différente du rapport au territoire et du rôle actif des humains envers leur milieu. Cette connaissance propre du cercle nourrit les luttes de résurgence et doit être protégée par celles-ci.

*Les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives au sens où elles sont des pratiques de liberté politique qui ancrent la vie dans le territoire.* Ce chapitre présente les interactions des Dénés et des Mohawks avec cette logique étatique acquisitive, respectivement selon les termes de Coulthard et ceux de Simpson. Coulthard décrit de manière chronologique la lutte dénée pour le territoire. Dans les années 1970, les Dénés se sont rassemblés afin de défendre leur façon de vivre avec le territoire, mise à mal par le développement extractiviste capitaliste encouragé par l'État (3.2.1). Coulthard décrit la politique de division de l'État afin de saper leur organisation. À terme, les intrusions de l'échelle dans le cercle et l'intériorisation subséquente de ses valeurs ont eu raison de la solidarité autochtone. La mobilisation des Dénés devait placer l'appareil politique au service de leur compréhension unique de la relation avec le territoire. C'est cet ancrage de l'action politique dans le territoire que Coulthard cherche à retrouver (3.2.2). Simpson décrit similairement les incidences de la frontière canado-américaine pour les Mohawks. Celle-ci charcute le territoire traditionnel des six nations. Au nord, leur territoire est sous la possession de Sa Majesté, détenu « à l'usage et au profit des bandes respectives pour lesquelles elles furent mises de côté » (*Loi sur les Indiens*, S.R., ch. I-6, art. 18). Cette réalité géographique entraîne de nombreux enjeux légaux relatifs aux déplacements des Mohawks. Malgré ces barrières, certains ancrent leurs pratiques dans le territoire. Lors de la crise d'Oka, des Mohawks de plusieurs communautés des deux côtés de la frontière se sont rassemblés afin de défendre le territoire (3.3.1). Au passage des frontières, les

Mohawks affirment et font valoir quotidiennement leur interprétation des traités relatifs aux frontières plutôt que de consentir à celle de l'État colonial (3.3.2).

## **3.2 Coulthard**

### **3.2.1 Relation des Dénés avec le territoire**

De la même manière que Simpson s'intéresse aux luttes pour la souveraineté des Mohawks de Kahnawake, Coulthard étudie la mobilisation des Dénés, à partir des années 1970, en réaction au développement capitaliste du nord de la Saskatchewan et des Territoires du Nord-Ouest (TNO). Les différentes communautés dénées se sont rassemblées pour défendre de manière coordonnée la légitimité de leurs revendications territoriales. Le regroupement déné a déposé au gouvernement trois propositions de redéfinition de la relation entre les Dénés et l'État basées sur les principes du cercle. Ces propositions de 1976, 1977 et 1981 sont tour à tour refusées par le gouvernement fédéral. Les deux prochaines sections sur Coulthard visent à décrire le potentiel transformatif qui a alimenté cette décennie de lutte dénée pour le territoire.

Ces communautés rejettent le projet radicalement capitaliste de développement du territoire. Coulthard démontre l'importance du territoire dans la critique dénée du développement capitaliste. L'auteur avance en effet qu'à la racine du mouvement se trouve la distinction entre la valeur accordée au territoire par les traditions autochtone et européenne. La mobilisation dénée mise sur une tradition et une ontologie qui sont leurs : elle est basée sur un rapport unique avec le territoire, celui du cercle, opposé à une relation au territoire basée sur la domination et l'exploitation, celle de l'échelle (Coulthard 2018, 107). La résistance des Dénés à la dépossession territoriale est basée sur un système de

valeurs à l'opposé de celui qui motive ce dépouillement. Le système de valeurs partagé par les Dénés est la source de leurs critiques du capitalisme et de la colonisation dans les TNO.

Coulthard emprunte ici à Vine Deloria Jr. Alors que le temps est lié à la destinée des Européens, le lieu est central à la compréhension symbolique et religieuse autochtone, et doit être reconnu comme source de connaissance valide :

American Indians hold their lands – places – as having the highest possible meaning, and all their statements are made with this reference point in mind. Immigrants review the movement of their ancestors across the continent as a steady progression of basically good events and experiences, thereby placing history – time – in the best possible light. (Deloria Jr. 2003, 61)

Les uns sont concentrés sur le problème philosophique du lieu et les autres sur celui du temps. Les Européens croient en la progression linéaire du temps et qu'à partir d'un certain moment de l'histoire ils sont devenus les gardiens de cette progression (*ibid.*, 62). Le temps est donc lié à la destinée des Européens. Toutefois, la source du commun ne se trouverait pas dans l'expérience du temps : « there is no homogeneous sense of time shared by all societies » (*ibid.*, 64). Pour illustrer l'importance du lieu dans la relation entre tous les êtres vivants, Deloria Jr prend l'exemple d'une inondation imaginaire survenue jadis sur toute la terre. En écoutant les récits de l'évènement de divers peuples éloignés, on en apprend plus sur ceux-ci et sur les différentes subjectivités basées sur différents lieux que sur le simple évènement en tant que moment historique circonscrit par le temps : « the flood [is] a universal geological event to which each cultural tradition has attached religious significance » (*ibid.*, 71). Avec une compréhension fixée sur le temps, la multiplicité de sens potentiels de l'évènement est perdue. La compréhension du monde par le lieu encourage donc un engagement actif dans le monde présent (*ibid.*, 74). Elle valorise l'essor d'un sens de responsabilité envers le lieu, et d'une appréciation accrue de la relation entre les êtres humains et leur environnement. Pour les Européens, cette source de responsabilité

est le temps (Coulthard 2018, 108). Pour les Autochtones, le territoire est la structure ontologique de compréhension des relations. Le territoire *est* la façon d’interagir entre tous les êtres vivants. Le territoire est le porteur du sens, et les décisions de ceux qui s’y trouvent ont leur source dans ce sens. Le lieu – la terre – inclut tout ce qui s’y trouve. Les individus ont donc une responsabilité envers chaque partie de ce tout (*ibid.*, 109). Cette responsabilité envers le lieu ancre l’existence dans le territoire et est en ce sens profondément transformative :

Spacial thinking requires that ethical systems be related directly to the physical world and real human situations, not abstract principles, are believed to be valid at all times and under all circumstances. One could project, therefore, that space must in a certain sense precede time as a consideration for thought. If time becomes our primary consideration, we never seem to arrive at the reality of our existence in places but instead are always directed to experiential and abstract interpretations rather than to the experiences themselves. (Deloria Jr. 2003, 72)

Le territoire recèle donc une importance ontologique unique pour les Autochtones, incomparable à sa valeur marchande chez les Européens. C’est cette spécificité que leur mobilisation doit protéger et promouvoir. Ainsi, le développement des TNO selon le modèle canadien était un affront envers les Dénés et leur compréhension du territoire et de leurs relations avec celui-ci.

De multiples tentatives et stratégies de la logique d’élimination coloniale, afin de déplacer ou de transférer les Autochtones sur le territoire, ont contribué à altérer cette ontologie :

Même si cette structure normative ancrée, au milieu des années 70 avait été amoindrie par des décennies de déplacement colonial, elle fonctionnait suffisamment bien pour guider à la fois notre critique du développement capitaliste et notre réflexion sur la façon d’établir des rapports politiques et économiques basés sur la réciprocité et l’obligation mutuelle au sein de nos collectivités et avec le Canada. (Coulthard 2018, 110)

C'est ce déplacement, ou dépossession, qui est la force structurante de la relation entre les Autochtones et l'État. Cette dépossession du territoire fonde et motive la critique et l'action autochtones qui s'articulent autour de l'enjeu : « [Les] luttes des Autochtones contre l'impérialisme capitaliste sont mieux comprises comme des luttes gravitant autour de la question du *territoire* » (*ibid.*, 107). La résistance est basée sur ce que le territoire peut nous apprendre sur la cohabitation non dominatrice et non abusive. Coulthard compare cette force structurante à celle des prolétaires. Alors que les prolétaires sont exploités et subissent un vol temporel – celui du temps de travail –, les Autochtones sont dépossédés de leur terres et subissent un vol spatial – celui du territoire colonisé (*ibid.*, 111). Autant le militantisme et le nationalisme dénés sont fondés dans leur tradition et leur ontologie propres, autant ils répondent aux impératifs historiques du moment, en 1975. Ils ont en effet incorporé d'autres discours sociaux et politiques du moment comme le marxisme, l'anticolonialisme et la théorie du système-monde (*ibid.*, 115). Pour Coulthard, l'analyse du concept marxiste de mode de production est toujours utile dans les contextes coloniaux contemporains. Le mode de production équivaut aux forces productives – les ressources et la main d'œuvre – additionnées aux modes de penser et aux relations sociales qui conditionnent et sont conditionnés par ces forces productives (*ibid.*, 115). En d'autres termes, la somme de ces processus, c'est-à-dire le mode de *production*, correspond au mode de *vie*. Cette manière de vivre dénée est tissée par la culture et l'identité que les Dénés cherchent à garantir par leur mobilisation<sup>12</sup>. La demande de reconnaissance culturelle dénée cherche à défendre leur mode de vie distinct par la revendication territoriale. Ils cherchent à assurer la pérennité de la « "totalité sociale intimement

---

<sup>12</sup> C'est également ce mode de vie qui est mis en danger par les intrusions de l'échelle et du développement capitaliste dans les TNO.

interconnectée” d’un *mode de vie* distinct ; c’est-à-dire une vie sur et avec le territoire qui met de l’avant l’autonomie individuelle, la responsabilité collective, l’autorité non hiérarchique, le régime foncier communal et l’aide mutuelle » (*ibid.*, 116). Ce mode de vie est à des années-lumière du mode de développement et du mode de vie capitalistes qui lui sont antagonistes, voire hostiles. Le territoire devient donc le moyen pour assurer la pérennité du mode de vie distinct. La lutte pour le territoire est donc une lutte pour sauvegarder *la manière de vivre sur ce territoire*. La souveraineté territoriale apparaît ici comme étant nécessaire à la survie et à la floraison de cette culture distincte. Leur lutte ne se limite donc pas aux considérations culturelles : « Encourager la “diversité culturelle” requiert non pas de séparer la culture et la politique, mais de les unir ; s’obstiner à les séparer revient à détruire, ou à tenter de détruire, la culture » (Nation dénée, dans Coulthard 2018, 93).

Cette séparation est précisément ce que l’État colonial s’est efforcé de faire avec les luttes dénées, et qui a contribué à leur perte. La prochaine section décrit la conclusion de ces décennies de mobilisation anticapitaliste. En effet, le gouvernement canadien a cherché à diviser le regroupement déné. Lorsque certains peuples ont commencé à accepter des offres conditionnelles à l’extinction de leur revendication sur le territoire, la solidarité dénée a été scindée. D’une certaine manière, la vague de solidarité et d’autodétermination dénée a été brisée lorsque le rapport à l’État a primé sur le rapport au territoire. La situation coloniale canadienne est le théâtre d’une opposition fondamentale entre deux systèmes de pensée, alors qu’un des deux, basé sur le lieu, tente justement de reconnecter les êtres avec le territoire. Le reste du chapitre illustre de quelle manière la réflexion basée sur le lieu vise à reconnecter les gens avec leur milieu. Ce qui est défendu par les Dénés dans ces décennies

de mobilisation transforme la relation des nations autochtones avec l'État et ancre leurs pratiques dans le territoire.

### **3.2.2 Anticapitalisme et militantisme dénés**

La critique anticapitaliste dénée est donc fondée sur une compréhension unique et le désir d'une relation différente avec le territoire (*ibid.*, 112). Les revendications territoriales visent à défendre cette source de connaissance distincte (*ibid.*, 116). La conception autochtone du territoire et des relations entre tous les êtres permet de rejeter l'idéal capitaliste d'accumulation (*ibid.*, 112). Cette conception nourrit la critique de la souveraineté coloniale et de l'accumulation capitaliste dictée par le développement étatique des TNO (*ibid.*, 113). Cette section explore les propositions des Dénés au gouvernement fédéral, ainsi que les réactions et les réflexes coloniaux de ce dernier, en plus des leçons à retenir pour les luttes anticoloniales à venir.

En 1976, la Fraternité des Indiens des TNO y va d'une proposition au gouvernement fédéral qui jette les bases d'une nouvelle relation. Celle-ci devait garantir une autonomie politique et économique aux Dénés, en rupture avec les institutions de la société dominante (*ibid.*, 119). Il s'agissait en effet d'une véritable transformation de la relation entre les nations autochtones et l'État canadien, repensée sur la base de l'autodétermination mutuelle. La proposition s'inscrivait en faux contre la politique canadienne depuis la *Loi sur les Indiens*. Elle misait plutôt, pour la première fois dans l'histoire des revendications territoriales, sur une autonomie politique et économique accrue pour les Autochtones des TNO (*ibid.*, 119). Cette nouvelle indépendance n'avait pas de forme précise, mais « elle aurait été radicalement différente des institutions économiques et politiques de la société

dominante » (*ibid.*, 119). Le but était d'inclure plus de Dénés dans les processus d'élaboration et de décision politiques. Ce qui comptait à ce moment dans les revendications était de « créer des institutions politiques contemporaines fondées sur les principes traditionnels de souveraineté populaire et de prise de décision par consensus » (*ibid.*, 120). L'économie politique transformée devait être en harmonie avec les principes culturels et le mode de vie dénés. La nouvelle économie autosuffisante dénée miserait sur les activités traditionnelles et sur les entreprises locales pour répondre aux besoins d'un lieu précis. Ce style de développement communautaire représente une « [avenue culturellement pertinente] pour contrer l'« économie d'origine externe » imposée aux Dénés par l'État » (*ibid.*, 121). Ces « formes de gouvernance alternatives » ne se limitent pas à un transfert d'autorité, où des Dénés plutôt que des Blancs donnent des ordres aux autres Dénés. Il s'agit plutôt de changer la façon dont le pouvoir est exercé sur leur territoire (*ibid.*, 120). Cette proposition et celles qui ont suivi témoignent d'une revitalisation et d'un réinvestissement des valeurs du cercle dans la politique autochtone par les autochtones.

Un an après le refus du gouvernement, une deuxième proposition est déposée par la Fraternité des Indiens. Elle se concentre sur la fin de l'oppression raciale et précise l'autodétermination pour tous dans les TNO. Pour ce faire, elle propose la mise sur pied d'une « structure fédérative décentralisée » en trois territoires pour les TNO : un à majorité déné, un inuit, et un non autochtone (*ibid.*, 125). Pour chaque territoire, le gouvernement serait basé sur les valeurs respectives et propres au groupe majoritaire. Leurs relations politiques seraient modelées sur les Nations unies : chaque territoire envoie des délégués pour négocier sur les sujets qui le touchent. Comme dans la première proposition,

l'économie ne repose pas uniquement sur l'accumulation du capital. La proposition de 1977 est à son tour refusée.

En 1981, la Nation dénée et l'Association des Métis des TNO répondent au gouvernement. Cette troisième proposition entrevoit une souveraineté partagée avec le fédéral. Les pouvoirs seraient transférés à une entité de type provincial nommée Denendeh. Celle-ci serait néanmoins différente des provinces canadiennes à plusieurs égards. L'assemblée provinciale serait soutenue par une deuxième chambre, un sénat, qui garantit la représentation dénée. Les décisions y seraient basées sur le consensus. Le développement devrait y être respectueux du territoire, et les revenus des développements non renouvelables reviendraient au commun plutôt qu'au secteur privé. Enfin, la propriété privée acquise antérieurement serait respectée, mais toute possession ultérieure à l'entente serait collective (*ibid.*, 131). Il y a un profond « message transformateur » au cœur de ce projet déné progressiste (*ibid.*, 122). L'État refuse également la troisième proposition dénée. Cette position transformatrice est jugée inconciliable avec les valeurs de la société dominante « sous prétexte qu'elle violait la valeur libérale d'égalité qui sous-tend la représentation universelle au sein des institutions politiques canadiennes » (*ibid.*, 124). Le fédéral refuse catégoriquement toute organisation politique basée sur la distinction entre Autochtones et non-Autochtones. En somme, pour l'État canadien, un gouvernement autochtone « ne possède pas l'élément nécessaire de l'universalité de participation dans les institutions politiques pour tout Canadien choisissant de vivre dans les Territoires » (*ibid.*, 124) – le projet de gouvernance autochtone, en étant différent, est aliéné des non-Autochtones des TNO, donc non universalisable et intenable.

La mobilisation de 1976 à 1981 visait la transformation de l'organisation politique du Nord. Les Dénés souhaitaient utiliser la revendication territoriale comme levier de transformation de la structure politique et économique de leurs territoires. Ils et elles se buttent à une fin de non-recevoir : les revendications territoriales devraient servir à sauver la culture autochtone, pas à défendre un droit à l'autodétermination (*ibid.*, 126). L'État a dissocié les considérations culturelles et politiques et s'est affairé à dépolitiser les objectifs de droits culturels autochtones « pour justifier l'hégémonie des intérêts économiques et politiques non autochtones sur le territoire déné » (*ibid.*, 118). Pour les gouvernements des TNO et du Canada, ces négociations devaient éteindre le reste des droits autochtones ancestraux en échange de quelques droits culturels préalablement délimités : « c'étaient les droits culturels, non les droits politiques, qui constituaient l'enjeu principal à résoudre dans le règlement d'une revendication territoriale dénée » (*ibid.*, 127). Cette protection de la culture évacue les considérations économiques et politiques centrales à la vision dénée : « l'État a insisté pour que toute accommodation institutionnelle de la différence culturelle autochtone soit compatible avec *une seule* forme politique — à savoir la souveraineté de l'État colonial — et *un seul* mode de production — à savoir le capitalisme » (*ibid.*, 118). Les gains obtenus par la revendication territoriale doivent rester compatibles avec le développement privé (*ibid.*, 128). L'État doit protéger le développement capitaliste sur les territoires autochtones :

D'un point de vue politico-économique, les deux paliers de gouvernement cherchaient à séparer la reconnaissance des pratiques culturelles autochtones de tout projet socioéconomique qui menaçait d'ébranler l'accumulation du capital grâce au développement des ressources du Nord [...] en interdisant la création d'infrastructures économiques et politiques susceptibles de bloquer le processus ou de promouvoir une avenue non fondée sur l'exploitation. (*Ibid.*, 128)

Bref, les revendications territoriales dénées devraient se limiter à leur fournir l'occasion de jouer un rôle accru dans l'extraction et l'exploitation des ressources sur leur territoire, sans plus.

Après des années de mobilisation et de négociation, on en arrive en 1988 à une entente comprenant une restitution territoriale ainsi qu'une indemnisation de 500 millions sur quinze ans. En retour, la question de la reconnaissance des droits politiques autochtones ne doit plus être abordée à la table de négociation. Le droit fondamental à l'autonomie, présenté dans les trois propositions des Dénés, est complètement absent de l'entente et ne sera dorénavant plus une condition obligatoire des négociations sur le territoire. Le Denendeh doit en plus céder tout droit ancestral résiduel sur le reste des TNO. Ce dénouement est attribuable à une politique active de division de la part du fédéral. En conséquence, les Dénés se déchirent sur le vote en 1990 et certains peuples, les Gwich'ins et la Sahtu, quittent la table de négociation et concluent des accords séparés avec le fédéral. L'accumulation n'a aujourd'hui plus besoin d'une dépossession violente des territoires autochtones. Elle nécessite simplement que le territoire demeure invariablement ouvert à l'exploitation et au développement capitaliste<sup>13</sup>.

Bien que l'extinction des revendications territoriales ne soit plus une condition a priori des négociations dans l'ère de la réconciliation, l'objectif pour l'État est toujours le même, c'est-à-dire de « faciliter l'«intégration» des peuples et territoires autochtones dans le mode de production capitaliste et veiller à ce que les «visions socioéconomiques» alternatives ne menacent pas le fonctionnement souhaité de l'économie de marché » (*ibid.*, 117). La reconnaissance politique qui y est associée a modifié la perspective, la subjectivité

---

<sup>13</sup> Selon Coulthard, ce phénomène a connu une progression importante dans les TNO au cours des dernières décennies, transformant les rapports sociaux en rapports marchands (Coulthard 2018, 135).

de peuples et de collectivités autochtones : le processus même de revendication territoriale a changé la façon dont les Dénés pensent et agissent par rapport au territoire. La reconnaissance culturelle des droits autochtones et la désunion qui a marqué l'entente de principe témoignent d'une redéfinition de l'autodétermination autochtone chez plusieurs peuples du nord :

[La] redéfinition de la lutte indigène, le passage d'un militantisme autrefois profondément *guidé par* la compréhension du territoire comme système de rapports et d'obligations réciproques (la normativité ancrée) qui à son tour façonnait notre critique du capitalisme dans la période étudiée plus haut, à un mouvement militant qui s'articule maintenant de plus en plus pour *acquérir* du territoire, compris désormais comme une ressource matérielle à exploiter dans le processus d'accumulation du capital. (*Ibid.*, 137)

Le processus a accentué l'intériorisation des valeurs blanches chez les Dénés, qui ont assisté à la conversion de leur relation avec le territoire sous les termes de la propriété privée (*ibid.*, 137). Le potentiel transformatif de cette mobilisation aurait été perdu – le cercle aurait été envahi et perverti par les valeurs de l'échelle.

Par la résurgence autochtone, Coulthard cherche à promouvoir la réappropriation de la critique anticapitaliste et autonomiste du développement et du système politique dominants. Le cercle a nourri chez les Dénés la critique de l'échelle et du capitalisme, et a permis d'affirmer et de créer un projet politique et économique basé sur leurs valeurs propres. Il s'agissait d'un projet profondément transformateur visant à recentrer le lieu comme ancrage de toutes les relations. Le projet était radicalement anticapitaliste et inconciliable avec l'échelle. La pratique même était transformative, car elle nourrissait la critique. En somme, Coulthard trace un constat d'échec partiel de ces années de mobilisations, mais soutient que plusieurs éléments positifs doivent être revisités dans les mobilisations présentes et à venir. Le potentiel transformatif demeure vivant alors que les valeurs qui ont structuré les trois propositions se manifestent toujours au sein du

mouvement et des pratiques de résurgence. Les prochaines sections sur Simpson illustrent un cas singulier de réappropriation contemporaine des valeurs traditionnelles autochtones. Le bilan de Coulthard sur ces décennies de mobilisation sera revu en conclusion du mémoire.

### **3.3 Simpson**

#### **3.3.1 Relation des Mohawks avec le territoire**

Les intrusions décrites au chapitre précédent, principalement la destruction du village au profit de la Voie maritime du Saint-Laurent, ont contribué à la perte de confiance des Mohawks envers l'État canadien (Simpson 2014, 53). La construction de la Voie maritime témoigne d'un État qui continue de forcer son passage vers le centre et le cœur des communautés autochtones (*ibid.*, 53). Une conséquence de ces intrusions est la solidification de pratiques de résistance face aux empiètements coloniaux et capitalistes. Simpson voit dès lors la consécration chez les Mohawks d'une compréhension de leur relation avec l'État canadien comme étant *en tension*. Les préoccupations par rapport à la présence d'étrangers sur le territoire de Kahnawake, telles qu'illustrées au chapitre précédent avec les questions d'appartenance, remontent à longtemps. Simpson évoque les avertissements émis aux métis et aux Blancs vivants dans la communauté dès 1878 – une période où l'on manque de bois et de terres (*ibid.*, 107). Pour Simpson, l'anxiété relative à la présence d'étrangers est radicalement liée au territoire. Il s'agit d'une peur de perdre le territoire ancestral et de disparaître : « This history of death and anxiety about disappearance has a clear impact on the way Kahnawa'kehró:non deal with the problem of membership and how they invoke their past relationships, both within the reserve and with the outside world » (*ibid.*, 42). Tel que mentionné au chapitre II, contrôler l'appartenance

devient un moyen pour les Mohawks de contrôler le territoire, d'en prendre davantage possession. Les pratiques de Kahnawake en matière de gestion de l'appartenance et du territoire illustrent donc le désir de se protéger de la perte territoriale et de s'occuper du territoire selon leur propre mode de pensée. Parfois, ces efforts prennent la forme de protections anxieuses, inégales et sexistes. Néanmoins, elles demeurent des protections envers un État qui a favorisé la pénétration dans la communauté des idées blanches et européennes<sup>14</sup>. En ce sens, on aperçoit l'influence des thèmes majeurs de la résurgence tel que l'importance sociale et communautaire du territoire. Ces idées promeuvent la responsabilité des membres envers le territoire qu'ils habitent et qui joue un rôle déterminant dans leur socialisation. Les enjeux modernes concernant l'appartenance à la communauté – qui pourraient de prime abord être réduits à un antilibéralisme autochtone – ont leurs racines dans les pertes de territoires continus et l'appétit historique d'acquisition des Blancs. Cette logique acquisitive représente toujours un danger sur ce qui reste des terres autochtones.

L'évènement historique contemporain qui illustre avec précision cette inquiétude est la crise d'Oka de l'été 1990. L'élément déclencheur est l'autorisation par la Ville accordée à un développeur pour l'agrandissement d'un terrain de golf en territoire mohawk.

---

<sup>14</sup> C'est par la *Loi sur les Indiens* que l'État a fait entrer dans les communautés les critères raciaux de définition de l'identité autochtone et les normes hétéronormatives comme facteurs légaux de définition de l'appartenance. Simpson trace également un lien entre la défense du territoire et les enjeux de sexisme au sein des communautés : « The particular history of Indian women and territory in Canada factors into this analysis of territory and citizenship as the central subject of historical and legal exclusion, a subject whose (dangerous) Indigeneity was legally eliminated upon marriage to a non-Indian man. When she left her moral and “racial” community, she joined “civilization” through heterosexual practice. “Civilization” and citizenship (and geographic banishment from her family) was then achieved through the legal union with a non-Indian man. This completely counters Iroquois perceptions of gender roles (and thus a woman's access to institutional power) within communities where women are the carriers of the names, the owners of the land, the ones who appoint chiefs. These narratives pivot through the different ways in which these roles and responsibilities punctuate territory and how they mark it, but also how “rights” are subject to ongoing deliberation and debate. » (Simpson 2014, 161)

Tout comme la loi C-31 décrite au chapitre précédent, la crise d'Oka représente une intrusion du gouvernement fédéral sur les territoires autochtones. La résistance autochtone à ces intrusions témoigne de pratiques de résurgence profondément mohawks :

Oka represents an overt push to eliminate rights to land, while C-31 is a legal bestowal of the state to rerecognize what they had legally eliminated. Oka designates a disappearance, C-31 a reappearance. Both of these events are linked through a state apparatus of eliminations but also through the different citizenship projects that they reveal and that they pronounce in part, through these state-driven attempts to dispossess, to repossess, and to govern the content of Mohawk political orders. (*Ibid.*, 150)

Les Mohawks de Kanasatake et leurs alliés de Kahnawake et d'ailleurs au Canada et aux États-Unis ont tenu tête aux intrusions successives de la ville d'Oka et des gouvernements de Québec et d'Ottawa par l'entremise de la Sûreté du Québec et des Forces armées canadiennes. La défense du territoire mohawk a été basée sur leur propre système politique qui encadre leur relation au territoire :

They assembled and took up arms, doing so in part because they saw the failure of the rights that Canada offered them, the limitations on those rights as tied to land. They did what they did in part because of their own constitutional framework, which decrees that they have to defend their land, their nation, and their Confederacy from encroachment, but also because of the vulnerable and contested nature of the title to their land, land they could never properly or improperly own. (*Ibid.*, 152)

Les Mohawks de partout se sont rassemblés en fonction d'une compréhension commune du territoire et du devoir commun qui leur incombe : protéger le territoire des intrusions coloniales.

Les femmes mohawks ont été repoussées dans l'ombre par les politiques de gestion de l'appartenance de l'État et de la communauté. Après le mariage à un Blanc, elles ont été séparées de leur famille, retirées de leur maison et de leur territoire. Pourtant, elles étaient les premières à orchestrer la défense du territoire à Oka. Leur importance sociale, écartée par la *Loi sur les Indiens*, rejaillit et est remise à jour dans les épisodes majeurs d'intrusions.

Les femmes étaient en avant-plan, alors qu'aux barricades elles se sont dressées entre les guerriers mohawks et les soldats canadiens (Obomsawin 1993). Elles ont ensuite organisé la confrontation dans la pinède. Ce sont elles qui ont orchestré la désobéissance civile pacifique « regardless of blood quantum, clan, or reserve (there were women from Kahnawà:ke there, as well as a few women who had traveled from other reserves, other parts of Canada) » (Simpson 2014, 150). Elles l'ont accomplie sur la base de leur mode de pensée propre, antérieur aux intrusions coloniales et capitalistes sur les terres et les consciences autochtones (*ibid.*, 150).

Ces actions des guerriers et des femmes mohawks démontrent que la conscience historique mohawk est dynamique, qu'elle dépasse les frontières des États et qu'elle favorise l'arrimage de la défense du territoire à leurs pratiques de résurgence. Faire partie du tout mohawk équivaut à partager cette compréhension de la nécessité de défendre le territoire :

The diplomatic history that the people of Kahnawà:ke share with other Iroquois nations and the residue of these encounters are material that rendered them recognizable and important in moments of encounter with other Iroquois nations, with settler peoples, with other Indian communities and nations, and then with the political regimes of the United States and Canada. (*Ibid.*, 32)

Les Mohawks ont conscience des liens historiques qui les unissent et défendent dans le présent leur compréhension commune du territoire et de leur relation entre eux et avec celui-ci. La défense du territoire par les Mohawks rassemblés à Kanesatake et Kahnawake durant la crise d'Oka n'a rien à voir avec leur appartenance à l'un ou l'autre des États-nations qui les encerclent :

They did what they did because they were and are not Canadian citizens, indeed. They did what they did because of a responsibility to their territory, the bodies of their dead who were buried within that territory, and the fearful spectacle of that

responsibility to the military arm of the state as it views Mohawk women, Iroquois women, fulfill their mandates to the territory, to act. (*Ibid.*, 169)

Oka illustre l'invocation dans le présent et la réappropriation à travers l'action et les pratiques de résurgence de l'expérience autochtone d'une souveraineté et d'une identité communes antérieures. En effet, la solidarité entre les Mohawks de partout en Amérique du Nord, évidente lors de la crise d'Oka, démontre « the fundamentally interrupted *and* interruptive capacity of that life within settler society » (*ibid.*, 33). Les entrevues réalisées par Simpson sur l'importance pour la résurgence autochtone de défendre le territoire illustrent cette compréhension commune :

A traditional woman whom I interviewed from another Mohawk community answered my questions on Mohawk identity, nationhood, and territory in this way:

Q: Please give me some words to describe Mohawk people; how would you describe Mohawks to someone that does not know us?

A: Strong, peace loving, funny ...

Q: Are these qualities the same for women as they are for men?

A: These qualities are more pronounced in women.

Q: Please tell me what nationhood is to you?

A: This is the disappearance of the boundaries between our reserves. In the ideal world, we would move through our traditional territory with no impediments, we would restore our relationship with the land as women. We would be free to do these things and not stay on the “ghettos” that they call reserves.

Territory is a large issue in her discourse on identity and nationhood and was throughout the course of the interview. She wanted to see the traditional territory of Mohawk people, which extends down from Kanehsatà:ke into the Ohio Valley, restored. (*Ibid.*, 161)

La section suivante illustre le rôle de ce mode de pensée sur le passage des frontières et sur l'imagination de leur disparition. Simpson continue de tracer des liens entre l'identité Mohawk et la manière de vivre en relation avec le territoire.

### **3.3.2 Passage des frontières**

En plus de questions sur la conception du territoire et sur la souveraineté, les événements d'Oka ont fait ressortir l'enjeu de la citoyenneté. Pour les différents ordres de gouvernement impliqués dans le conflit, les agissements des guerriers mohawks de partout défiaient toute raison. La société dominante et l'État cadrent la crise d'Oka dans un débat de l'ordre et de la loi contre l'illibéralisme et le chaos. De leur côté, par les pratiques de résurgence, ici l'action armée et la désobéissance civile, les Mohawks mettent au défi le sacrosaint principe canadien de la citoyenneté et les droits qui y sont reliés. Ils défient à la fois la citoyenneté du colonisateur et l'expropriation qui fonde et réaffirme sa position dominante sur le territoire (*ibid.*, 151). Le premier ministre Brian Mulroney avançait, en pleine crise, que le gouvernement canadien « [n'allait pas se] plier aux demandes d'un groupe de guerriers *dont certains ne sont même pas citoyens canadiens* » (Mulroney dans Obomsawin; mon italique). En filigrane, Mulroney affirmait que les Mohawks venus de l'autre côté de la frontière canado-américaine n'avaient rien à faire dans la région, en plus de n'avoir rien à dire sur la politique d'ici. Ce geste discursif du premier ministre canadien cherche à invalider les revendications territoriales autochtones en soulignant que certains Mohawks ne sont pas canadiens. Ils viennent d'ailleurs et agissent de manière démesurée et déraisonnable (Simpson 2014, 157), et sont ainsi frappés d'illégitimité. La mobilisation des Mohawks des six nations montre plutôt qu'elles et ils sont citoyens de leur propre nation, que leur résurgence va au-delà de ce que peuvent et désirent octroyer les États-nations. En effet, les valeurs de la société libérale sont exogènes et ne vont pas de soi dans le monde iroquois (*ibid.*, 15). Pour les Mohawks, les arguments du premier ministre Mulroney ne tiennent pas la route :

This was laughable to Mohawks, as they are citizens of their nation; the defense of the Pines was an enactment of that historical obligation to territory and to each other.

[...] [These] Mohawks [...] think, feel, and often act [...] in accordance with texts and philosophical frameworks such as the Kaianere'kó:wa. They also form notions of citizenship from their experiences as travelers, workers, and Indigenous nationals in their own theaters of recognition, or refusal; in the affinal space between each other; according to another political authority; according to their knowledge of each other; and according to their responsibility to their territory, the bodies of the dead, their families. (*Ibid.*, 157)

Tout comme leurs responsabilités envers le territoire, la citoyenneté qu'ils et elles reconnaissent entre eux traverse les frontières.

Aucune autre action des Mohawks ne rend ce fait plus visible que la traversée de la frontière entre les États-Unis et le Canada. Cet acte important est lié à la réalité mohawk de nation-imbriquée. Dans certaines communautés près de la frontière, comme Ahkwesáhsne, cette mobilité est même une condition quotidienne de la vie (*ibid.*, 116). Au passage des frontières, les Mohawks actualisent leur propre citoyenneté et une forme de souveraineté transfrontalière. Ils illustrent alors la différence entre l'*assentiment* d'un mode de pensée propre et le *consentement* au mode de pensée dominant. La frontière devient un lieu d'articulation de leurs droits en tant que membres de la Confédération iroquoise. En ce sens, à aucun autre moment sont-ils et elles aussi Mohawks qu'au passage de la frontière (*ibid.*, 116). Certains Mohawks revendiquent le droit de se déplacer sur le territoire comme au temps où le Canada négociait et interagissait avec eux de nation à nation. Leur passage de la frontière puise dans le langage du traité de Londres<sup>15</sup> : « In the Jay Treaty, the right to traverse the boundaries of the US-British divide freely and without levy was guaranteed for Indian people who were operating in what has been defined as their cultural traditional “nexus” of trade » (*ibid.*, 133).

---

<sup>15</sup> Ce traité de 1795 entre les États-Unis et la Grande-Bretagne doit résoudre certains problèmes qui persistent depuis le traité de Paris signé une décennie plus tôt. Ce traité garantit aux Autochtones le passage des côtés américain et britannique de la frontière en plus du libre commerce entre les différentes nations autochtones sur ces territoires.

Néanmoins, il est difficile pour les Mohawks de se déplacer sur le territoire d'une manière qui concorde avec l'image qu'ils ont d'eux-mêmes, avec leurs droits en tant que Mohawks et avec leurs responsabilités envers le territoire (*ibid.*, 131). Il y a un monde de différence entre leur compréhension de leurs droits et la gestion étatique de leurs traversées des frontières – une incommensurabilité entre leur compréhension des traités et celle de l'État qui les interprète. Qu'est-ce qui justifie ce fossé interprétatif? L'acte d'affirmation mohawk est mal vu par les États-nations en charge de la frontière et leurs agents. Ceux et celles qui traversent la frontière sont considérés comme étant anormaux puisqu'ils et elles « interpret and deploy their own sovereignty in ways that refuse the absolute sovereignty of at least two settler states, and in doing so they reveal the fragility and moral turpitude of those states » (*ibid.*, 115). Au Canada, la détérioration de la relation entre les Mohawks et l'État depuis l'époque des traités en est un facteur. Les Mohawks sont passés d'interlocuteurs à pupilles de l'État. Pour ce dernier, ils doivent maintenant être protégés de la frontière. La souveraineté autochtone a été associée par la société d'occupation à la sauvagerie – l'enjeu de la frontière a été associé à celui de la contrebande et de la criminalité : « Mohawks were then equated with lawlessness, and lawlessness with Indigenous sovereignty. Indigenous sovereignty carried the residue of savagery » (*ibid.*, 141). Cette situation a conduit les systèmes politiques autochtones à être dénigrés et non reconnus. La *Loi sur les Indiens* de 1876 visait précisément à forcer l'ordre et à contenir le présumé chaos des nations autochtones : « Indians [...] must have their savagery recognized first, in order to be governed » (*ibid.*, 144). Depuis le 11 septembre 2001, les Autochtones ont donc été amalgamés aux autres menaces à la sécurité des frontières, « rendering perhaps all bodies with color as border transgressors with the presumed intent

to harm » (*ibid.*, 123). Le refus de la part de certains Autochtones de reconnaître et de consentir au tracé actuel de la frontière – c.-à-d. à l'occupation du territoire – nourrit les anxiétés coloniales et alimente la réponse légale de confinement de la part de l'État colonial. Pour passer la frontière selon leur appartenance, le fardeau de la preuve est mis du côté des Autochtones au quotidien : « The burden of proof is on you to prove who you are—you know that, don't you? These cards don't mean anything » (*ibid.*, 120).

Comment expliquer alors la détermination à affirmer la citoyenneté mohawk au passage de la frontière? Pourquoi continuer de faire valoir ses droits devant une telle surveillance et insistance de la part des autorités? En se reconnaissant soi-même comme membre de sa nation en traversant la frontière, un ou une Mohawk se bute aux limites de la reconnaissance offerte par les États-nations. Cette pratique prend alors la forme d'une *affirmation* de souveraineté :

Although crossers may perceive of themselves as members of a sovereign nation, the state may not. The criteria for recognition laid out by the state may render the right to exercise the Haudenosaunee right a claim, and a claim that is difficult to prove or to maintain without the proper identification and proof, but still, they try. (*Ibid.*, 117)

Cette affirmation n'est pas simple. Elle n'est jamais réglée. Au passage de la frontière, un effort politique de négociation est requis. Une expérience de gymnastique identitaire se déroule dans les échanges avec les agents de l'État. C'est ce que Simpson décrit comme « l'expérience de la traversée » : le moment où converge la loi, l'Histoire et le corps (*ibid.*, 117). Ce moment révèle une confrontation entre l'intention d'affirmer la souveraineté autochtone au passage à la frontière et l'autorité canadienne personnifiée par les gardes frontaliers :

[We] were committed to having our Mohawk identity and, by extension, our Jay Treaty rights, upheld from the moment we attempted to cross to the moment we finally did cross the border. This was made difficult by the interpretive spin on the

Jay Treaty (as limited to the Northeast, as gendered, and racialized) that was put forth by particular guards. (*Ibid.*, 123)

Cette pratique révèle le tracé alternatif du territoire selon les Mohawks. Au sein de ce tracé, le commerce et les déplacements des Mohawks ne brisent pas la loi, alors que ces actions sont honnêtement dans la lignée de leurs interprétations légales et philosophiques du traité :

Although [they] are border crossers, they are not border transgressors, because they have this unique temporal and rights-based relation to the nation-states of the United States and Canada. This relation is temporal because the Haudenosaunee predate both political regimes. Their unique legal and historical arrangements with these regimes reflect the importance of this temporal arrangement. [It] is also because of this temporal relationship to these settler regimes that the geopolitical boundary of the United States–Canada border actually transgresses them. (*Ibid.*, 124)

Un exemple précis de cette gymnastique identitaire de l'expérience de la frontière est celui de trois Mohawks de Kahnawake voyageant à l'international avec des passeports Haudenosaunee. Bloqués par les douanes au Salvador, ils ont refusé les titres de voyage d'urgence délivrés par le Canada. En conséquence, ils ont été détenus des semaines jusqu'à ce qu'ils puissent retourner au Canada sous leurs propres passeports. Cette détention délibérée au Salvador marque un assentiment envers leur forme d'organisation politique qui précède celle de l'État colonial qui reconnaît (*ibid.*, 182). Un second exemple concerne l'*Iroquois Nationals Lacrosse Team*, qui décide de ne pas participer à la coupe du monde de 2010 puisque le Royaume-Uni ne reconnaît pas la validité des passeports de la confédération. Les joueurs, tout comme les trois voyageurs pris au Salvador, sont les destinataires de l'arc historique du colonialisme d'occupation. Plutôt que d'en être victimes, ils utilisent l'occasion pour revendiquer leurs droits : « As such, the young men are not being excluded from the nation-state; they are refusing inclusion within it. They are asserting rights based on a prior agreement » (*ibid.*, 182). Au lieu de consentir à l'interprétation des traités par les États coloniaux, ils s'y refusent et s'affirment

politiquement. En agissant en cohésion avec leurs principes politiques, l'équipe perd le droit de jouer au tournoi mais gagne autre chose. En refusant de consentir à l'autorité de l'État-nation sur la frontière, l'équipe obtient un moment et un lieu propices à l'assentiment de ses propres principes relatifs au territoire. En fin de compte, le jeu en vaut la chandelle :

[The] price is demobilization, not being able to compete. However, this may not be a price at all if the gains exceed it. Here the gain is the assertion of the principle, the sign of the other political authority, vibrant and insistent, and the suggestion of possibilities beyond the horizon of what we may think is a "good" or a "gift"—travel, competition, winning, the givenness of citizenship, the givenness of settlement. (*Ibid.*, 183)

Les frontières des États-nations poussent les Autochtones à une forme de relation unique avec le territoire : une appartenance supra-territoriale. Elle est au-dessus et au-delà du territoire canadien et lie entre eux les territoires mohawks. Pour le sentiment d'appartenance mohawk, la symbiose entre les territoires mohawks au sein de la confédération iroquoise est un impératif à la fois symbolique et territorial (*ibid.*, 186). A priori considérées comme hostiles et déraisonnables par les États en question, ces pratiques de résurgence sont transformatives car elles vont au-delà de ce que l'État colonial offre et affirment une citoyenneté et un mode d'appartenance au territoire unique et reconnu, sinon par l'État, certainement entre les membres de la confédération iroquoise.

### **3.4 Conclusion**

La lutte dénée des années 1970 était basée sur un rapport unique avec le territoire. C'est le cercle – fondamentalement opposé à une utilisation mercantile et hiérarchique du territoire – qui informait les critiques anticapitaliste et anticoloniale dénées. Cette compréhension du monde a pour unité de mesure le lieu, et confère un sens de responsabilité envers le territoire et tous ceux qui y vivent. Elle est à l'opposé de la conception européenne du temps qui régit les relations humaines. En ce sens, les pratiques de résurgence basées sur

le cercle, comme celles au cœur de la résistance dénée, recèlent un potentiel transformatif important qui ancre l'action politique et la vie quotidienne dans le territoire (3.2.1). Non seulement les trois propositions faites par les Dénés à l'État se basaient sur ce mode de pensée, mais elles cherchaient à décoloniser les fondements de la relation politique et économique entre les peuples autochtones et l'État (chapitre II). Ces propositions visaient à transformer la manière d'exercer le pouvoir politique sur leurs territoires : relation d'indépendance mutuelle, décentralisation du pouvoir, économie autosuffisante, délibération par consensus, développement respectueux du territoire, etc. Elles témoignent d'un investissement des valeurs du cercle dans les objectifs politiques des Dénés. La vie politique des TNO devait être en harmonie avec les principes culturels et philosophiques dénés (3.2.2). Pour Coulthard, la résurgence doit retourner aux valeurs du cercle ainsi qu'aux valeurs progressistes et anticapitalistes qui recentrent la relation avec le territoire comme priorité de la vie politique et ancrent les individus dans leur territoire.

La gestion de l'appartenance vue au chapitre précédent est pour Simpson la conséquence d'une peur de disparaître du territoire. La crise d'Oka a rendu visible cette peur. La défense du territoire à Kanasatake repose sur un fondement politique unique et un devoir mohawk de défendre le territoire contre toute intrusion coloniale. Le rôle social des femmes, mis sous silence par la *Loi sur les Indiens*, a été rendu visible lors de la résistance. Cela indique que malgré les intrusions dans les terres et les consciences autochtones, les valeurs du cercle demeurent vivantes et encouragent les Mohawks à faire coïncider la protection du territoire avec leurs pratiques de résurgence (3.3.1). Les Mohawks ont démontré à Oka que la citoyenneté qu'ils se reconnaissent entre eux dépasse les frontières des États-nations. La frontière est le lieu où leurs droits et leur souveraineté se butent à

l'interprétation des traités faite par l'État. Elle est l'un des endroits où leur souveraineté prend alors la forme d'une affirmation. Le ou la Mohawk n'est pas un contrevenant de la frontière, alors qu'il la traverse selon son honnête interprétation des traités qui garantissent son droit de passage. Contrairement à ce que les agents de l'État peuvent penser, il ne s'agit pas un acte hostile, mais plutôt transformatif : l'affirmation d'une relation au territoire unique basée sur un mode de pensée radicalement différent de celui de la société dominante. L'assentiment ancre ainsi les pratiques de résurgence mohawks dans le territoire qu'elles et ils habitent et arpentent (3.3.2).

La reconnexion au territoire est un objectif qui traverse la littérature sur la résurgence. Les tenants de cette perspective illustrent la différence entre le lieu et le temps (Deloria Jr. 2003, 72). Le lieu est nécessaire – en tant que théâtre – à la création de relations entre les êtres vivants : « space is spiritual in the sense that it is there to establish relationship between ourselves and other beings so that we can sustain ourselves and augment our sense of the good life » (Maracle 2015, 121). La frontière est une conséquence concrète de la dichotomie des deux modes de pensée : « We know that borders are illusions. We also know that these borders are critical to those who benefit from the illusions. We understand » (*ibid.*, 16). La frontière brise la relation entre l'espace et la communauté, et ainsi empêche ou ralentit le développement artistique, spirituel et conscient du groupe. En ce sens, la colonisation « leaves no space for our free and intellectual development » (*ibid.*, 125). L'espace autochtone, déconstruit et découpé par le colonialisme, est nécessaire aux Autochtones pour reconstruire leurs systèmes (*ibid.*, 119). Il ne s'agit pas d'un simple combat sur des considérations matérielles, mais d'une lutte symbolique sur le sens qu'on accorde à la terre :

The meaning of land emerges in the historical specificity and cultural practice of Native North American lifeworlds [...] It is enacted and acted upon every time Native people hunt or fish, plant gardens, visit the graves of ancestors, offer tobacco to spirit rocks, or acknowledge the interrelatedness of these experiences of everyday life. But the meaning of land is also expressed in the stories people tell about heritage and ceremony, people and places, travel, conflict and loss. Not only the ownership of land but also the meaning of land was erased and devalued in the policies that emerged to exterminate or acculturate Indians [...] In the collective heritage of struggle and settlement—of reservations, resource exploitation, and land allotments—the meaning of land that emerges in the lived experience of current practice of Native people is interwoven with images of painful displacement, forced acculturation, and enduring indigence. (Valaskakis 2005, 94)

Le sens du lieu est toujours à négocier avec l'État colonial. Il est entrelacé dans les représentations reconstruites du passé, les pratiques du présent et les possibilités du futur (Maracle 2015, 124). Les pratiques de résurgence des Dénés et des Mohawks sont entrelacées dans cette négociation constante de nos relations au territoire. Elles doivent transformer les liens de nature coloniale entre les individus et ce territoire.

Après la transformation du rapport à l'État et la reconnexion au territoire, le chapitre IV traitera de la régénération des relations entre tous les êtres vivants. Pour Coulthard, il s'agit de se réappropriier les émotions jugées nocives par les récents processus de réconciliation au pays. Cette réappropriation permet aux Autochtones de s'éloigner des formes de reconnaissance par le haut ou coloniales offertes par l'État. Par la purge des valeurs coloniales intériorisées et la résistance à la réconciliation inégale, Coulthard distingue la reconnaissance par le haut de la reconnaissance des Autochtones entre eux. Chez Simpson, il sera question des enjeux de citoyenneté effleurés dans le présent chapitre. Afin de régénérer les relations entre tous les êtres, Simpson explore la réappropriation par les Mohawks du droit de réfléchir et de discuter à propos d'eux-mêmes sans la contrainte d'authenticité fixée par les colonisateurs. Ce travail se situe en opposition aux travaux anthropologiques ethnocentristes européens. Toujours à partir de Kahnawake, Simpson

décrit le travail quotidien nécessaire à cet effort de réappropriation de la citoyenneté mohawk par les Mohawks.

## Chapitre IV

### Régénération des êtres humains et des relations entre tous les êtres

#### 4.1 Introduction

Ce chapitre porte sur la régénération des relations entre tous les êtres par les pratiques de résurgence transformatives. À l'aide de divers auteurs et auteures, les trois chapitres précédents ont permis de décrire plusieurs facettes du colonialisme. Pour Fanon, une autre caractéristique fondamentale de la structure coloniale est qu'elle est une source inépuisable d'immobilisme et de passivité (Coulthard 2018, 194). Les colonisés sont pris dans une sorte de marasme : le colonialisme est nié par l'État, ce qui tend à reproduire ce *statu quo*. Le Canada se contente de reconnaître que son malencontreux passé « a blessé les sujets autochtones à un point tel qu'ils refusent ou qu'ils sont incapables de tourner la page sur leur passé » (*ibid.*, 214). Pour se déprendre de cette situation, les colonisés ont fini par se tourner vers des pratiques transformatives d'autoreconnaissance plutôt que de chercher à soutirer la reconnaissance d'un État colonial obstiné. Pour ébranler le *statu quo*, Fanon pointe en direction d'une prise de conscience collective et d'un déplacement des formes de reconnaissance par le haut vers des formes de reconnaissance par le bas : « L'immobilité à laquelle est condamné le colonisé ne peut être remise en question que si le colonisé décide de mettre un terme à l'histoire de la colonisation, à l'histoire du pillage, pour faire exister l'histoire de la nation, l'histoire de la décolonisation » (Fanon 1961, 58).

Le présent chapitre décrit un certain nombre de pratiques d'autoreconnaissance développées par les peuples autochtones. Elles peuvent être considérées comme une alternative aux formes imposées de reconnaissance par le haut (Coulthard 2018, 188). Pour Coulthard, une situation de « névrose stagnante » contribue à la diffusion d'un sentiment

fort de ressentiment chez les peuples autochtones (*ibid.*, 193). Alors que l'État colonial cherche à confiner l'existence autochtone au passé, le ressentiment et la colère permettent de ramener la conscience du colonialisme dans le présent (*ibid.*, 218). Cette conscience a le potentiel politique de transformer la manière dont la reconnaissance est abordée. Ce chapitre renchérit sur la compréhension du ressentiment chez Coulthard étudiée au chapitre 2. Il aborde également la question de l'appartenance à Kahnawake telle qu'analysée par Simpson, c'est-à-dire sous l'angle de la reconnaissance entre les citoyens d'une même communauté. L'imposition par l'État du système de gouvernance coloniale sur les communautés – et particulièrement sur les femmes autochtones – a eu des conséquences structurelles profondes sur la manière dont les citoyens de Kahnawake reconnaissent les gens qui les entourent. Alors que la reconnaissance et la réconciliation offertes par le haut sont présentées comme les seules options, Simpson avance que l'action politique des membres de la communauté permet de nouveaux modes de reconnaissance plus justes au sein de la communauté (2014, 193). Les pratiques de résurgence s'intéressent ainsi à reconnecter les êtres humains entre eux par la création de sentiments de reconnaissance partagés.

*Les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives au sens où elles sont des pratiques de liberté politique qui régénèrent les êtres humains et les relations entre tous les êtres.* Ce chapitre présente les différentes manières pour les Autochtones de se reconnaître entre eux plutôt que de rechercher la reconnaissance de l'État colonial, toujours partielle et conditionnelle. Coulthard rejette l'idée que le ressentiment et la colère, qui nuisent au pardon, sont invariablement néfastes dans un processus de réconciliation. Elles ne nuisent qu'à l'État si celui-ci cherche à maintenir les acquis coloniaux de ce « monde

de statues » (Fanon 1961, 68) (4.2.1). Pour Coulthard, ces sentiments représentent plutôt le premier pas des colonisés dans leur rejet nécessaire des valeurs des dominants. En effet, se replonger dans ces émotions n'est pas un symptôme d'une fixation malsaine avec son passé; il s'agit plutôt d'un processus qui permet de générer des efforts politiques de transformation anticoloniale (4.2.2). C'est seulement une fois les sentiments intériorisés purgés que les Autochtones peuvent commencer à rebâtir les relations entre chacun d'eux. Chez Simpson, la régénération passe par l'autoreprésentation des Autochtones dans la littérature (4.3.1). Cet effort permet aux Mohawks de s'éloigner du canon européen, lequel fige leur identité dans le passé et les condamne au rôle d'« inauthentiques intraitables ». De plus, la régénération est favorisée par une appartenance renouvelée à la communauté. En effet, la citoyenneté de sentiments (*feeling citizenship*) à Kahnawake, que Simpson décrit à travers ses entretiens avec des femmes mohawks de la communauté, constitue une manière unique de contribuer au tissu social en tournant le dos à l'État colonial (4.3.2).

## **4.2 Coulthard**

### **4.2.1 Le ressentiment en tant que *colère politisée***

Coulthard confère un potentiel transformatif à la colère et au ressentiment pour les Autochtones. Ces émotions peuvent mener à des subjectivités et à des pratiques anticoloniales (*ibid.*, 192). Le ressentiment, introduit au chapitre II de ce mémoire, apparaît ici comme une extériorisation de ce qui a été intériorisé par le colonisé (*ibid.*, 195). Dans la littérature, le concept de ressentiment a été principalement influencé par l'œuvre de Nietzsche. Le ressentiment chez Nietzsche emprisonne l'humain dans une émotion qui

l'empêche d'être véritablement créateur.<sup>16</sup> Si le monde qui l'entoure est mauvais, l'*homme de ressentiment* est bon. En ce sens, l'humain est prisonnier, condamné à *réagir* à la société injuste qui l'entoure. Le ressentiment enferme donc l'individu dans la négation :

Alors que toute morale noble précède d'un dire-oui triomphant à soi-même, la morale des esclaves dit non d'emblée à un « extérieur », à un « autrement », à un « non-soi »; et c'est *ce non-là* qui est son acte créateur. Ce retournement du regard évaluateur, cette *nécessité* pour lui de se diriger vers l'extérieur au lieu de revenir sur soi appartient en propre au ressentiment : pour naître, la morale des esclaves a toujours besoin d'un monde extérieur, d'un contre-monde [...] son action est fondamentalement réaction. (Nietzsche 2002, 48)

C'est cette vision du ressentiment qui affublerait les Autochtones selon l'État colonial (Coulthard 2018, 191). Le ressentiment semble donc rendre improbable la régénération des liens entre tous les êtres, alors qu'il force l'individu à se tourner vers l'extérieur, vers la réaction contre l'*Autre* mauvais. Coulthard reconnaît ces limites au ressentiment et à la colère. En effet, ces émotions peuvent être malsaines et paralysantes (*ibid.*, 191). Dans le domaine de la politique de la reconnaissance, ces réactions sont « vues comme des pathologies qu'il faut guérir » (*ibid.*, 190). Coulthard explique à cet effet la grande influence de Nietzsche et de sa *Généalogie de la morale*, qui associe le ressentiment à la passivité rétrograde et réactionnaire, à une abnégation de liberté. Empreint de ressentiment, le colonisé risque bel et bien de demeurer coincé dans le passé colonial.

Coulthard ajoute toutefois que ce type de réflexion sur le passé n'est pas toujours négatif. À travers le ressentiment, « le colonisé commence à *désirer* ce dont on l'a privé :

---

<sup>16</sup> La seule création de l'homme du ressentiment est justement un Autre, un dominateur qui est *absolument mauvais*, et qui par conséquent fait de lui-même un être *absolument bon* : « L'insurrection des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et engendre des valeurs : le ressentiment d'êtres tels que la véritable réaction, celle de l'acte, leur est interdite, qui ne s'en sortent indemnes que par une vengeance imaginaire » (Nietzsche 2002, 48). Bien que différent chez Max Scheler, son *homme de ressentiment* demeure empreint d'une perversion des valeurs *objectivement* bonnes et du Sacré (Scheler 1970, 139).

son territoire, sa liberté, et sa dignité » (*ibid.*, 194). La création de l'ennemi colonial, l'*autre* mauvais, contribue à effriter la structure coloniale intériorisée. Il s'agit du début du rejet de la suprématie des valeurs blanches qui ont permis de justifier sa domination et l'exploitation de son territoire. Il y a alors une reconnaissance au sein du groupe de la valeur intrinsèque de ce groupe : « Ce nouveau ressentiment à l'égard des valeurs coloniales incitera éventuellement le colonisé à affirmer le mérite de ses propres traditions et civilisations, une affirmation qui génère à son tour des sentiments de fierté et de certitude de soi absents de la période coloniale » (*ibid.*, 196). Le ressentiment pousse à célébrer et à affirmer les cultures et les traditions autochtones brimées par les stratégies coloniales d'assimilation. La valeur n'est plus accordée par le dominant. Le ressentiment permet donc un déplacement : l'individu colonisé passe de la passivité qui caractérise l'intériorisation, au ressentiment, puis à une prise de conscience accrue de sa situation et enfin à une posture de rejet du colonialisme. Le ressentiment est alors réfléchi en tant qu'extériorisation de ce qui a été intériorisé (*ibid.*, 195). La colère et le ressentiment « témoignent d'une "rupture" importante dans les formes de sujétion coloniale qui ont jusqu'ici gardé le colonisé "à sa place" » (*ibid.*, 196). L'interruption de la sujétion coloniale provoquée par ces réactions émotives fait naître de nouvelles subjectivités anticoloniales (*ibid.*, 196). Celles-ci contribuent à la formation chez les individus et les peuples de pratiques « décolonisantes » transformatives (*ibid.*, 193). Ces réactions affectives possèdent donc un potentiel émancipateur, un potentiel de liberté, de décolonisation et de résurgence, et peuvent « mener à des formes de résistance anticoloniale qui reposent sur des subjectivités politiques autochtones transformées » (*ibid.*, 192).

Pour Coulthard, cette lutte historique s'est enclenchée après la Commission royale

sur les peuples autochtones (CRPA) dont les travaux se sont déroulés de 1991 à 1996. Bien que la CRPA témoigne d'un dialogue collectif démocratique pour « décoloniser la relation entre les peuples autochtones et les populations non autochtones au Canada » (*ibid.*, 204), le rapport ne va pas assez loin alors que les Autochtones demeurent subjugués à l'autorité canadienne, leur territoire et leur souveraineté en « position subalterne au sein de la structure politique et économique de la souveraineté canadienne » (*ibid.*, 204). L'« appel à la réconciliation et à la reconnaissance » de la Commission aurait plutôt eu pour effet de minimiser l'importance du militantisme autochtone ayant culminé avec la résistance de Kanesatake un an auparavant (*ibid.*, 204). Elle a donc servi à mitiger la résurgence née de colère et de ressentiment qui menaçait de « perturber la souveraineté du colonisateur sur les territoires et peuples autochtones » (*ibid.*, 204). En effet, le ressentiment avait le potentiel de servir de carburant à des pratiques de réconciliation permettant la décolonisation de la relation entre les Autochtones et l'État. L'avantage et les possibilités que permet le ressentiment se doivent d'être mobilisés dans les pratiques de résurgence. Il paraît illogique et risqué de s'en débarrasser alors que l'alternative est de céder au pouvoir colonial qui souhaite « une attitude plus conciliante et constructive » envers lui (*ibid.*, 205).

Les émotions comme le ressentiment et la colère, écrit Coulthard, ont donc des implications politiques concrètes<sup>17</sup> « dans la création de pratiques de résistance et de résurgence culturelle, toutes deux nécessaires pour bâtir une relation plus juste avec les populations non autochtones en ce qui a trait aux territoires que nous partageons aujourd'hui » (*ibid.*, 205). Elles permettent l'expression de la souveraineté autochtone. Elles mènent à des actions directes après le refus de l'État de respecter les droits reconnus

---

<sup>17</sup> Elles s'avèrent encore plus importantes et nécessaires alors que l'État refuse d'appliquer les conclusions de la CRPA.

par l'article 35 (1) de la Loi constitutionnelle de 1982<sup>18</sup> : occupations, blocus, barricades, barrages, luttes contre développement pétrolier, contre la coupe à blanc, contre les développements de peuplement sur leur territoire. Ces actions indiquent que les Autochtones n'ont plus l'intention d'attendre les négociations de bonne foi entre l'État et leurs leaders pour en arriver à une relation plus juste<sup>19</sup>. C'est en ce sens que, pour Coulthard, le ressentiment témoigne d'une intransigeance envers les formes continues de sujétion coloniale qui demeurent inacceptables :

[Ce] qui est implicitement représenté par l'État comme une forme négative de *ressentiment* autochtone — c'est-à-dire une incapacité apparemment pathologique chez les Autochtones à se débarrasser des séquelles du passé — est en fait une manifestation vertueuse de *ressentiment* : en d'autres termes, de notre indignation amère et notre colère persistante face aux injustices historiques et actuelles perpétrées par l'État colonial. Ce que l'on identifie dans le discours canadien de la réconciliation comme une incapacité malsaine et débilitante à pardonner et à aller de l'avant est en fait un témoignage de *conscience critique*, de notre sens de la justice et de l'injustice, et de notre compréhension et de notre refus de nous *réconcilier* avec une violence structurelle et symbolique encore éminemment présente dans nos vies. Il faut donc comprendre le ressentiment collectif et individuel des Autochtones — exprimé comme un *refus de pardonner* — comme la preuve affective que nous tenons profondément à notre identité, à notre territoire, et à nos collectivités culturelles, ainsi qu'aux droits et obligations dont nous sommes investis en tant que Premières Nations. (*Ibid.*, 215)

Le ressentiment ne peut pas contribuer seul à la libération des colonisés. Il représente plutôt « un tournant important dans la prise de conscience individuelle et collective du colonisé » (*ibid.*, 195).

#### 4.2.2 Reconnaissance par le haut *versus* reconnaissance de soi

---

<sup>18</sup> « Les droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés » (Loi constitutionnelle de 1982, Article 35 (1)).

<sup>19</sup> Même dans les situations où le ressentiment nuirait à court terme aux relations entre les Autochtones et l'État, cette expression demeure moins nocive que la relation coloniale qu'elle dénonce et critique. Comme Alfred le mentionne, la responsabilité de la violence revient à l'État, pas à ceux qui contestent les injustices maintenues par celui-ci (Coulthard 2018, 205).

La réconciliation vise à rendre cohérentes les affirmations souveraines et les demandes autochtones avec le cadre politique normatif de la société dominante. Comme mentionné au chapitre II, pour atteindre la réconciliation, l'État souhaite que les Autochtones passent par-dessus leur ressentiment, émotion qui empêche l'atteinte d'une relation harmonieuse entre tous. Cette position part du postulat de l'État colonial que la colère et le ressentiment sont invariablement des émotions négatives et nocives pour un processus de régénération. Coulthard avance plutôt que certains contextes politiques justifient la présence du ressentiment. Au Canada, il serait utile et justifié à cause du caractère non transitionnel de la politique de la reconnaissance. L'État applique les mécanismes de justice transitionnelle alors qu'il n'y a pas eu de passage d'un régime autoritaire à un régime démocratique. La rupture avec les modes de gouvernance d'acquisition territoriale et d'élimination n'a simplement pas eu lieu, ce qui correspond pour l'auteur à une amnésie sélective du colonialisme (*ibid.*, 187). Dans certains cas d'injustice, le ressentiment peut représenter le geste automatique d'une désapprobation morale. Selon Coulthard, chez les Autochtones, ces expressions individuelles ou collectives,

loin d'être une affliction paralysante et malsaine, peuvent en effet aider à faire émerger des pratiques d'auto-affirmation qui réhabilitent les subjectivités autochtones et les formes de vies décolonisées que les politiques de la reconnaissance et de la réconciliation n'ont jusqu'à présent pas su créer. (*Ibid.*, 188)

Pour l'État, le ressentiment paralyse et empêche de tourner la page. Pour Coulthard, le ressentiment peut s'avérer une expression politique viable, qui se distingue de la simple frustration par son aspect *politique*. Comme réaction à une situation politique considérée injuste, le ressentiment est une colère politisée, « un indicateur affectif de notre estime et de notre respect de soi » (*ibid.*, 189). Il équivaut à une affirmation de soi et correspond à une étape nécessaire du labeur quotidien associé aux pratiques de résurgence par la base, à

la racine des luttes autochtones pour la liberté. Cette reconnaissance de soi s'oppose donc à la reconnaissance par le haut offerte par l'État. Les pratiques culturelles d'autoreconnaissance développées et *choisies* par les peuples autochtones peuvent être considérées comme une alternative aux formes *imposées* de reconnaissance (*ibid.*, 188).

Pour certains auteurs, tel Nietzsche, la reconnaissance de soi issue du ressentiment demeure au mieux limitée politiquement. Jean-Paul Sartre, par exemple, se base sur le cas de l'antisémitisme européen pour renverser la dialectique maître-esclave de Hegel détaillée au chapitre II. La reconnaissance de l'Autre étant une objectivation, une détermination – l'Autre a le pouvoir de me forcer dans un processus d'auto-objectivation –, le seul espoir pour s'en sortir est d'objectiver à son tour l'Autre, ce qui fait de cette dialectique chez Sartre un « bras de fer perpétuel » au cours duquel la liberté s'obtient au terme d'un combat d'entre-objectivation (*ibid.*, 225). Certains individus ou groupes seraient surdéterminés, et donc incapables de triompher dans ce revirement de l'objectivation. Deux postures sont alors possibles : l'inauthenticité et l'authenticité. La première revient à nier son identité et ainsi à s'abandonner dans cette objectivation, à capituler, à intérioriser complètement les valeurs blanches si l'on suit le vocabulaire de Coulthard. La seconde équivaut au contraire à l'affirmation de son identité : « il tire son orgueil de son humiliation » (Sartre dans *ibid.*, 227). Cet acte d'autodétermination prive le raciste de son pouvoir discursif (*ibid.*, 227). L'autoaffirmation authentique de Sartre est donc pour Coulthard un outil nécessaire contre les divers pouvoirs de détermination, mais elle est limitée vis-à-vis les rapports sociaux qui sous-tendent ce racisme systémique. L'affirmation culturelle aurait donc un potentiel transformateur somme toute faible : les conditions qui maintiennent le système en place en restent indemnes. En bref, pour Sartre, le conflit du racisme n'est qu'un subterfuge devant

les véritables coupables de la lutte des classes. Si les conditions matérielles d'assujettissement sont transformées, l'affirmation culturelle n'est plus nécessaire. Elle représente donc un stade transitoire vers une société libérée plutôt qu'une fin en soi. Les colonisés deviennent alors une classe qui existe afin de lutter pour ses intérêts, de prime abord, soit d'éliminer les conditions qui la font exister : le colonialisme. La prise de conscience des colonisés diverge ainsi de celles des Blancs. Elle se veut « opposition subjective » (*ibid.*, 231). « On ne peut détruire les rapports sociaux qui donnent naissance à l'exploitation capitaliste et à la domination raciste sans d'abord comprendre pleinement les effets que la suprématie blanche a suscités chez ceux qui y sont soumis », résume Coulthard (*ibid.*, 232). En contexte colonial, ce stade transitoire est une condition *sine qua non* de la transformation de la société. La posture inauthentique peut produire chez le colonisé un désir de fuir, d'être reconnu comme un Blanc<sup>20</sup>. Il s'agit d'une assimilation, ou d'une intériorisation chez Coulthard. Ce désir pathologique produit et renforce les rapports sociaux coloniaux. La question de l'œuvre de Fanon est en ce sens : « quelles formes de pratiques décoloniales les individus et les collectivités doivent-ils adopter afin de subvertir l'interaction entre la structure et la subjectivité qui soutiennent les rapports coloniaux? » (*ibid.*, 235).

---

<sup>20</sup> Sartre ajoutera plus tard une nuance : un Juif parmi les Blancs peut se nier, mais un Noir n'a pas cette chance. Ce dernier est donc forcé à l'authenticité (*ibid.*, 230).

Face à cet enjeu, Sartre nie<sup>21</sup> toute autre utilité à cette subjectivation hors de la symbiose avec la lutte des classes. Pour Fanon, dans le cadre de la reconnaissance, la négritude est à la fois nécessaire et limitée<sup>22</sup>. Pour Coulthard, cela passe en premier lieu par l'atténuation des impressions négatives intériorisées. Il rappelle à cet effet les écrits de Fanon dans *Peau noire, masques blancs* : s'il est impossible pour le colonisé de recevoir la reconnaissance du « monde blanc », il doit « s'affirmer [lui-même] en tant que NOIR [...] Puisque l'autre hésitait à [le] reconnaître, il ne restait qu'une solution : [se] faire connaître » (Fanon dans *ibid.*, 236). Cette affirmation suscite chez Fanon des sentiments « d'émancipation, d'estime et de mobilisation [...] de valeur, de dignité et de respect que la reconnaissance octroyée par la société dominante avait été incapable de satisfaire et qu'elle avait même affaiblis » (*ibid.*, 236). Il s'agit du moment où le colonisé force le monde colonial à s'accommoder de lui, et non l'inverse. Tel que discuté au chapitre II, on ne s'en remet plus à l'État pour réparer les « torts passés ». C'est pourquoi, Fanon, sans rejeter la reconnaissance, « tourne plutôt notre attention vers les pratiques culturelles d'autoreconnaissance individuelles et collectives que les populations colonisées déploient pour s'émanciper, au lieu de compter exclusivement sur la société et l'État coloniaux pour le faire à leur place » (*ibid.*, 221). Fanon concevait ces pratiques de régénération de la

---

<sup>21</sup> « La Négritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement, *moyen et non fin dernière* » (Sartre Coulthard 2018, 233). Fanon rejette cette vision « simpliste » de cette quête de reconnaissance : « Quand je lus cette page, je sentis qu'on me volait ma dernière chance [...] On avait fait appel à un amis des peuples de couleur, et cet ami n'avait rien trouvé de mieux que de montrer la relativité de [notre] action » (Fanon, *dans ibid.*, 236). Sans possibilité de reconnecter avec l'histoire de son identité noire, « [pas] encore blanc [et] plus tout à fait noir », Fanon se sentait damné, comme si la conscience qu'il venait d'acquérir lui était ravie.

<sup>22</sup> Premièrement, cette subjectivation ne représente qu'une inversion du discours colonial : elle valorise ce qui a été dénigré et est donc fixée par une structure de valeur coloniale. Deuxièmement, elle demeure essentialiste, alors qu'il n'existe pas de sujet noir unifié, l'expérience noire est ambiguë, ses traits essentiels sont plutôt des fictions coloniales. Troisièmement, elle est élitiste, plus intéressée par l'histoire culturelle que par l'économie politique et les conditions matérielles de ceux qui combattent le colonialisme sur le terrain (*ibid.*, 238 à 240).

culture, de l'histoire et de l'identité des colonisés comme une pierre angulaire dans la lutte transformative pour la liberté (*ibid.*, 223). En effet, la lecture de Fanon par Coulthard révèle que le potentiel de cette subjectivation « repose sur l'habileté de ces projets à *mobiliser une pratique* qui s'attaque à la fois aux aspects structurels et aux aspects subjectifs de la domination coloniale » (*ibid.*, 241, je souligne). En ce sens, la subjectivation, l'utilisation des sentiments comme la colère et le ressentiment est une étape dans la décolonisation, mais « l'ensemble des pratiques associées à l'autoreconnaissance sont valables seulement si elles rétablissent les colonisés à titre de protagonistes qui cherchent à *transformer* la structure sociale coloniale » (*ibid.*, 241, je souligne). Au cours du processus, l'histoire et la culture deviennent des figurantes derrière la lutte pour la liberté (*ibid.*, 242).

Au final, « le “corps à corps de l'indigène avec sa culture” n'a qu'une seule fin logique : “la libération totale du territoire national” » (*ibid.*, 247). Fanon et Coulthard reconnaissent en effet une « fonction transformatrice à l'auto-affirmation culturelle dans la lutte pour la liberté et contre la domination coloniale » (*ibid.*, 248). C'est seulement une fois le colonialisme renversé qu'une véritable culture purgée des sentiments intériorisés peut émerger, en parallèle d'un « ensemble tout nouveau de rapports économiques, culturels et sociaux » (*ibid.*, 248). Voilà pourquoi « plonger dans le gouffre du passé » et dans les sentiments qui accompagnent une telle démarche est transformateur : cela permet de recentrer les efforts des colonisés loin de la quête de la reconnaissance de l'État, vers des modes d'autoreconnaissance à travers leurs nations. Coulthard reprend ici les mots de Leanne Simpson sur l'importance particulière du déplacement des efforts autochtones dans leurs luttes pour la liberté et la décolonisation :

Sur le plan théorique, beaucoup ont réfléchi à l'assertion d'Audre Lorde selon laquelle « les outils du maître peuvent détruire la maison du maître » [...] Pour ma

part, je m'intéresse à une tout autre question [...] Je ne me préoccupe pas tellement des façons de détruire la maison du maître, autrement dit des théories que nous pouvons utiliser pour attaquer le colonialisme; je cherche plutôt à savoir comment nous pouvons (re) construire notre propre maison, nos propres maisons. (L. Simpson dans *ibid.*, 248)

Coulthard rejoint Simpson : la démarche de revitalisation culturelle permet aux Autochtones de « rebâtir leur maison ». Coulthard va également plus loin que Fanon sur ce plan : les « valeurs et les visions » du passé autochtone sont au cœur de l'édification du présent non colonial.

### **4.3 Simpson**

#### **4.3.1 L'authenticité et l'autoreprésentation exempte du désir étranger**

L'un des principaux désirs des récits anthropologiques historiques sur les Mohawks est celui de stabilité et de cohérence, c'est-à-dire d'authenticité. Pour Simpson, l'anthropologie est une pratique de documentation, de théorisation, mais aussi de désir. Les premiers anthropologues européens auraient cherché à prouver la tranquille répétitivité de l'existence chez les Mohawks. La recherche de sujets autochtones ordonnés et disciplinés représente le fil conducteur qui traverse leur littérature (Simpson 2014, 71). La littérature sur les Mohawks est le résultat d'un désir anthropologique d'ordre, de pureté et de constance provenant des débuts de la relation entre eux et les Européens. La fixation de l'identité mohawk dans le passé par les rapports anthropologiques en fait un canon étroit et éloigné de la population qu'il cherche à décrire (*ibid.*, 70). C'est ce que Simpson appelle le langage conflictuel de la tradition en anthropologie (*ibid.*, 71). La tradition, exemple de stabilité, devient l'unité de mesure et d'analyse de l'authenticité d'une culture et d'un peuple (*ibid.*, 71). Le canon se sédimente, alors que chaque écrit subséquent tend à

renchérir sur le projet ethnographique original (*ibid.*, 86). Ce récit de l'authenticité autochtone fonctionne selon une logique tautologique et circulaire :

These are frameworks that have shaped the methodology of research into an authenticating loop that seeks only to confirm early accounts of Iroquois cultural practice and history. Thus the methods of history, linguistics, ethnography, and archaeology are enlisted to confirm and affirm earlier accounts of Iroquois life. This industry of fact checking has created a body of ethnological knowledge that has circumscribed the Iroquois past (and present) to the domain of white prescience. As well, it has created a limited semantic and ideological space for contemporary Iroquois people to inherit. (*Ibid.*, 75-76)

L'anthropologie blanche se pose comme détentrice légitime de l'essence autochtone authentique.

Selon Simpson, la façon de réfléchir et de préjuger dans les récits sur les Mohawks rédigés par les Blancs ressemble à celle décrite par Saïd dans *L'Orientalisme*. Si Napoléon sait ce qu'il trouvera une fois arrivé en Égypte, les anthropologues blancs ont une préconception de ce que représente l'Indien : « “Are you an Indian?” And then he knows to ask for certain things (“your traditions”), as if they were properties to be shared, to be codified, to be entrapped and learned by others » (*ibid.*, 93). Dans cette manière d'aborder l'autre, l'espace qu'occupent les êtres vivants, leur histoire, leur complexité et leur conscience sont évacuées. Ce thème est également présent chez Thomas King. Pour lui, l'Amérique du Nord blanche distingue l'*Indien mort* – noble et silencieux – de l'*Indien vivant* – ingouvernable et décevant – et place ceux qui vivent aujourd'hui dans un dilemme entre l'inauthenticité et l'assimilation. Malgré une histoire longue et partagée entre les deux, les non-Autochtones ne voient plus les Autochtones (King 2014, 53). Ils ne voient que les vestiges – authentiques et construits – du passé qui représentent les *Indiens morts*. En contrepartie, les *Indiens vivants* sont ceux présents à l'arrivée des Européens. Un Indien malcommode, qu'ils n'ont pas pu tasser : « You can't herd them. They won't follow. And

they're too heavy to lift » (*ibid.*, 60). L'Amérique du Nord n'a pas besoin des *Indiens vivants* :

Since North America already had the Dead Indian, Live Indians were neither needed nor wanted. They were irrelevant, and as the nineteenth century rolled into the twentieth century, Live Indians were forgotten, safely stored away on reservations and reserves or scattered in the rural backwaters and cityscapes of Canada and the United States. Out of sight, out of mind. Out of mind, out of sight. (*Ibid.*, 61)

En plus d'être invisible,<sup>23</sup> si l'*Indien vivant* refuse de s'accouttrer des simulacres des *Indiens morts*, il est considéré comme inauthentique : « For us Live Indians, being invisible is annoying enough, but being inauthentic is crushing. But I know that nothing will help. In order to maintain the cult and sanctity of the Dead Indian, North America has decided that Live Indians living today cannot be genuine Indians » (*ibid.*, 64). Pour l'Autochtone, il s'agit d'un *limbo*, d'une tâche impossible à réaliser. Pour le Blanc, la distinction est facile à faire : les *Indiens morts* sont nobles et silencieux, les *Indiens vivants* sont décevants et tapageurs (*ibid.*, 66).

Cette distinction est reliée au désir européen de figer les Autochtones dans le passé, où ils ne représentent plus une menace. Pour Simpson, ce désir laisse transparaître un appétit d'acquisition du territoire : « [Desire] operates in the production of anthropological knowledge and weds elegantly, effortlessly, and very cleanly with the imperatives of settler colonial projects predicated upon a desire for territory » (Simpson 2014, 71). Le désir de figer l'identité autochtone va de pair avec l'entreprise simultanée de dépossession de leurs territoires :

Part of this fetishized, deeply controlled canonical approach to “culture as the pure,” “culture as tradition,” “culture as what is prior to settlement” disavows or pushes

---

<sup>23</sup> Même face à des *Indiens vivants*, les Blancs ne peuvent et ne veulent voir que les *Indiens morts* : « This was supposed to be an authentic Indian village, she complained to the rest of the group. Real Indians, she told us, didn't have televisions » (King 2014, 63).

away its context of articulation: the political project of dispossession and containment, as it actually works to contain, to fetishize and entrap and distill Indigenous discourses into memorizable, repeatable rituals for preservation against a social and political death that was foretold but did not happen. (*Ibid.*, 99)

Le canon – « the textual atrophy of anthropological desires of the nineteenth century and early twentieth for wholeness, purity, pattern, and preservation » – ignore les éléments culturels considérés inintelligibles par les Blancs, bien qu'ils puissent être essentiels pour les Mohawks (*ibid.*, 73). Ce canon porte plutôt sur ce que Simpson nomme les pratiques fictives : ce qui était discernable selon le point de vue blanc, soient les procédures, la hiérarchie et la structure (*ibid.*, 73). Il privilégie l'étude de communautés de manière à souligner l'harmonie et l'intemporalité qui y règnent (*ibid.*, 97). Il ignore donc toute la vie politique mohawk « [in] utter opposition to and struggle against the state » (*ibid.*, 97). En comparant la représentation des Mohawks de Kahnawake avec ceux d'autres communautés autochtones dans la littérature anthropologique blanche, ils paraissent peu fiables, distraits, confus, et hostiles : « culturally perverse Indians » (*ibid.*, 69). Ce genre de description des Autochtones n'est pas sans conséquence. Ce qui est écrit sur eux dans la littérature importe alors qu'il informe la perception de l'État envers eux. Les représentations littéraires et médiatiques des Autochtones et de l'exercice de leur souveraineté influencent négativement les perceptions que la société allochtone a d'eux. L'importance excessive accordée au trafic de cigarettes, par exemple, au fait que les Mohawks ne « jouent pas selon les règles du jeu », s'avère instrumentale à la sédimentation de la nouvelle et fragile souveraineté coloniale sur le continent :

historical perceptibility was used, and is still used, to claim, to define capacities for self-rule, to apportion social and political possibilities, to, in effect, empower and disempower Indigenous peoples in the present. [...] These historical and legal effacements of Indigeneity are predicated upon accounts [...] that became histories that dialectically informed theories, which then emboldened the laws of nation-states. (*Ibid.*, 100)

Les doctrines présentes au cœur de ces récits, comme celle de la *terra nullius*, ont de lourdes conséquences pour les peuples autochtones. Toutes ces représentations contribuent à faire de la souveraineté autochtone un problème à éliminer.

C'est pourquoi la diffusion par les Autochtones de leurs propres « *understandings* »<sup>24</sup> est essentielle selon Simpson. En effet, ce que le canon exprime et ce qui en réalité caractérise les Mohawks diffèrent. La défense active du territoire par les Mohawks ne colle pas avec le portrait anthropologique d'une passivité intemporelle (*ibid.*, 42). Qui plus est, dans les autoreprésentations mohawks, la tradition n'est plus associée à la fixité et à l'authenticité, mais plutôt à la cohérence et à la survie :

Here we find laments for the physical loss of bodies to warfare and disease, with “heads rolling” as a metaphor for loss of reason, a loss of Confederacy protocol. And with that position we see “tradition” articulated as an invocation to stay alive: “if you do not do this, then this will happen”; “keep your heads”; and “fight.” (*Ibid.*, 42)

Afin de régénérer les relations entre tous les êtres, Simpson propose que les Mohawks s'approprient le droit d'écrire et de parler d'eux-mêmes de manière libérée du désir des autres. La pratique de la survie dans le présent a pour effet de créer du « passé », c'est-à-dire qu'elle régénère les facettes de la tradition mohawk qui renforcent les liens entre les êtres et permettent de vivre :

“History” in this respect is produced through discussion, debate, and enactment, through social interactions that perpetuate and create the past, through the living of the present, even if in this case, that living is pre-occupied with avoiding political and social death. Such social interaction is structured by “the everyday historical memory that informs a subject’s sense of what is normal, appropriate or possible” [...] In Kahnawà:ke that memory structures day-to-day relationships, and in doing so feeds into the politics of the reserve. Historical memory determines social

---

<sup>24</sup> Cette importante interprétation est particulièrement visible dans leurs actions en lien au traité de Londres : « It is through their actions and, in particular, their mobility that Indigenous border crossers enact their understandings of history and law, understandings that are then received in particular ways » (Simpson 2014, 115).

acknowledgment, recognition of social life in the construction of the present. (*Ibid.*, 43)

Alors que le canon anthropologique blanc circonscrit les Autochtones au passé – seule zone d’authenticité véritable possible – Simpson décrit une manière mohawk d’étudier et d’écrire qui permet de mobiliser l’histoire tout en évitant les cul-de-sacs du canon. La réappropriation du passé par les Mohawks s’effectue par un type de recherche que Simpson nomme le *backstreaming*. Cette manière d’étudier l’histoire consiste à « naviguer à contrecourant » vers la source de la tradition, de rechercher la tradition afin de surmonter le présent et préserver le passé (*ibid.*, 73 et 84). Cette « navigation » consiste à étudier le présent à travers des périodes ou des événements du passé qui semblent significatifs. Elle mobilise la tradition d’une manière unique et opposée à celle du canon : « This strategy preserved the ideas, structures, and practices that amalgamate into “tradition” in ways that appear to invigorate and conserve culture and identities deemed necessary in the political present » (*ibid.*, 73).

Simpson tente de penser l’anthropologie hors du paradigme du sauveur de la tradition autochtone. Une piste de solution pour que l’angle mort politique du canon soit étudié est justement que les Mohawks parlent pour eux-mêmes : « Within Indigenous contexts, when the people we speak of speak for themselves, their sovereignty interrupts anthropological portraits of timelessness, procedure, and function that dominate representations of their past and, sometimes, their present » (*ibid.*, 97). Ce faisant, les Mohawks interrompent le portrait intemporel du canon qui a influencé la perception et le remplace par la voix propre des membres de la communauté. Il n’y avait pas de place dans la littérature pour cette articulation. Comme Coulthard et Fanon l’écrivent, ces autoreprésentations de l’être autochtone doivent être édifiées en relation avec et contre l’Autre, sans attendre la

reconnaissance octroyée par le haut (Coulthard 2018, 64).

#### 4.3.2 Appartenance au groupe et « *feeling citizenship* »

La question de l'appartenance fait également partie de cette nouvelle manière de penser et de mettre en récit les Mohawks. En prenant l'exemple de Kahnawake, Simpson différencie appartenir à un groupe et être citoyen d'une communauté. L'octroi de la citoyenneté joue un rôle clef pour l'État afin de normaliser sa présence sur le territoire occupé. Le pouvoir colonial prend forme et se fait réel par l'octroi de la citoyenneté. De la même manière que la citoyenneté est nécessaire aux colonisateurs afin de justifier leur prise de possession du pouvoir politique sur le nouveau territoire, elle est fondamentale dans l'articulation de la présence et de la souveraineté des Mohawks se trouvant en condition d'élimination et de dépossession (Simpson 2014, 25).

C'est ainsi que les Mohawks de Kahnawake font preuve de souveraineté à travers leur gestion de l'appartenance à la communauté.<sup>25</sup> Ils et elles se refusent à la reconnaissance de l'État. Le refus de limiter la reconnaissance à l'axe vertical porte en lui autre chose de plus grand :

Perhaps here we see a willingness to assert a greater principle and, in the assertion of this principle, to assert and be free whether this is apprehended as such or not. So in the Haudenosaunee political context it can mean recognition by another authoritative nexus (one's own?) and thereby call the other's into question. This negates the authority of the other's gaze. (*Ibid.*, 24)

Sans cette autorité propre, ils n'ont « nothing but the desires and expectations of the state to govern their conduct, a slim authoritative pool for them to draw from » (*ibid.*, 159). Cette

---

<sup>25</sup> À Kahnawake, le désir de contrôler l'appartenance est intrinsèquement lié au désir de souveraineté et d'indépendance : « Much of that nationhood is driven by their awareness of their history as Mohawk people, their sovereignty, and their struggles for recognition of that sovereignty in the Northeast. At times, though, their notion of nationhood is driven by their refusal of recognition, their refusal to be enfolded into state logics, and their refusal, simply, to disappear. » (*Ibid.*, 185)

affirmation est confrontée à un État fédéralisé en contradiction, alors qu'il ne reconnaît pas la Confédération et la souveraineté mohawks. L'État fédéral accepte de protéger la culture mohawk, mais sa souveraineté demeure « an uneasy fit within a state that wishes to be singular, even when it imagines itself “federalist.” Precontact nations are not “confederateable,” as settlement requires a new political tableau or one made of parts that can be assimilated » (*ibid.*, 159).

Afin de comprendre ce que représente la citoyenneté pour les Mohawks dans ce contexte de fédéralisme inégal, Simpson s'intéresse à la manière dont l'entité politique mohawk est imaginée et invoquée par le bas (*ibid.*, 158). En effet, ce serait les formes de reconnaissance provenant de la base qui permettraient la création de « connexions d'autorité et de pouvoir » (*authoritative nexus*) entre les membres d'une communauté (*ibid.*, 24). Cette forme d'autorité politique propre édifée par les Mohawks contribue à faire, à refuser, à créer, à supporter et à influencer (*ibid.*, 158). Cette connexion du pouvoir à l'intérieur d'une communauté est l'endroit propre de reconnaissance pour les Mohawks : « a space shaped by political authority that does not derive solely from the state, but is drawn from their own traditions, their interpretations of that tradition, their shared archive of knowledge of each other, their genealogies, and their relationships with each other through time » (*ibid.*, 158).

Un grand sentiment d'affiliation en émerge. Dans ses études anthropologiques et ses entretiens, Simpson remarque une distinction probante entre l'appartenance formelle et la citoyenneté liée à ce sentiment. Alors que l'appartenance formelle à Kahnawake requiert l'aval du conseil mohawk et de l'État, la citoyenneté inclut « a complex of social belonging,

of family, of intracommunity recognition and responsibility » (*ibid.*, 188)<sup>26</sup>. Cette forme de citoyenneté existe au-delà de l'appartenance formelle. À Kahnawake, il est possible d'être citoyen sans être un membre de la communauté :

Citizenship is—as I said—you live there; you grew up there; that is the life that you know. That is who you are. Membership is more of a legislative enactment designed to keep people from obtaining the various benefits that Aboriginals can receive. So I am a citizen—I live there; that is who I am; yet I cannot be a member because of these laws, which I feel is unfair. (*Ibid.*, 110)

Cette citoyenneté ne se limite pas à la simple chance d'être né sur un territoire donné, ou sur quelques pratiques participatives civiques :

Membership is a social, historical, and, in the case of this study, narrated process that references personal and collective pasts while making itself over, parameters and boundaries and all, in a lived present. As a social, historical, and narrated process, gender is necessarily bound up in and speaks of and from the power that accrues to the settlement of space. Although membership is made over, the stories and practices in that remaking may reinterpret and subvert the metahistories (and fictions) of the state(s) in which one finds oneself; the narratives of membership may work to build a sense of nationhood not from the signs and symbols of the state, but rather from the words and interactions of the people—words and actions that are issued in the everyday moments of exchange, from epiphenomenal moments such as the Oka Crisis to seemingly mundane moments in a bar. Building a nation from the “ground up” also occurs in the ethnographic moment [...] where gender and colonialism intersect and are subverted by the bodily and discursive person who is doing the reminding: the Mohawk woman who is telling people how membership was and clearly how it should be. (*Ibid.*, 171)

Le côté émotionnel de la reconnaissance se développe par le bas et est influencé par l'histoire et les connaissances partagées au sein d'une communauté (*ibid.*, 113). Cette citoyenneté, à Kahnawake comprend, telle qu'observée dans les chapitres précédents, de la tolérance, des obstacles, des exceptions, des déchirements personnels et sociaux :

« These are alternative citizenships to the state that are structured in the present space of intracommunity recognition, affection, and care, outside of the logics of colonial and

---

<sup>26</sup> Ces deux formes de reconnaissance sociale demeurent néanmoins imbriquées et en tension dialectique selon Simpson (*ibid.*, 188).

imperial rule (i.e., the Indian Act or blood quantum) » (*ibid.*, 109). Cette citoyenneté est développée à travers les multiples sentiments qui découlent des relations entre les individus d'un même lieu, qui partagent le territoire. Pour les Mohawks de Kahnawake, il s'agit d'une forme de reconnaissance des autres qui les entourent et leur ressemblent, c'est-à-dire qui ne sont pas des occupants.

Malgré la structure coloniale qui encadre l'appartenance à Kahnawake – qu'elle soit instituée par la *Loi sur les Indiens* ou par les legs du colonialisme sur la communauté – visible dans la gestion conseil de bande de Kahnawake et décrite dans les chapitres de ce mémoire, il existe d'autres processus de citoyenneté qui informent les relations entre tous les êtres. La reprise par Kahnawake du pouvoir d'octroyer l'appartenance témoigne d'un refus de l'autorité coloniale par la communauté, mais ce qu'il y a d'encore plus fondamental pour Simpson est la citoyenneté première, principale, partagée, « the affective sense of being a Mohawk of Kahnawà:ke, in spite of the lack of recognition that some might unjustly experience », qui se développe par la base au sein de la communauté (*ibid.*, 173). C'est ce processus de création et de relation entre les êtres que Simpson appelle la « citoyenneté ressentie » (*feeling citizenship*), opposée à la citoyenneté de convenance, l'appartenance formelle imposée par le haut. Certains Mohawks se sentent obligés de tolérer cette dernière, alors que la citoyenneté ressentie est choisie et créée :

Q : You know, it is like, “OK, don't give me a hard time, I was born . . .” Well, actually they were born in our territory, but now it looks like we were born in their territory.

A: We will say it was theirs, to avoid problems...

Q: So there is this citizenship of convenience, and then you also said, “This is not how I feel, but this is what I have to do, just in this situation,” so what then is this other thing, the “feeling citizenship,” is that a feeling citizenship?

A: Within Kahnawà:ke?

Q: Yeah, the idea, “I am a Mohawk from Kahnawà:ke?” is that your other citizenship? Is that your other...

A: That is my primary citizenship; that is my main citizenship. Canadian citizenship is sort of an ancillary citizenship, which I invoke to avoid hassle. I don't consider myself “Canadian.” As I said, I am a Mohawk of Kahnawà:ke, and I feel that that is where my citizenship lies. If one would like to go even further, I could say, “I am a Mohawk of Kahnawà:ke of the Confederacy,” [...]

Q: There is this “citizenship of convenience,” [but] your “primary citizenship,” that “feeling citizenship”—what is the content of that citizenship for you? When you say you are a Mohawk of Kahnawà:ke, what does that mean to you?

A: That is where I associate with most, because that is where I've grown up; that's where my feeling and loyalty lie. I have... what is the word I can use? I have a bond with the community; that's the life that I know; that's the society, the setup, the whole setup to the society, the way life evolves and revolves around certain institutions in the community, is what I am used to, and that's how I feel that my citizenship lies there; that is the life that I know. (*Ibid.*, 172-173)

Pour Simpson, cet entretien représente l'essentiel de son argumentaire sur le refus à Kahnawake. La reconnaissance par le haut de l'État est au mieux accessoire, tolérée, acceptée en cas de nécessité. C'est la régénération des relations entre les êtres, créée par le bas au sein de la communauté, qui rassemble les Mohawks de Kahnawake qui se reconnaissent.

#### **4.4 Conclusion**

Coulthard et Simpson abordent plusieurs éléments transformatifs des formes de reconnaissance par le bas qui contribuent à la régénération des relations entre tous les êtres. Contre la passivité du monde colonial, le ressentiment représente un premier pas dans le rejet des valeurs intériorisées vers l'articulation de leur propre reconnaissance (4.2.1). Pour Coulthard, la revitalisation culturelle qu'il initie est fertile politiquement si elle facilite les luttes de transformation de la structure coloniale (4.2.2). En somme, elle permet de reconcentrer les efforts de reconnaissance, orientés précédemment vers l'obtention de l'aval de l'État, vers des pratiques de reconnaissance par la base au sein des communautés

autochtones. Pour Simpson, le canon européen de l'anthropologie concernant les Mohawks fige leur identité dans le passé précolonial et rend inauthentique toute affirmation mohawk qui se situe hors de cette vision étreinte de la tradition (4.3.1). L'auteure propose plutôt une manière d'étudier l'histoire et la tradition chez les Mohawks « à contrecourant », en valorisant la tradition dans la mesure où elle permet la régénération des capacités politiques et souveraines mohawks dans le présent. En s'intéressant à la génération de formes de reconnaissance par le bas, Simpson distingue à Kahnawake une citoyenneté de convenance, imposée par le haut et tolérée, et une citoyenneté ressentie, créée et partagée par les membres d'une même communauté et d'un même territoire (4.3.2).

Dans une situation de continuité coloniale de fait où le vocabulaire étatique en est un de transition et où les promesses de réconciliation sont en suspens, le ressentiment devient plus qu'un refus d'aller de l'avant, mais bien « une manifestation tout à fait appropriée de notre *ressentiment* : une expression politique de la colère et de l'outrage des Autochtones contre la violence structurelle et symbolique qui continue de façonner nos vies, nos rapports avec les autres et nos relations avec le territoire » (Coulthard 2018, 188). La force du ressentiment dans un contexte de décolonisation est qu'il canalise les émotions en une expression politique dirigée contre une situation d'injustice inacceptable. Pour arriver à s'autodéterminer, le colonisé doit se reconnaître d'abord comme un sujet libre, et entreprendre selon ses propres conditions, avec son propre langage, la décolonisation. Le ressentiment et l'extériorisation des valeurs dominantes font partie d'un processus transformateur, car ils placent la régénération des relations entre tous les êtres comme facteur premier de l'émancipation politique des Autochtones. Coulthard refuse d'abandonner le ressentiment au profit d'une attitude de pardon conciliatrice. Il refuse de

permettre au colonisateur de fixer les conditions et les bénéfices de la réconciliation. Coulthard présente un renversement du monde colonial léthargique dans lequel le colonisé a appris à rester silencieusement à sa place.

Tel que mentionné au chapitre précédent, les Mohawks ont pris conscience qu'il existe un écart entre leur perception d'eux-mêmes et ce que le Canada pense d'eux, comment il les considère et les traite. En plus de leur indifférence envers les nations mohawks et l'image qu'elles pouvaient avoir d'elles-mêmes, les États-nations ont instrumentalisé les lieux et les symboles de ces nations, comme l'indiquent King, Deloria Jr., Simpson et d'autres. Nullement étrangère au rôle du ressentiment chez Coulthard, cette réalisation a mené les Mohawks à transformer et à subséquemment affirmer la perception qu'ils ont d'eux-mêmes. Cette attitude a contribué à cimenter une nouvelle formulation de l'identité mohawk par les Mohawks, « a group of people with a shared past and present interests, who were radically different from those around them, and who could now be intruded upon, in what were perceived to be terrible ways, without consent, with indifference, and with the law » (Simpson 2014, 53). Cette perception transformée informe la manière (et les impératifs) dont ils réfléchissent et écrivent à propos d'eux-mêmes. Cette reconnaissance par le bas s'effectue selon leurs manières de se reconnaître, pas celles instituées par l'État colonial et la *Loi sur les Indiens*. Elle contribue à la régénération des relations entre les êtres.

L'approche de reconnaissance par le haut de l'État canadien véhicule une conception de l'autochtone qui demeure irrationnellement enracinée dans le passé. Le ressentiment et le refus deviennent alors les expressions d'une conscience critique en réponse à une situation inacceptable et de l'éloignement d'une structure coloniale qui

refuse de changer. Ils enclenchent le détournement des formes asymétriques de la reconnaissance par le haut vers des approches de reconnexion et de reconnaissance de soi par le bas. Il s'agit ici de refuser les « cadeaux » de l'État jusqu'à ce que les rôles aient été transformés, et que la relation ne soit plus celle d'un bienfaiteur qui donne et d'un récipiendaire heureux qui reçoit et accepte. Les efforts de transformation des relations avec l'État et entre tous les êtres portent en eux l'idée d'un renversement de la reconnaissance.

## Chapitre V

### Conclusion générale

#### 5.1 Des pratiques de résurgence transformative

Ce mémoire visait à répondre à la question suivante : *en quoi les pratiques de résurgence sont-elles des pratiques transformatives?* À la lumière des trois derniers chapitres, plusieurs pistes de réflexion chez Coulthard et Simpson semblent indiquer que les pratiques de résurgence sont véritablement capables de transformer les relations que les Autochtones entretiennent avec l'État, le territoire, et avec tous les êtres humains.

L'hypothèse avançait, premièrement, que *les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives au sens où elles sont des pratiques de liberté politique qui participent à décoloniser les relations entre les Autochtones et l'État.* L'État cherche à se réconcilier avec les peuples autochtones sans céder sur le plan de la dépossession territoriale. Chez Coulthard, l'État y arrive en suscitant l'adhésion des colonisés aux valeurs dominantes. La « désobjectivation stratégique » et le ressentiment ont le potentiel de transformer cette relation inégale entre l'État et les Autochtones, en permettant aux colonisés d'amorcer le rejet des valeurs des colonisateurs qu'ils avaient intériorisées. Chez Simpson, les Autochtones peuvent être inclus seulement s'ils ne menacent pas la norme politique libérale. Son analyse montre que les Mohawks de Kahnawake, en refusant de se réconcilier avec le colonialisme, d'accepter les intrusions de l'État dans leur communauté et de nier leurs principes politiques, restaurent la souveraineté mohawk. Le refus d'abandonner leur ressentiment et le refus de concilier leurs expressions politiques avec celles de l'État reconfigurent la relation entre les Autochtones et l'État.

L'hypothèse avançait, deuxièmement, que *les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives au sens où elles sont des pratiques de liberté politique qui ancrent la vie dans le territoire*. Les pratiques de résurgence relatives au territoire illustrent l'opposition fondamentale entre les modes de pensée européens et autochtones, illustrés respectivement par l'échelle et le cercle. Pour Coulthard, les pratiques de résurgence des Dénés, qui sont basées sur le cercle, ont ancré leur résistance dans le territoire. Au cours des années 1970, les Dénés ont cherché à rendre le pouvoir exercé dans les TNO plus respectueux envers le territoire. Leurs actions politiques témoignent d'une mobilisation des valeurs du cercle et de l'importance d'une relation saine entre les êtres humains et le territoire au cœur de leurs pratiques. Pour Simpson, la résistance des Mohawks à Oka a illustré deux aspects de l'importance du territoire dans leurs pratiques. D'abord, les femmes mohawks ont assuré la résistance aux intrusions coloniales sur les territoires autochtones par la désobéissance civile pacifique. Ensuite, l'arrivée de Mohawks d'autres communautés montre que la citoyenneté qu'ils reconnaissent dépasse les frontières des États-nations. Il ne s'agit pas d'actes fondamentalement hostiles, mais plutôt d'affirmations transformatives basées sur leur propre mode de pensée.

L'hypothèse avançait, troisièmement, que *les pratiques de résurgence sont des pratiques transformatives au sens où elles sont des pratiques de liberté politique qui régénèrent les êtres humains et les relations entre tous les êtres*. Cette régénération comprend la création de formes de reconnaissance par le bas qui se distinguent de celles offertes par l'État. Elle s'effectue à l'intérieur et contre un monde colonial passif et stérile. Selon Coulthard, le ressentiment est la première étape dans ce processus d'autoreconnaissance. Cette émotion chargée « négativement » a le potentiel politique de

détourner les efforts autochtones, concentrés à obtenir la reconnaissance de l'État, au profit de la création de formes de reconnaissance par le bas. En fin de compte, le ressentiment est utile s'il est canalisé vers la transformation de la structure coloniale. Selon Simpson, le regard du canon européen sur les Mohawks a contribué à figer l'Autochtone dans une identité passée dite « authentique ». C'est en s'éloignant du désir de l'Autre, qui restreint les possibilités pour les Autochtones, et en créant leur propre autoreprésentation, qu'ils et elles arrivent à régénérer leurs relations. La reconnaissance par le bas, à partir de leur propre mode de pensée, est transformative.

## **5.2 Perspectives d'avenir pour la résurgence chez Coulthard et Simpson**

En somme, la réconciliation semble réifier le colonialisme. La politique de la reconnaissance demeure coloniale puisqu'elle est toujours structurellement bâtie sur la dépossession du territoire et de l'autodétermination des Autochtones. *Peau rouge, masques blancs* se conclut sur les impératifs des futurs mouvements autochtones à la lumière de ce constat. La première thèse avancée par Coulthard est la nécessité de l'action directe, qui se veut une mise en pratique des obligations historiques des Autochtones de défendre le territoire nécessaire à leur subjectivation (Coulthard 2018, 282). La deuxième thèse envisage le rejet du capitalisme. L'anticapitalisme est nécessaire aux Autochtones afin de refuser le « cadeau empoisonné de l'inclusion économique et politique » avec le Canada (*ibid.*, 288). Pour Coulthard, le capitalisme doit disparaître afin de régénérer les communautés autochtones, et la fin du capitalisme est impossible sans la participation active de ces communautés. La troisième thèse soutient la nécessité d'une solidarité et d'une entraide entre les Autochtones vivant en villes et ceux vivant dans les communautés qui mettent à profit leurs forces respectives (*ibid.*, 293). La quatrième thèse est la condition

*sine qua non* des luttes pour la liberté de mettre fin aux expressions de violences, explicites et subtiles, à l'encontre des femmes autochtones. Enfin, la cinquième thèse, sans rejeter les efforts autochtones d'interpeler les structures canadiennes de pouvoir politique et juridique, considère sage de les envisager avec une saine dose de méfiance (*ibid.*, 298).

Évidemment, ce mémoire montre que Coulthard et Simpson se rejoignent sur plusieurs points. Ce que leurs écrits semblent partager de plus fondamental est le bourgeonnement de formes relativement discrètes de reconnaissance de soi par le bas, qui émergent une fois l'attention des Autochtones détournée des formes de reconnaissance inégales de l'État. Simpson entrevoit en ce sens un renouveau nécessaire de la politique de l'appartenance à Kahnawake : un mode d'appartenance à la communauté qui soit plus fidèle au type d'appartenance matrilineaire précédant la *Loi sur les Indiens* (Simpson 2014, 56). Elle décrit une politique libérée des legs sexistes de cette loi qui arrive à distiller chaque facette de ce qu'elle appelle « *feeling citizenship* », une citoyenneté reconnue et ressentie de manière quotidienne :

The challenge to the community is to harden these pieces of knowledge, these critiques and these possibilities into a membership policy that may accommodate the simultaneity of these experiences, these different transhistoric discourses (and people), so that these “feeling citizenships” may then become lived citizenships for all. (*Ibid.*, 175)

*Mohawk Interruptus* met en évidence cette citoyenneté unique façonnée à travers la vie quotidienne des membres de communautés et porteuse d'une mémoire historique : « part of their citizenship and political consciousness stems from another time, a past that is very much alive in the present and a past that gets pushed forward into the present » (*ibid.*, 187). Comme Coulthard le souligne, les « valeurs et les visions » du passé autochtone sont au cœur de l'édification du présent non colonial. Cette capacité de mémoire reconnaît les processus historiques de résistance autochtone contre les États-nations qui ont :

the gall, the mendacity, and the hyperbolic influence to call and then imagine themselves as something other than dispossessing, occupying, and juridically dubious. The political life of Indigenous people demonstrates these inconsistencies, these structural flights from morality, and the complicity of capital accumulation with dispossession and raced, dominating culturalism. (*Ibid.*, 112)

Coulthard souligne la valeur des pratiques passées pour le présent, sans avoir à les transcender (Coulthard 2018, 256). Cette forme de reconnaissance « intranationale, intracommunautaire et fondée sur l'expérience locale » n'émane pas d'un appareil d'autorité politique ou judiciaire (*ibid.*, 189). Elle a plutôt ses racines au cœur du territoire de la communauté. Tout comme la reconnaissance de soi qui émane de la base sans l'approbation de l'État, la reconnaissance intracommunautaire va plus loin que ce qui est offert par les politiques de reconnaissance de l'État et du conseil de bande. C'est ce que les luttes de liberté et pour la liberté doivent accomplir.

### **5.3 Résurgence et responsabilité**

En conclusion, deux autres auteurs offrent une perspective importante sur la responsabilité de chacun dans un tel processus de décolonisation. James Tully considère que les relations entre les êtres humains et entre les humains et les autres formes de vie ne sont pas rompues. Les êtres sont plutôt victimes du système politique de l'échelle qui fonctionne comme si cette déchirure était réalité (2018, 113). En ce sens, pour être véritablement transformative, la résurgence passe par la *prise de conscience* de cette nuance. Celle-ci implique de réaliser notre position de sujétion dans ce système, réaliser qu'il est possible de s'en défaire, réaliser l'ampleur des dommages écologiques, sociaux et politiques qu'il engendre, et enfin d'accueillir favorablement nos responsabilités envers la régénération (*ibid.*, 113). Tully dégage trois pratiques quotidiennes de prise de conscience qui sont à la portée de tous et de toutes : les relations avec soi-même, avec les autres êtres humains, et avec la terre

vivante (*living earth*). Ces trois niveaux interdépendants de reconnexion permettent à l'être humain d'appuyer les écosystèmes social et écologique qui le soutiennent, et ainsi participer, de l'intérieur du « système malveillant de l'échelle », à la résurgence transformative (*ibid.*, 115, ma traduction).

Pour sa part, George Sioui soutient que la culture est une « affaire de valeurs », une hiérarchie de ce qui compte le plus (1989, 29). L'autohistoire de Sioui s'intéresse à l'universalité et à la persistance des « valeurs amérindiennes essentielles » (*ibid.*, 6). Elle observe ainsi que la colonisation a plus influencé et transformé les non-Autochtones que les Autochtones. Puisque l'Autochtone a influencé et va continuer d'influencer les valeurs canadiennes, pour le bien du pays, il est essentiel de connaître réellement l'Autochtone (*ibid.*, 32). Non seulement cette méthode permet à l'histoire de réparer les torts causés à « l'intégrité des cultures amérindiennes » (*ibid.*, 51-52), mais l'Autochtone « devient le guide insoupçonné de ses visiteurs blancs, vers sa propre civilisation, plus vraie et plus humaine » (*ibid.*, 53). L'Européen doit devenir amérindien par un processus de transvaluation culturelle (Giroux, dans Sioui 2009, XXVII). Pour Sioui, il n'y a pas de changement à prévoir dans un monde régi par le mode de pensée européen de l'échelle (Sioui 2009, 121). C'est donc ce mode de pensée qui doit changer. L'éducation à la pensée circulaire des non-Autochtones par les Autochtones doit permettre de sortir d'une conception du monde basée sur le temps linéaire, qui mène à la fixation sur la possession (*ibid.*, 125). Alors que le savoir européen s'est diffusé partout dans les Amériques, le temps est arrivé de faire passer le savoir autochtone aux Canadiens, dans un « processus d'éducation réciproque » (*ibid.*, 127).

Pour les deux auteurs, la convergence des connaissances autochtones et occidentales représente un projet de coopération mutuelle auquel tout le monde doit participer (Tully 2018, 115). Comme nous l'avons vu dans les différents chapitres de ce mémoire, l'obstination, la négation et l'oubli des Blancs contribuent à la reproduction du colonialisme d'occupation sur le territoire. Comme le soutiennent Coulthard, Alfred, ainsi que plusieurs autres penseurs de la résurgence autochtone, « le renouvellement de notre respect envers les valeurs traditionnelles est la seule solution durable aux problèmes politiques, économiques et sociaux qui affligent » nos sociétés (Alfred, dans Coulthard 2018, 257). La prise de conscience, la responsabilisation et l'ouverture d'esprit au mode de pensée du cercle sont ainsi cruciales dans la résurgence transformative.

## Bibliographie

- ALFRED, Taiaiake. « On Reconciliation and Resurgence », dans Dimitrios Karmis et Jocelyn Maclure (dir.), *Civic Freedom in an Age of Diversity: The Public Philosophy of James Tully*, Montréal, McGill-Queen's University Press, à paraître.
- ALFRED, Taiaiake et Jeff Corntassel. « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism », *Government and Opposition*, vol. 40, no 4 (2005), p. 597-614.
- BORROWS, John. « Canada's Colonial Constitution », dans *The Right Relationship: Reimagining the Implementation of Historical Treaties*, John Borrows and Michael Coyle (eds.), Toronto, University of Toronto Press, 2017, p. 17-38.
- . *Recovering Canada: the resurgence of Indigenous law*, Toronto, University of Toronto Press, 2002, 312 pages.
- et James Tully. « Introduction », dans Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation : indigenous-settler relations and earth teachings*. Toronto, University of Toronto Press, 2018, p. 3-25.
- COMMISSION de vérité et réconciliation du Canada. Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015, 584 pages.
- CORNTASSEL, Jeff. *Everyday Acts of Resurgence: People, Places, Practices*. Olympia, Daykeeper Press, 2018, 124 pages.
- COULTHARD, Glen. *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance*. Montréal, Lux, 2018, 359 pages.
- DAY, Richard J. F.. « Who is this we that gives the gift? Native American Political Theory and The Western Tradition », *Critical Horizons*, v. 2, n. 2, University of Melbourne, 2001, p. 173-201.
- DELORIA JR., Vine. *God is Red*. Golden, Fulcrum Publishing, 2003, 344 pages.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2002, 309 pages.
- FURNISS, Elizabeth. *Victims of Benevolence: The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1995, 142 pages.
- KING, Thomas. *The Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014, 272 pages.

- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 290 pages,
- LJUNGGREN, David. « Every G20 Nation Wants to Be Canada, Insists PM », Reuters, September 25, 2009.
- MAILHOT, Amélie-Anne. « L'art pour manger': explorations du complexe de l'autonomie alimentaire innue comme mémoire de liberté politique dans les lieux de friction du Nitassinan ». Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 2019.
- MILLOY, John Sheridan. *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1999, 402 pages.
- MILLS, Aaron (Waabishki Ma'iingan). « What Is a Treaty? On Contract and Mutual Aid », dans *The Right Relationship: Reimagining the Implementation of Historical Treaties*, John Burrows and Michael Coyle (eds.), Toronto, University of Toronto Press, 2017, p. 208-247.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale*. Paris, GF Flammarion, 2002, 278 pages.
- REGAN, Paulette. *Unsettling the Settler Within: Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*, Vancouver, UBC Press, 316 pages.
- SAVARD, Rémi. *Le Sol américain : propriété privée ou terre-mère?*. Montréal, L'Hexagone, 1977, 53 pages.
- SCHELER, Max. *L'homme de ressentiment*. Saint-Amand, Gallimard, 1970, 187 pages.
- SIMPSON, Audra. « Settlement's secret », *Cultural Anthropology*, 2011, vol. 26, issue 2, p. 205–217.
- . *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham, Duke University Press, 2014, 280 pages.
- . « The ruse of consent and the anatomy of 'refusal': cases from indigenous North America and Australia », *Postcolonial Studies*, 2017, vol. 20, no. 1, 18–33.
- SIOUI, Georges E. *Histoires de Kanatha, vues et contées* (sélection et présentation par Dalie Giroux), Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, 373 pages.
- . *Pour une autohistoire amérindienne*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1989, 157 pages.

- SNELGROVE, Corey, Rita Kaur Dhamoon et Jeff Corntassel. « Unsettling settler colonialism: The discourse and politics of settlers, and solidarity with Indigenous nations », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol. 3, No. 2, 2014, 1-32.
- STRAKOSCH, Elizabeth. *Neoliberal Indigenous Policy: Settler Colonialism and the 'Post-Welfare' State*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, 218 pages.
- TULLY, James. « The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom », dans *Public Philosophy in a New Key*, volume I, Cambridge : Cambridge University Press, 2008, p. 257-288.
- . « Reconciliation Here on Earth », dans Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation : indigenous-settler relations and earth teachings*. Toronto, University of Toronto Press, 2018, p. 83-129.
- VALASKAKIS, Gail Guthrie. « Indian Country: Claiming Land in Native America », dans *Indian Country: Essays on Contemporary Native Culture*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2005, p. 89-124.
- VERACINI, Lorenzo. « Introducing settler colonial studies », *Settler colonial studies*, 1, 2011, 1-12.
- . « Defending settler colonial studies », *Australian Historical Studies*, 45, 2014, 311-316.
- . *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, 182 pages.
- . *The Settler Colonial Present*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, 168 pages.
- WOLFE, Patrick. « Settler colonialism and the elimination of the native », *Journal of Genocide Research*, 8(4), 2006, 387-409.
- . *Traces of History: Elementary Structures of Race*. London, Verso, 2016, 306 pages.

### **Document audio-visuel**

- OBOMSAWIN, Alanis. *Kanehsatake, 270 ans de résistance*. ONF, 1993, 1h59min.